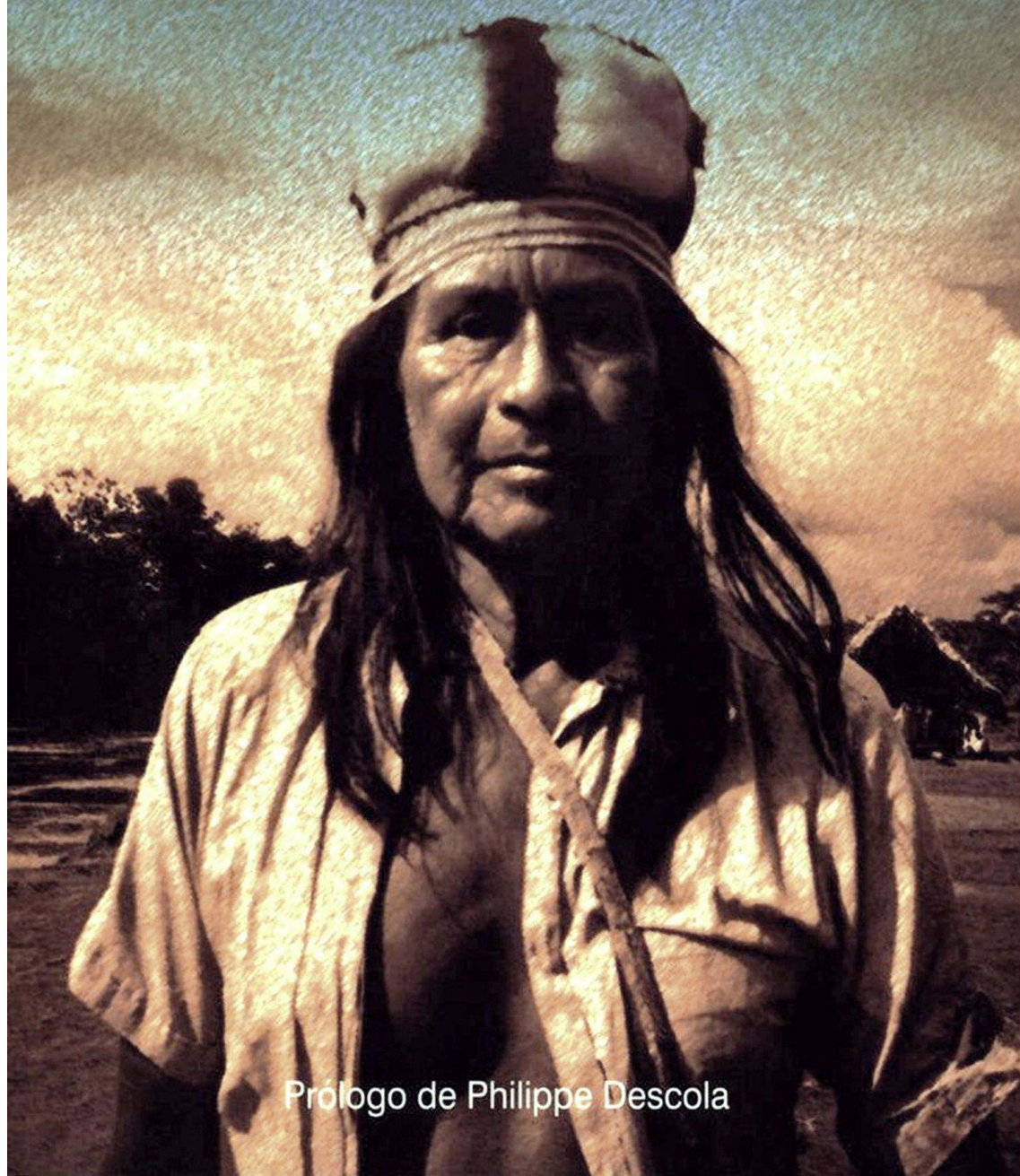


Alexandre Surrallés

En el corazón del sentido

Percepción, afectividad, acción
en los candoshi, Alta Amazonía



Prólogo de Philippe Descola

En el corazón del sentido

Percepción, afectividad, acción en los candoshi, Alta Amazonía

Alexandre Surrallés

Editor: Institut français d'études andines,
Grupo Internacional de Trabajo sobre
Asuntos Indígenas IWGIA
Año de edición: 2009
Publicación en OpenEdition Books: 15
février 2013
Colección: Travaux de l'IFEA
ISBN electrónico: 9782821826656

Edición impresa

ISBN: 9789972623622
Número de páginas: 384



<http://books.openedition.org>

Referencia electrónica

SURRALLÉS, Alexandre. *En el corazón del sentido: Percepción, afectividad, acción en los candoshi, Alta Amazonía*. Nueva edición [en línea]. Lima: Institut français d'études andines, 2009 (generado el 15 septiembre 2016). Disponible en Internet: <<http://books.openedition.org/ifea/952>>. ISBN: 9782821826656.

Este documento es un facsímil de la edición impresa.

© Institut français d'études andines, 2009
Condiciones de uso:
<http://www.openedition.org/6540>

En el corazón del sentido

Percepción, afectividad, acción en los candoshi, Alta Amazonía



Lima, septiembre de 2009

En el corazón del sentido Percepción, afectividad y acción en los candoshi (Alta Amazonía)

Alexandre Surrallés

Traducción Rosa Álvarez



IFEA
INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS
UMFRE 17, CNRS - MAEE



Edición original en francés

Au coeur du sens: perception, affectivité, action chez les Candoshi

Alexandre Surrallés

Copyright 2003, Au coeur du sens, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme et CNRS éditions

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2009-06453

Ley 26905-Biblioteca Nacional del Perú

ISBN: 978-9972-623-62-2

Derechos de la primera edición, septiembre de 2009

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, CNRS-MAEE
Av. Arequipa 4595, Lima 18
Teléf.: (51 1) 447 60 70 Fax: (51 1) 445 76 50
E-mail: postmaster@ifea.org.pe
Pág. Web: <http://www.ifeanet.org>

Este volumen corresponde al **tomo 272** de la Colección «**Travaux de l'Institut Français d'Études Andines**» (ISSN 0768-424X)

© Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas IWGIA
Classensgade 11 E, DK 2100 - Copenhagen, Dinamarca
Tel: (45) 35270500 - Fax (45) 35270507
E-mail: iwgia@iwgia.org
Pág. Web: <http://www.iwgia.org>

Diseño de la Carátula: Iván Larco

Foto de la carátula: Alexandre Surrallés

Leyenda de la carátula: Hombre de gran corazón

Cuidado de la edición: Anne-Marie Brougère

A mis padres Lluïsa y Alexandre

Índice

Prólogo a la edición en castellano	13
Prólogo	
Philippe Descola	19
Agradecimientos	29
Breve nota sobre la transcripción de palabras candoshi	33
Introducción	35
1. Los candoshi en el horizonte jíbaro	37
2. Ver con el corazón	50
PRIMERA PARTE: LOS ESTADOS DE ÁNIMO	59
Capítulo 1. Presencias	61
1. Cómo la vida viene a la presencia	61
2. El cuerpo en general	75
3. La animación predadora	83
Capítulo 2. El punto de vista	93
1. El corazón y la ontogénesis	94
2. El corazón, la apariencia y la evanescencia	97
3. Corazón, emoción y razón	106
SEGUNDA PARTE: LOS ESTADOS DE COSAS	121
Capítulo 3. Latitudes	123
1. La exploración de lo visible	123
2. La geometría fusiforme	137
3. El itinerario del devenir	148
Capítulo 4. La presencia pregnante	165

1. El continuum y la pregnancy	165
2. Encontrarse cara a cara	176
Capítulo 5. La tensión predadora	195
1. El espejismo del intercambio constitutivo	196
2. la predación por la ayuda mutua	210
3. Los términos de una alianza...	214
4. De una alianza predadora	221
5. Las cantidades de la predación	228
TERCERA PARTE: LOS ESTADOS DE HECHO	249
Capítulo 6. El hecho de la predación	251
1. El deslumbramiento del corazón	252
2. El paroxismo de la afinidad real	261
3. La fuerza de los hechos	266
4. El júbilo de la consanguinidad ideal	276
5. La paradoja del fratricidio	284
Capítulo 7. Sentir la acción	293
1. La trayectoria chamánica	294
2. Los cantos de imploración	304
3. Sentir la íntima revelación	324
4. Transmitir	333
5. La convalecencia	342
Conclusión	349
Bibliografía	357
Índice temático	371
Índice de autores	379
Índice geográfico	383
 Índice de figuras	
Figura 1: Localización de la región candoshi en el Alto Amazonas	41
Figura 2: Localización de los grupos locales candoshi en 1992	42
Figura 3: Morfología externa de la abeja <i>biibi</i>	79
Figura 4: Gráfico del proceso ontogenético	95
Figura 5: Esquemas del armazón de una casa del tipo <i>pagoosi kapogo</i>	135

Figura 6: Desarrollo ontogenético de la casa	135
Figura 7: Esquema de la geometría fusiforme comparada con la cuadrícula	147
Figura 8: El sistema de nominación colectiva	177
Figura 9: Configuración de la terminología de los afines efectivos	218
Figura 10: La dinámica de la alianza y de la predación	227
Figura 11: Pirámide de las edades y de los sexos	231
Figura 12: Las quince figuras de redoblamiento más representativas	237
Figura 13: Histograma de los casos de aparición de las figuras de redoblamiento	238
Figura 14: Tiempo de una dinámica de encadenamiento entre dos fratrias (Ego 1087)	240
Figura 15: Tiempo de una dinámica de encadenamiento entre dos grupos (Ego 1319)	241
Figura 16: Dinámica de encadenamiento entre dos grupos (Ego 1059)	242
Figura 17: Gráfica de la dinámica de encadenamiento entre dos grupos (Ego 1059)	242

Índice de cuadros

Cuadro 1: Terminología anatómica comparada de los principales razgos de la cabeza	81
Cuadro 2: División por sexos de los principales trabajos domésticos	128
Cuadro 3: El vocabulario de la casa	133
Cuadro 4: Los lapsos de tiempo del día	160
Cuadro 5: División sexual del trabajo en la horticultura	203
Cuadro 6: División sexual del trabajo en la caza	204
Cuadro 7: División sexual del trabajo en la pesca	205
Cuadro 8: Terminología de referencia candoshi	215
Cuadro 9: Características demográficas de los grupos locales	230
Cuadro 10: Natalidad y fecundidad en dos poblaciones amazónicas	232
Cuadro 11: Proporción de masculinidad infantil	234
Cuadro 12: Casos y porcentajes de las quince figuras de redoblamiento	237

Índice de mitos

Mito 1: La viuda casada con el jaguar (fragmento)	65
Mito 2: Origen de la muerte irrevocable	102
Mito 3: El hombre primordial	141
Mito 4: Origen de la luna	156
Mito 5: Origen del sol	157
Mito 6: El fantasma y la viuda	172
Mito 7: El ciervo y el jaguar	200
Mito 8: Desventuras de un antepasado que tuvo una visión	258
Mito 9: Origen de los pecaríes	269
Mito 10: El achiote y la genipa	337

Quis hic locus, quae regio, quae mundi plaga?
Vbi sum? Sub ortu solis an sub cardine
glacialis ursae?
Numquid Hesperii maris
extrema tellus hunc dat Oceano modum?
Quas trahimus auras? Quod solum fesso subest?

¿Qué lugar es éste, qué región, qué zona del mundo?
¿Dónde estoy? ¿Bajo el punto por donde nace el sol o bajo el eje de la osa
glacial?
¿Es éste por ventura el confín del Océano señalado por la última tierra del mar
Hesperio?
¿Qué aire respiro? ¿Qué suelo sostiene mi fatiga?

Séneca, *Hercules Furens*, V, 1138-1142

Prólogo a la edición en castellano

Este libro es la traducción de un texto publicado en francés el año 2003 a partir de un trabajo de campo con los candoshi realizado por lo esencial durante la primera mitad de la década pasada. Entretanto, sobra decirlo, muchas cosas han cambiado para este pueblo indígena cuya vivacidad cultural le mantiene en constante evolución. Sin embargo, si el paso ineluctable del tiempo significa para los textos que tratan de coyunturas muy precisas una pronta caducidad, este libro, alejado de la voluntad de querer describir la situación de a corto plazo en la que se encontraba este pueblo indígena durante el tiempo que permanecí allí, disfruta todavía de una cierta actualidad. Los temas principales del libro, la noción de persona y la afectividad, y sus implicaciones en el conjunto de la vida social, son aspectos que sin ser eternos pueden permanecer relativamente inmunes a las dinámicas breves¹.

Además, el paso del tiempo no debería ser necesariamente y en todos los casos un inconveniente para un libro de estas características. Nos ofrece, en el momento de escribir este prefacio por ejemplo, la posibilidad de una mirada retrospectiva para explicar con una distancia crítica, cual podría haber sido mi intención al escribir entonces un estudio de estas características. Lo que creo que quise hacer cuando redacté este texto fue, en primer lugar, dar cuenta de algunos segmentos de discursos y prácticas que me parecían encerrar una

¹ Ver la sección sobre los candoshi del sexto volumen de la *Guía etnográfica de la Alta Amazonia*, editado por Fernando Santos y Frederica Barclay en el 2007 (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Smithsonian Tropical Research Institute) para una perspectiva de coyuntura más reciente.

experiencia de la realidad irreducible a las nociones descriptivas y analíticas disponibles entonces en antropología. El propósito era averiguar qué significa por ejemplo «ver con el corazón», «convertirse en jaguar» o «hablar a un animal», sin considerar que se trata, en el mejor de los casos, de metáforas o proposiciones contra intuitivas, en el peor, de creencias o magia, sino a través de un ejercicio metodológico que consiste en cuestionar a fondo las nociones teóricas que se movilizan para dar cuenta de estas expresiones. Este ejercicio de autocrítica desemboca en la generación de ideas y conceptos que permiten ampliar nuestras posibilidades de relatar unos hechos que deben explicarse tal como se presentan. Encontrar los instrumentos conceptuales para dar credibilidad a un discurso considerado como incongruente es atacar la raíz más profunda de la dominación colonial que opera primero por la inhabilitación de la palabra del otro y continúa con la usurpación de todos los demás derechos. El encontrarme con un pueblo indígena sujeto de su destino, constituyéndose como agente de acción política para reclamar sus derechos históricos, me dispensaba de hablar de política en su nombre, pero me obligaba a ejercer una antropología cuyo método no consistiera en explicar los desafíos del discurso indígena como el fruto de un dispositivo semiótico que el antropólogo revela, sino más bien a través de una crítica de los útiles epistemológicos que ponemos a disposición de la antropología para la acción interpretativa. En otras palabras, se trata de tomarse en serio lo que la gente dice y hace, e intentar, con la descripción etnográfica, describir esta realidad por lo que es y no procediendo a la inversa, es decir adaptándola a las certezas del discurso antropológico. Un discurso que, desde este punto de vista, podría definirse como una historia de tentativas sucesivas de exponer las razones de ser de un pensamiento autóctono, vigente, por supuesto, pero en definitiva erróneo.

El resultado de este proceso, es dar cuenta de una ontología pero con una epistemología paralela: un texto donde la afectividad, entendida en el sentido de todo aquello que nos une a los otros y las cosas por la percepción que de ellos tenemos, moldea con sus modulaciones intensivas las categorías cognitivas, entendidas en un sentido limitado como aquellas relaciones de significancia estables que se tejen entre la mente y el mundo con el aprendizaje, que guardan una coherencia lógica entre ellas y que son expresables por un lenguaje proposicional; categorías que han sido el objeto de preferencia de la antropología hasta el punto de que a menudo se les ha llamado, expresadas por un colectivo, cultura. En todo caso es lo que he intentado mostrar, para diferentes ámbitos de la vida social, en cada uno de los capítulos.

El cuerpo es, en este proyecto antropológico, esencial como lo ha sido para buena parte de la antropología en estos últimos decenios, en particular para la antropología amazónica. Sin embargo, y a diferencia de mucha de esta antropología, el cuerpo no aparece en mi trabajo como el substrato pasivo donde inscribir, a través de principios o sustancias, los fundamentos del orden social; un cuerpo ventrilocuo, que ya ha conceptualizado por sí solo y que nos indica con proposiciones simples las normas de la vida colectiva y el rol asignado a cada uno. El cuerpo en este trabajo no es un cuerpo objetivado como se ha tratado a menudo en antropología, traicionando lo que es propio del cuerpo, es decir, sentir; un cuerpo que participa de los otros y del mundo como le corresponde, por los afectos y la percepción, sensible al entorno que contribuye él mismo a configurar. No se trata de subordinar lo sociológico a lo ontológico, es decir las pautas de la vida colectiva a la noción de la persona, como alguna crítica ha parecido manifestar, sino simplemente de diluir sus fronteras y de analizar las correspondencias e interacciones entre unos ámbitos que no es necesario separar y que el discurso candoshi en todo caso no separa.

Las condiciones sociales y económicas de los candoshi como colectivo en el seno de la sociedad peruana, de sus relaciones con el estado y de su posición en un mundo global, son temas importantes, a los que he dedicado otras publicaciones, pero que están tratados muy sucintamente en este libro. Es cierto también que las relaciones de los pueblos indígenas con el Estado en el que se encuentran no son, ni lo único ni tan sólo lo más importante, ni para ellos ni para la antropología, que la experiencia única de su vida social ofrece. Puede parecerlo si el antropólogo, como sucede cada vez más a menudo en la práctica de nuestra disciplina, tiene prisa. Llega y se va sin dejar que el tiempo de convivencia con unas gentes, cuyo conocimiento del mundo puede llegar a ser bastante diferente y muy instructivo como expresión de la variabilidad de la condición humana, haga el trabajo para el que fue creada esta metodología llamada trabajo de campo: romper las fronteras de lo preconcebido para evitar el riesgo de encontrar lo que se está buscando. Es cierto que llegando a algún lugar remoto de la selva es posible que uno se encuentre, al principio, con el reflejo de lo que representa: el mundo exterior. El antropólogo es el que viene de la «globalización», como una vez me dijeron, y es normal que esta situación genere un artificio que pueda hacer creer que lo que uno mismo encarna sea lo que les importa. Una impresión que se desvanece dejando que el tiempo largo del trabajo de campo empiece a destilar sus primeros resultados. Cuando, pasadas las semanas y los meses, el ruido del motor fuera

borda se calla, el ritmo trepidante del viaje se calma y la propia presencia se mimetiza progresivamente en el devenir de la vida cotidiana, se descubre poco a poco, que los candoshi tienen otras preocupaciones que el interés por lo que, en muchos casos, es una entelequia bien abstracta: el globo, el Perú y su Estado, la sociedad nacional... Efectivamente, pasado el momento de la bienvenida, los candoshi muestran otras inquietudes, algunas más acuciantes que los temas relacionados con unas realidades que ven lejanas y confusas. Sólo en lo que se refiere a la subsistencia, el día a día en la selva exige la movilización de una experiencia local del medio impresionante para poder vivir de la caza, la pesca y la horticultura en una economía doméstica prácticamente autárquica. Además queda todo lo demás: enamorarse, casarse, buscar poder, defenderse, aliarse, y un sinnúmero de otros quehaceres que, a varios días de viaje —para los medios de transporte disponibles— de una población con teléfono, televisión y luz eléctrica, poco tienen que ver con la realidad de la vida urbana. Este libro es el resultado de varios años de trabajo de campo realizado sin un objetivo temático demasiado concreto, olvidando a veces para qué estaba allí, tratando más bien que la propia permanencia aportara los elementos para la reflexión antropológica.

Tres cosas más para terminar. Los candoshi han sido un grupo cuya existencia era casi desconocida más allá del ámbito regional hasta que a principios de esta década saltaron a los medios de comunicación por haberse declarado en su territorio una epidemia de hepatitis B y delta muy violenta, resultante, con toda probabilidad, de la presencia del personal de una compañía petrolera en la zona. Hoy en día parece que la situación creada por esta enfermedad se está superando, dejando tras de sí, claro está, unas secuelas de muerte y frustración por las que nunca los candoshi recibirán ni justicia, ni tan solo disculpas. Cuando se estaban ultimando los trabajos de edición de la versión francesa original de este libro no se tenía una idea muy clara todavía de lo que estaba sucediendo. Mas tarde, después de una estadía prolongada en la zona para averiguar lo que estaba pasando, sus causas y sus posibles soluciones, por encargo de las organizaciones indígenas, escribí un texto al que remito al lector que quiera saber por qué, a pesar de que todo el mundo conoce las consecuencias que supone, en términos de salud, la presencia continuada y masiva de personal externo en contacto con las poblaciones indígenas amazónicas —cuya inmunidad biológica no está preparada para soportar ciertas agresiones virológicas— se siga, ante nuestros ojos, produciendo semejante atrocidad (*Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. VI: 358-372).

Me gustaría, en segundo lugar, aclarar que este libro lo escribí en francés, una lengua con la que tengo menos familiaridad que con el castellano. Para evitar un trabajo de reescritura excesivo que podría traicionar la fidelidad al texto original, he preferido entregar el texto a un traductor y no enmendar demasiado el resultado, excepto con algunos cambios en la introducción.

Por último quisiera agradecer a Rosa Álvarez, Anne-Marie Brougère y Alejandro Parellada por darle forma a este volumen y hacer constar que traducir este libro al castellano —y publicarlo en Lima— significa para mí la posibilidad de acercar el texto a los propios candoshi que encontrarán, espero, no solo la expresión de un profundo agradecimiento por haber querido compartir conmigo su forma de vida, sino también una interpretación personal de su mundo en un documento que deseo útil para demostrar, en la lucha por sus derechos territoriales y culturales, la particularidad de su forma de vida. Esta traducción quiere significar asimismo la expresión de un reconocimiento y una gratitud para con todos los colegas y amigos que en lengua castellana, y sobretodo en el Perú, me han brindado tanto afecto y estímulo intelectual. Todo ello como una forma de restituir el conocimiento, en el marco de unos intercambios científicos a nivel internacional, que son fluidos y que deben serlo todavía más.

París, 10 de febrero de 2009



Prólogo

Philippe Descola

Es difícil no dar a este prólogo un tono más personal de lo que es costumbre en este tipo de escritos con el que tengo pocas afinidades, pero que, en este caso, he aceptado con gusto por razones que se entenderán fácilmente. Fue por sugerencia mía por lo que Alexandre Surrallés decidió trasladarse en 1991 al territorio de los candoshi, en la Amazonía peruana, para la realización de la encuesta etnográfica sobre la que iba a basar su tesis doctoral de la cual este libro es una adaptación. En efecto, lo poco que se sabía entonces de este grupo diseminado en torno al lago Rimachi era muy intrigante. Situados inmediatamente al sur de los jíbaro achuar que yo mismo había estudiado, parecían tener en común con ellos muchos rasgos característicos: el vestido y los adornos, el hábitat, las técnicas y el sistema de subsistencia, la música y sus instrumentos, algunas figuras prominentes de la mitología, el papel central que desempeñan en todas las actividades de la vida cotidiana los encantamientos mágicos, y sobre todo el ethos belicoso y sus manifestaciones instituidas, desde los interminables diálogos ceremoniales de visita durante los cuales se miden y enfrentan los hombres por

medio de la palabra, hasta la experiencia visionaria de *arutam* gracias a la cual los guerreros recargan su energía predatoria. Por otra parte, los enfrentamientos con los achuar eran frecuentes y la caza de cabezas, tradición muy viva en otro tiempo, signos suplementarios de una comunidad cultural más amplia, basada en una misma red de hostilidades recíprocas ya que, en el país jíbaro, solo se captura y reduce la cabeza de un enemigo si éste presenta suficientes puntos en común con uno mismo para que su identidad pueda ser asumida con provecho en el grupo local del matador.

Por tanto, no parecía que nada distinguiera realmente a los candoshi de las demás tribus jíbaro, fuera de esos pequeños rasgos distintivos por medio de los cuales los achuar, los shuar, los aguaruna, los huambisa o los shiwiar subrayan sus diferentes identidades dentro del gran crisol común. Nada, excepto que los candoshi y sus vecinos, los shapra, hablan una lengua totalmente diferente, quizá emparentada lejanamente con el proto-jíbaro, pero ininteligible para los hablantes jíbaro contemporáneos que, sin embargo, se entienden entre sí sin demasiadas dificultades pese a las diferencias dialectales. El sistema de parentesco candoshi también difiere mucho del modelo dravidiano estándar de los jíbaro, basado en una alianza prescriptiva con la prima cruzada, réplica de la alianza de los padres en el seno de lo que he llamado *nexus endogámicos*, es decir, series de familias estrechamente emparentadas por la consanguinidad y la afinidad, dispersas en territorios relativamente delimitados, estructurados por la influencia política y militar de un «Gran Hombre», y generalmente en estado de hostilidad latente o explícita con los *nexus* adyacentes. Por el contrario, los grupos locales candoshi son estrictamente exogámicos y son fruto de la alianza de dos grupos de consanguíneos de la misma generación que han intercambiado a sus hermanas para forjar una coalición guerrera. No hay matrimonio «cercano» en este caso ni tampoco solidaridad local basada en la eliminación de los vínculos de afinidad ya que, por el contrario, hay que buscar cónyuges en los grupos locales alejados y potencialmente hostiles.

cuya lengua habría evolucionado de tal modo que en el plazo de unos siglos su origen se habría hecho irreconocible y, que por circunstancias desconocidas, habrían sido conducidos a transformar profundamente su sistema de parentesco conservando, no obstante, la mayor parte de sus características prominentes del estilo cultural jíbaro, o bien son jíbaros por convergencia, es decir, han incorporado poco a poco, a un sustrato original totalmente diferente, los elementos tomados de sus vecinos? Estaremos de acuerdo en que el problema era fascinante para un especialista en los jíbaros, pero su solución prometía también satisfacciones menos egoístas ya que habría permitido, por un estudio de caso, entender mejor este proceso clásico y tan mal conocido de la formación de fronteras étnicas distintivas dentro de conjuntos más amplios con normas y valores comunes, pero no necesariamente una lengua, aunque sea vehicular, ni un tipo de organización social.

Sin embargo, no es la respuesta a esta pregunta lo que trajo Alexandre Surrallés al cabo de varios años de estudio en el territorio de los candoshi. Sin duda, la cuestión era irresoluble en sí misma. Se puede, como ha hecho Anne Christine Taylor, considerar el sistema de parentesco candoshi como una variedad estructural extrema del grupo de transformación que constituyen los demás sistemas de parentesco jíbaro; se puede también, como ha intentado David Payne, por medio de una reconstrucción comparada, establecer un hipotético vínculo de parentesco entre el sistema fonético del candoshi y el de los dialectos jíbaro. Pero los análisis estructurales y lingüísticos tienen sus límites y nada podrá suplir nunca la falta de documentos escritos, única fuente que habría permitido seguir con alguna verosimilitud durante un milenio la historia de los pueblos de la región, sus interacciones y sus préstamos recíprocos. Sin embargo, no hay que lamentar que la pregunta, menor a fin de cuentas, acerca del estatus taxonómico de los candoshi siga sin respuesta; pues Alexandre Surrallés trajo de sus peregrinaciones en torno al lago Rimachi un conocimiento mucho más precioso y también más digno de interés para los lectores del presente libro: una teoría original de la naturaleza humana.

Como toda teoría procedente de una sociedad sin escritura, ésta es el fruto de una hibridación entre las singularidades

de un pueblo, manifestadas en los enunciados, las prácticas, las situaciones recurrentes y la singularidad del etnógrafo que comparte la vida cotidiana de sus miembros, alimentada por sus disposiciones personales, sus hábitos de pensamiento, sus orientaciones doctrinales, éstas en constante evolución, sobre todo a la vuelta de su trabajo de campo, cuando se intenta objetivar la masa en ebullición del saber recogido sin contrariarlo demasiado. Pues, puedo dar fe de ello, Alexandre Surrallés estuvo mucho tiempo buscando el hilo conductor que diera coherencia y consistencia a su análisis de los resortes de la acción para los candoshi, antes de que se cristalizara simultáneamente en él la evidencia de las líneas maestras estructurantes del ethos de sus anfitriones y la pertinencia del planteamiento fenomenológico que acabó adoptando para dar cuenta de ello. Humildad ante unos materiales etnográficos de una enorme riqueza, y audacia en su interpretación —toda interpretación que aspira a «despegarse» lo menos posible de los hechos se hace audaz puesto que está obligada a inventar sus propias reglas—, son los dos rasgos del presente trabajo que marcan el éxito de una etnografía, es decir —y es la magia del género— un camino nuevo para pasar de lo singular a lo general.

¿En qué consiste esta teoría de la naturaleza humana que Alexandre Surrallés ha hecho concebir a los candoshi o, lo que es casi lo mismo, que ellos han alumbrado en él? Su idea central es que el sentido es un producto de la facultad de entender, de sentir y de incorporar unas configuraciones pregnantas ofrecidas por el entorno, no de una operación denotativa a través de un sujeto y un objeto mediante una puesta en correspondencia de un referente y de un signo; es una forma de presencia en el mundo, de aprehensión de sus cualidades sensibles, no una construcción ni una traducción de éste percibido como una exterioridad autónoma en la que el pensamiento y el lenguaje serían los correlatos. La formulación puede parecer muy abstracta y se puede también no estar de acuerdo con las tesis fenomenológicas de Merleau-Ponty o las de la semántica de Greimas que la inspiraron. Pero la hazaña de Alexandre Surrallés es mostrar con abundancia de detalles etnográficos sumamente convincentes, a la vez cómo los candoshi expresan esta idea central en sus concepciones de los

estados internos de la persona, y de qué modo ésta permite dar cuenta de los aspectos más diversos de su vida emocional y social sin recurrir nunca a las categorías tradicionales del análisis sociológico que suponen una adhesión, al menos implícita, a las formas más clásicas del realismo cognitivo: disociación entre cognición y afectos, tensión entre lo individual y lo colectivo, representaciones o prácticas consideradas como actualizaciones de un contenido de pensamiento trascendente o de un *script* preestablecido.

Para los candoshi, todo parte del corazón, sede de los estados internos y manifestación, a la vez que agente, de una dinámica ontogenética, fisiológica y social cuyos efectos se dejan sentir hasta en los confines del universo. El corazón es el origen de los «estados de ánimo», del sentir, de la capacidad de alumbrar el mundo hasta sus límites haciéndolo perceptible; es el medio de la estabilización de los «estados de cosas», del pensar, puesto que condiciona la intersubjetividad entre todos los existentes, humanos y no humanos, que están dotados de un órgano de este tipo; por último, dispone en los «estados de hecho», el actuar, en acoger la intencionalidad predatoria que emana de ciertos seres preeminentes en la jerarquía ontológica —todos los que poseen dentición— siendo esta identificación con el otro un requisito previo para la acción. Estos tres estados no son esferas concéntricas que representan una extensión creciente del campo de intervención de los sujetos, sino sedes de inteligibilidad de la relación con el mundo referidas a las diversas relaciones con éste que las disposiciones imputadas al corazón autorizan; cada una de ellas, como la cara de un prisma, permite a Alexandre Surrallés describir y analizar, no tanto un ámbito separado de la vida individual y colectiva, como una perspectiva o una iluminación de un régimen de hechos y de comportamientos.

Así, el estudio del sentir comporta no solamente un análisis muy fino de las concepciones candoshi de la persona, su desarrollo y sus facultades, sino que conduce igualmente a un apasionante análisis de la continuidad sustancial de los organismos y de los dispositivos de clasificación de los seres vivos que se basan en la etología de los organismos, y no en la analogías morfológicas. Desde esta perspectiva morfodinámica

de la persona, los estados o las acciones del sujeto se piensan no en relación con una interioridad intrínseca, como en la concepción occidental del sujeto, sino en función de los estados y de las acciones de los otros, es decir, como relaciones y no como propiedades subjetivas. Un planteamiento de este tipo abre vías muy interesantes de investigación en el estudio de las clasificaciones etnobiológicas, acantonado con demasiada frecuencia, tras los trabajos de Brent Berlin, únicamente en el análisis de los mecanismos que presiden el reconocimiento de las analogías de forma.

El análisis de los «estados de hecho», dedicado a la manera en que el mundo y el otro son aprehendidos según el eje de la intencionalidad e integrados en una teoría de la acción cuyo valor cardinal es la predación, ofrece un cuadro de la cosmología caracterizada por un animismo generalizado en el cual la mayor parte de los no humanos perciben el mundo como sujetos y según sus propias perspectivas. Es el momento de precisar el estatus de los humanos en esta configuración en la que se cruzan y conectan intencionalidades múltiples: los *candoshi* se distinguen de las otras entidades humanas y no humanas por el dominio de la palabra y de sus sutilezas retóricas, no por la existencia social, que es reconocida a todos. La última parte estudia esta aportación y examina cómo la intencionalidad predatoria se expresa en las prácticas: los ejercicios espirituales, la caza de cabezas y la guerra, el chamanismo, la alianza matrimonial, etc. En resumen, todos los epígrafes habituales de una monografía están presentes, pero organizados sobre la base de una teoría indígena de la percepción y de la pragmática que esclarece estas instituciones con una luz totalmente diferente.

El trabajo de Alexandre Surrallés representa por tanto, sin ninguna duda, una verdadera progresión ya que consigue combinar un análisis de una gran fineza de las teorías locales de la percepción y de los estados internos con un análisis de los grandes rasgos de la morfología social mostrando cómo los dos ámbitos se responden entre sí, de una manera mucho más sutil de lo que se había intentado antes en esta dirección. Desmarcándose de los estudios clásicos sobre las emociones en los que se ha especializado la antropología norteamericana desde

el enfoque de los estados subjetivos: cognición y sentimientos ya no están disociados y es el acto mismo de sentir y percibir como disposición hacia otro y no ya el estado que resulta de ello o la experiencia íntima del sujeto que, expresado en teorías locales de la persona, del conocimiento y de la acción, constituye su objeto. De este modo está abriendo la vía a una «verdadera antropología de las pasiones» cuyo carácter prometedor debería mostrar este libro.

Agradecimientos

Hace once años que fui por primera vez al territorio de los candoshi. Desde entonces, he tenido el raro privilegio de compartir con ellos muchos momentos extraordinarios. Pacientemente, me acompañaron en el largo camino del conocimiento de su forma de vida, por eso les estaré siempre agradecido. Quiero expresar mi reconocimiento en primer lugar a todos los candoshi por su ayuda, protección y comprensión durante mi estancia en la selva y, en especial, a Akobari, Daua Irina, Isigro, Marasho, Masigashi, Matsikina, Tsanchi y Tsodi.

Muchos son los que me acompañaron durante mis idas y venidas del territorio candoshi a Lima, Iquitos y San Lorenzo del Marañón. Deseo de modo más especial expresar mi sincera gratitud a Bertha Carranza, Ana María Chonati, Lucia D'Emilio, Rosario Flores, Joaquín García, Romeo Grompone, Gil Inoach, Rodrigo Montoya, Axel Ranque, Roxani Rivas, Iván Rivas-Plata, Nicolo Schiaparelli, Alejandra Schindler, Francisco Verdera, Julián Taish, Pío Zarabe y, muy especialmente, a Gredna Landolt por la atención, la hospitalidad y la amistad que me brindaron.

Entre cada período de encuestas, pude disfrutar en Lima de la acogida del *Instituto Francés de Estudios Andinos* y del *Instituto de Estudios Peruanos*. En Iquitos, el *Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía* puso a mi disposición toda su infraestructura, que utilicé a veces de manera abusiva. La organización *Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana* me ofreció un apoyo fundamental para que mi estancia en San Lorenzo del Marañón se desarrollara lo mejor posible. Vaya mi agradecimiento a todos los miembros

de estos organismos, así como a los de la Misión Católica de San Lorenzo del Marañón y de Lagunas y a las autoridades civiles y militares de la región del Loreto.

Desde mi vuelta a Europa en 1995, me sumergí en la redacción de este trabajo. Muchos son los que me ofrecieron su apoyo durante la difícil prueba de la escritura. Mis agradecimientos van muy especialmente para Joan Luis Alegret, Juan Alonso, Sophie Assal, Laurent Barry, Jordi Busquets, Jesús Contreras, Oriol Canals, Bonnie Chaumeil, Aurora González, Jordi Grau, Jean-Luc Jamard, Damien Kergosien, Heather Leighton, Aurore Monod, Raphaëlle Rolland, Enric Roca, Marion Selz, Ramón Soler, Verena Stolcke, Artur Sixto, Jordi Surrallés, Ramón Valdés del Toro, Margarita Xanthakou y para mis compañeros americanistas Anath Ariel, Alejandro Díez, Jean-Pierre Goulard, Dimitri Karadimas, Nancy Ochoa, Gemma Orovich y Virginie de Véricourt.

El trabajo de redacción contó con el apoyo incondicional del Laboratorio de Antropología Social del *Collège de France*, de los departamentos de antropología social de las universidades Autónoma de Barcelona, de Barcelona, de Chicago y de Girona, del Equipo de investigación de etnología amerindia del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS) y de la formación doctoral de la *École des hautes études en sciences sociales* (EHESS). Este trabajo no se habría podido realizar sin el apoyo económico del *Départament d'ensenyament de la Generalitat de Catalunya*, de la Fundación Fyssen, del Legado Bernard Lelong (CNRS), del Colegio de España en París y del Ministerio de Educación y Cultura de España.

Esta obra es la versión adaptada de una tesis doctoral defendida a principios de 1999 en la EHESS. Como tesis, y más tarde en su forma actual, este texto ha recibido los comentarios, a menudo críticos, pero siempre enriquecedores, de diversas personas. Estoy especialmente agradecido a Manuela Carneiro de Cunha, Cecile Barraud, Jacques Galinier, Maurice Godelier, Michael Houseman, Enric Porqueres, Gerard Toffin, Eduardo Viveiros de Castro y a los estudiantes de doctorado de la Universidad de Barcelona y de la Universidad de Chicago.

Montserrat Ventura me ha prestado un apoyo moral e intelectual en todas las fases de este largo proceso y quisiera agradecérselo aquí. También quiero dar las gracias a Jean-Pierre Chaumeil por el seguimiento de este proyecto etnográfico de mis primeros pasos en la selva. Quiero subrayar mi reconocimiento intelectual hacia Anne Christine Taylor, que me precedió con los jíbaro, y cuyos trabajos y su calidad, han constituido una fuente de

inspiración inagotable. La obra de Françoise Héritier también ha ejercido una influencia decisiva en mi formación. Por último, quiero dirigir un agradecimiento muy especial a Philippe Descola, cuyas investigaciones etnográficas y teóricas constituyen la trama de fondo de mi andadura. Como director de mi tesis, ha ido siguiendo mi trabajo paso a paso, dedicándome mucho tiempo en innumerables y apasionantes conversaciones a la salida del seminario y ofreciéndome un ejemplo de rigor científico, sutilidad intelectual y calidad personal.

Breve nota sobre la transcripción de palabras candoshi

La transcripción de la lengua candoshi emplea la ortografía adoptada por los lingüistas J. Tuggy (1966), S. Tuggy, L. Anderson, D. Cox y M.R. Wise. Este alfabeto, basado en la fonética del español, no pretende, según estos autores, ser riguroso lingüísticamente. Es una herramienta práctica, que facilita el aprendizaje de la escritura para los hablantes nativos de esta lengua. Para evitar la multiplicidad de ortografías, parece pues, legítimo utilizar este sistema de transcripción. No obstante, sería deseable actualizar esta ortografía para hacerla más compatible con el alfabeto español, como señalan con justicia M. Amadio y L. D’Emilio (Amadio, 1983; Amadio & D’Emilio, 1984), habida cuenta de la situación de bilingüismo hacia la que se encaminan los candoshi.

	candoshi	transcripción fonética
vocales	a	/a/
	i	/i/
	o	/o/,/u/
	u	/U/

consonantes	b	/ ^m b/, / ^m p/
	ch	/č/
	d	/ ⁿ d/, / ⁿ t/
	g	/ ⁿ g/, / ⁿ k/
	h	/h/
	k	/k/, /g/
	ll	/ ⁿ č/
	m	/m/
	n	/n/
	p	/p/, /b/
	r	/r/
	s	/s/
	sh	/š/
	t	/t/, /d/
	ts	/c/, /ts/, /dz/
	v	/w/, /v/
	x	/c/
	y	/y/
	z	/ž/
diptongos	ia	/ia/, /ie/, /e/
	oa	/oa/

Introducción

Hacia la mitad de mi estancia con los candoshi, en una época en la que vivía en las comunidades del río Chapuli, solía conversar con Tsanchi, un hombre originario del lugar cuya buena disposición al diálogo contribuía mucho a mis progresos en el conocimiento de las costumbres de su pueblo. Protegidos del sol por el tejado de palmas, una tarde de la estación seca, mientras bebíamos plácidamente masato, hizo un comentario que me extrañó: «Vemos con el corazón» me dijo, añadiendo: «hasta en los sueños, vemos con el corazón». Esta idea anodina, cuyo sentido era evidente para todos los candoshi a los que yo había interrogado sobre este tema, seguía siendo para mí totalmente ambigua. ¿Cómo se puede «ver» con el corazón? El carácter enigmático de esta expresión remitía a otras formulaciones célebres que muchos textos etnográficos nos han legado, ejemplos paradigmáticos de la distancia cultural cuya comprensión constituye a menudo la piedra angular para entender aspectos esenciales de las culturas de que se trate. Sólo más tarde comprendí que esta observación era justa pues la afirmación de Tsanchi, de que el punto de vista se sitúa en el cuerpo, pone en relación dos grandes intereses de la etnología amazónica actual: por un lado, las formas de tratamiento del cuerpo como medio de aprehender lo social, y por otro, el fenómeno de la percepción como medio de acceder al entendimiento de la relación entre lo que se ha llamado el pensamiento y la cosmología.

En 1979, A. Seeger, R. Da Matta y E. Viveiros de Castro publican un destacado artículo proponiendo abordar las sociedades amazónicas por medio del estudio de las teorías de construcción de la persona y, más concretamente,

de las formas de tratamiento del cuerpo. A fin de adaptar los instrumentos teóricos a la naturaleza de estas sociedades, cuya morfología se resistía al análisis debido a su escaso grado de institucionalización, estos autores adelantan la idea de que las culturas de las tierras bajas suramericanas establecen sus representaciones culturales y sus prácticas sociales sobre la producción de las personas, más que sobre la formación y reproducción de los grupos. El número de estudios realizados desde algunos trabajos pioneros (Albert, 1985; Carneiro da Cunha, 1978; Crocker, 1977; C. Hugh-Jones, 1979; Taylor, 1985; Viertler, 1979; Viveiros de Castro, 1979) así como el vigor que este enfoque posee todavía en el momento actual (los trabajos de A. C. Taylor —1993b, 1994; 1996— sobre los jíbaro y las recientes monografías de Ph. Erikson [1996], J.-P. Goulard [1998] y D. Karadimas [1997] solamente en lo que respecta a la Amazonía occidental) ponen bien de manifiesto la pertinencia de este programa de investigación.

Debido quizá a la complejidad que todos estos trabajos manifiestan en el tema de la corporeidad y de su relación con otros ámbitos de la cultura, más recientemente se ha desarrollado un enfoque paralelo que tiene en cuenta el fenómeno de la percepción. Si bien este enfoque toma diferentes formas dependiendo de los autores, un abanico que va de los trabajos de A. C. Taylor (1993a; 1996; 2000) o la obra colectiva publicada bajo la dirección de J. Overing y A. Passes (2000), que se centra preferentemente en el sujeto que percibe y sus afectos, a los trabajos de E. Viveiros de Castro (1992; 1996; 1998), que se interesan por la perspectiva que aprehende el cosmos y sus entidades, pasando por todos los trabajos sobre la cualidad perspectivista del pensamiento amazónico (Arhem, 1993; 1996; Descola, 1986; 1996; Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996; 1998)¹, parece ser común a estas contribuciones una vuelta al sujeto que percibe como punto de vista.

Pero me parece que todavía no se ha intentado en ningún caso hacer la síntesis de estos dos grandes intereses, es decir, abordar la corporeidad como sede de las perspectivas. El primer planteamiento se interesa por la cuestión del cuerpo, pero el tema del punto de vista se queda como un elemento subsidiario. El segundo analiza preferentemente la cuestión del punto de vista, pero ofreciendo una descripción de los medios de percepción y del campo visual autóctono, sin integrar a la corporalidad como sede. El objetivo

36 ¹ Ideología según la cual las especies humanas y no humanas que pueblan el mundo animista aprehenden la realidad de la misma manera, pero según los diferentes puntos de vista relativos (ver capítulo 4).

de este trabajo es entender el sentido y el alcance de la expresión «ver con el corazón», es decir, describir y analizar la perspectiva candoshi sobre el mundo a partir de su punto de vista corporal: el corazón.

1. Los candoshi en el horizonte jíbaro

Cuando descubrí el territorio candoshi por primera vez, iba sobrevolando el Marañón en dirección al oeste con el hidroavión militar que debía dejarme en San Lorenzo del Marañón. Habíamos despegado de la base que se encuentra dentro de las instalaciones que el Ejército del Aire peruano posee en Iquitos. En unos minutos, habíamos dejado atrás la bulliciosa capital de la Amazonía occidental y no veíamos más que la alfombra verde, de textura granulosa, de la selva. El piloto seguía el Amazonas como si fuera una autopista. Se distinguían los múltiples meandros del río, sus brazos muertos, islas y playas. Se sucedían las desembocaduras de los diferentes afluentes que se unían al gran río: primero el Ucayali por el sur; es en este punto geográfico donde comienza el Amazonas propiamente dicho, que aguas arriba recibe el nombre de Marañón. Un poco más lejos, se podía identificar el río Tigre en la orilla norte. Diez grandes meandros antes de llegar a la boca del Nucuray. Muy cerca de allí, en la orilla derecha, se encuentra el Huallaga, el último gran río antes del Pastaza, columna vertebral del territorio candoshi.

Habían sido necesarias casi dos horas de sobrevuelo del océano vegetal para empezar a entrever, en el horizonte occidental, el perfil de los primeros contrafuertes de la cordillera de los Andes. Mirando hacia el norte, allí donde debía encontrarse el territorio candoshi, divisé muy a lo lejos enormes columnas de luz emergiendo de la llanura forestal e infiltrándose a través de las convulsiones de las brumas y de las nubes. Entre estos haces luminosos, uno de ellos me llamó la atención por sus dimensiones gigantescas; una especie de pilar de claridad enorme que parecía sostener el cielo. El piloto, sin compartir la emoción que sentía yo ante ese espectáculo grandioso, me informó de que se trataba del reflejo del lago Rimachi en la atmósfera. Las otras columnas de luz procedían de las decenas de lagos y estanques de todos los tamaños en torno a los cuales se desplegaban las tierras más o menos estables, allí donde los candoshi establecen su hábitat².

² Este trabajo se basa en datos recogidos en diferentes estancias, de una duración que va de dos a siete meses, es decir en total 28 meses de trabajo de campo a lo largo de un período de ocho años (1991-1998). La parte esencial de mi trabajo de campo se hizo en 1993 y 1994. Las condiciones en las que se

Cuando se remonta el río en piragua, se puede descubrir la frontera del país candoshi por el cambio de color del agua. Súbitamente, se abandona el tono blanquecino del Pastaza y sus diferentes brazos para remontar los afluentes de éste, cuyas superficies son de un negro profundo. Pero, antes de encontrar un lugar habitado, hay que navegar a través de espacios inmensos y totalmente despoblados donde se diría que las categorías elementales del mundo físico, como el agua, la tierra, el aire, no están definidas con la precisión que se exige a estos términos. Aparecen llanuras comparables a grandes pastos pero se descubre que están formadas por vegetación flotante. Los espacios de tierra firme son raros y suelen inundarse, lo que permite a veces navegar en el bosque entre los árboles. La bajada del nivel de las aguas permite, a la inversa, andar en los lagos, habida cuenta de la escasa profundidad. Playas de arena aparecen y desaparecen rápidamente. Las lluvias torrenciales que caen sin cesar en la selva ya muy húmeda confunden el umbral entre el aire y el agua. Las formas de la vida vegetal son también difíciles de reconocer: árboles que permanecen aislados en el centro de los grandes lagos; islas vegetales que se desplazan por la superficie de estos lagos pues solo están sujetadas por largas raíces subacuáticas. Un sentimiento de misterio invade al que atraviesa estas aguas negras en medio de un panorama que recuerda a un mundo naciente. Nada hace pensar que una forma de vida humana pueda existir en este entorno extraño. En la curva de un meandro, sin embargo, se distingue la maleza de una antigua roza; poco después, unas viejas piraguas abandonadas, más allá, un caminito resbaladizo que salva la pendiente de la orilla. A veces,

desarrolló esta encuesta fueron a menudo difíciles: algunos problemas coyunturales vinieron a añadirse a las dificultades propias de un trabajo de este tipo (las tensiones tribales, las limitaciones de desplazamiento siempre por vía fluvial, la inseguridad de las provisiones alimenticias y los problemas lingüísticos). En efecto, la ocupación por la guerrilla del *Movimiento Revolucionario Tupac Amaru* (M.R.T.A.) de todas las vías de acceso hacia esta parte del país me obligaron a menudo a desviarme considerablemente para llegar a la región que, en esta época, había sido declarada zona de emergencia por el ejército peruano debido a las acciones de la guerrilla y más tarde, a la guerra fronteriza entre el Perú y Ecuador. Por tanto, tenía que pedir permisos especiales que concedía la capitanía general de la V región militar y renovarlos cada tres meses. También en las vías de acceso hay que señalar los problemas relacionados con la llegada de la economía de la coca, que se implantó en la región para escapar a la presión ejercida por el ejército en la cuenca del Huallaga. Estos problemas afectaban solamente a los viajes de acercamiento, pues el territorio candoshi permanecía al margen de estos conflictos y situaciones. Sobre el terreno, los problemas procedían en primer lugar de las epidemias de cólera, viruela y paludismo *falciparum* que se sucedieron en la zona y causaron una gran mortalidad. En este contexto de desamparo, los grupos locales se dispersaron y se aislaron de todo contacto como medida profiláctica. Esto hizo todavía más difícil poder visitarlos. Las prospecciones petrolíferas afectaron profundamente a mis últimos meses de trabajo. Pese a estas circunstancias, pude llegar a todas las comunidades candoshi, tanto las de la cuenca del Pastaza como las de la cuenca del Nucuray. También empleé los datos que el *Summer Institute of Linguistics* me proporcionó amablemente en forma de microficha. Con el fin de preservar la seguridad de los candoshi, en el texto se han cambiado los nombres de personas y lugares.

camuflado por la vegetación, un tejado de palmas deteriorado y la mirada fugitiva de un niño que corre para no ver la llegada de los navegantes del más allá, blancos como el corazón de la palmera. Se llega entonces a donde moran los habitantes de estos pantanos situados a ambos lados del Pastaza, a este pueblo que tiene por nombre candoshi, es decir, «loro de frente amarilla», quizá por las bellas coronas de plumas coloreadas que lucen.

Los candoshi, por compartir un principio de identidad común, mutuamente reconocido (Seymour-Smith, 1988: 219; Surrallés, 1992; , 1985; Uriarte, 1984), pertenecen al conjunto jíbaro que constituye, desde el punto de vista demográfico, la nación indígena más grande de la Amazonía en el momento presente. Actualmente los jíbaro³ están formados por dos subconjuntos: por un lado, los jíbaro-shuar, compuesto por las etnias shuar (también llamadas

³ En este trabajo, empleo el término jíbaro para referirme al conjunto en su totalidad; el término jíbaro-shuar para hablar del subconjunto que lleva el mismo nombre aunque a veces empleo el término jíbaro a solas cuando el contexto no se presta a confusión; el término jíbaro-candoa, o candoa, para hablar de los candoshi y de los shapra. Igualmente empleo el término candoa para referirme a los antepasados históricos de los candoshi y de los shapra, cuando la división entre estos dos grupos todavía no existía. Las denominaciones «candoshi» y «shapra» no siempre ha figurado en la literatura etnográfica. De hecho, siempre ha habido una cierta confusión en la materia. Así, J. H. Steward & A. Métraux, en el *Handbook of South American Indians* (1963: 614) dividen a los pueblos indígenas del Alto Marañón en dos grandes conjuntos tribales: los jíbaro y los grupos záparo. Este último conjunto, que ocupa el área geográfica considerada, está formado, según estos autores, por una veintena de grupos de los cuales tres están localizados alrededor del lago Rimachi: los «maina », los «zapa» y los «andao» (1963: 628). Los dos antropólogos rechazan la clasificación de G. Tessmann (1930: 280) porque éste afirma que «maina» es sinónimo de «kandoshi» que se divide a su vez en «murato» y «shapra». Igualmente, los «shapra» de Tessmann son los «zapa» del *Handbook* en el que los «murata » son considerados como un subgrupo «andao». La opinión de los investigadores que han estado sobre el terreno da más crédito a la tesis de Tessmann que a la de Steward y Métraux. Así, M. Amadio (1985: 120) considera a los «murato» y a los «shapra» como subgrupos «candoshi». Según él, las comunidades murato «están dispuestas a lo largo del Medio y Bajo Huitoyacu, a lo largo del Chapuli, el Chuinda, el Pirumba, el Menchari, en la zona circundante al lago Rimachi y por último al este del Pastaza en el Alto Nucuray» (Amadio, 1985: 118). Sin embargo, Amadio, en un artículo posterior firmado conjuntamente con L. D'Emilio, nombra al grupo no con el único nombre de «murato» como en el primer artículo, sino con el de «candoshi murato» (1983: 25). Sh. Tuggy (1985: 6) considera que los «candoshi» y los «shapra» son un solo y único pueblo ya que todos hablan la lengua «candoshi». Para ella el nombre de «shapra» sólo se aplica a los «candoshi» que residen a lo largo de los afluentes del Morona. Tuggy no hace referencia alguna a la existencia de los grupos candoshi que habitan al este del Pastaza. A diferencia de Tuggy, Amadio y D'Emilio, A. C. Taylor (1985; 1986) utiliza, como Tessmann, el nombre «kandoshi» en lugar de «candoshi». Aunque la elección de los etnónimos pueda considerarse simplemente como una convención, la antropología siempre ha tratado de apoyarse en el sistema categorial indígena. Si se tienen en cuenta los principios de identificación subjetiva, hay que considerar las denominaciones que los grupos se han dado a sí mismos. Así, dada la función de las organizaciones indígenas de esta región en la definición de los contenidos identitarios (Descola, 1982; Ventura, 1990), los nombres «shapra» y «candoshi», elegidos precisamente en el momento en que estas poblaciones se han constituido en federaciones indígenas (Federación Shapra del Morona FESHAM y Federación de Comunidades Nativas Candoshi del Distrito Pastaza FECONACADIP), aparecen como los más adecuados. En efecto, los candoshi y los shapra se

huambisa o wampis en Perú), achuar, aguaruna (o awajun) y shiwiari, y por el otro, los jíbaro-candoa, que comprende a los shapra y a los candoshi, dos grupos muy próximos en muchos aspectos. Pertenecientes a este conjunto y en número de dos a tres mil⁴, los candoshi ocupan un vasto territorio de unos 10 000 km² comprendidos entre los 3° y 5° grados de latitud sur y los 76° y 78° grados de longitud oeste (fig. 1). La región está cubierta por la gran selva tropical húmeda que empieza, no muy lejos, en las vertientes orientales de los Andes para extenderse por toda la llanura amazónica hasta el Atlántico. En la parte más septentrional de la Amazonía peruana, dentro de la provincia administrativa del *Alto Amazonas* (departamento de Loreto) en el momento de mi llegada y después provincia Datem del Marañón, este territorio está limitado por el de los achuar al norte, la cuenca del Morona al oeste y el alto Nucuray al este. Está dividido por el centro por el Pastaza que constituye una vía de paso y de transporte hacia Andoas donde se encuentra una gran base petrolera. Al oeste del Pastaza, y conectado por un afluente, se extiende el lago Rimachi, *Musa Karusha* en lengua candoshi, el lago más grande del alto Amazonas⁵ y que constituye el límite meridional del territorio indígena. Hay que remontar los



encuentran actualmente organizados en federaciones de las cuales uno de los objetivos es la defensa del territorio (Chirif *et al.*, 1991). Estas organizaciones, FECONACADIP y FESHAM, pertenecen a la asociación indígena AIDSEP (*Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana*). Las federaciones constituyen instrumentos políticos muy eficaces y quizá sean la única alternativa posible para la defensa de una forma de vida indígena en la Amazonía peruana, aunque acarreen profundas conmociones dentro de las sociedades a las que representan (Chaumeil, 1990). Hay que decir además que el término «murato» todavía lo utilizan hoy las poblaciones indígenas o no, que rodean a los candoshi. Notar que, más recientemente, AIDSEP a través de su programa de educación, ha propuesto los términos kandozi y chapara que deben considerarse igualmente legítimos.

⁴ Las diferentes estimaciones realizadas acerca de la demografía de los candoshi se han revelado bastante justas según mis censos. La población estimada oscila entre 1 000 (Amadio & D'Emilio, 1984: 24) y 2 000 personas (Chirif & Mora, 1977: 16). Para los shapra se ha avanzado la cifra de menos de un millar de individuos (Chirif & Mora, 1977: 16). Las últimas estimaciones antes de mi encuesta dan unas cifras de 2 000 a 3 000 personas para los dos grupos (Ravines & Ávalos de Matos, 1988). Estas cifras son bastante exactas, habida cuenta de la dificultad de definir un criterio para incluir o no a los candoshi septentrionales y orientales que se han confundido con los quechua del Pastaza. Mis propias estimaciones son de 600 shapras y 1 500 candoshi, a los cuales habría que añadir unos 500 individuos reagrupados en tres grupos locales en los que se reivindica una identidad candoshi y se habla la lengua candoshi junto al quechua, y 300 individuos de dos grupos locales en los cuales la situación de la lengua y la identidad candoshi estaría muy debilitada en beneficio del quechua.

⁵ Con una superficie de 79 km² y 10 metros de profundidad según el *Atlas del Perú* (*Instituto Geográfico Nacional*). Este lago, por su riqueza haliéutica, ha atraído a numerosas expediciones de pesca comercial en contra de la opinión de los indígenas que siempre lo han considerado, con justicia, como parte integrante del entorno natural necesario para su subsistencia. Este lago se encuentra en el centro de una región con una riqueza ecológica excepcional y cuya diversidad biológica es sin duda una de las mayores del planeta. Declarada por el *National Geographic* «santuario natural», la región posee el estatus de zona reservada del Ministerio de Pesca así como el de reserva forestal del Ministerio de Agricultura. En efecto,



Figura 1 – Localización de la región candoshi en el Alto Amazonas

afuentes del Pastaza para encontrar las primeras poblaciones candoshi que en su mayoría se encuentran a orillas del Chuinda y el Chapuli, ambos tributarios del Rimachi. Existen otras comunidades a orillas de los afluentes del Pastaza: el medio Huitoyacu, el bajo Menchari, el bajo Huasaga, el Chimara y el medio Ungurahui. Por último, encontramos algunos núcleos de población en el alto Nucuray y en el Copal, pequeño afluente del Corrientes. Los candoshi habitan en el centro de un verdadero mosaico etnográfico: los shapra al oeste (al borde del Siquanga y el Pushaga, afluentes del Morona), los achuar al norte, los huambisa al noroeste, los aguaruna al suroeste, los chayahuita (o shawi) al sur, los cocamilla (o kukamiria) al sureste, los urarina al este y los shiwiar al noreste (fig. 2). También se encuentran algunos quechua (o kichwa)

se trata del último refugio para muchas especies protegidas legalmente y en peligro de extinción. Una lista muy sucinta de las especies, por citar solo las de tamaño importante, sería: mamíferos *Ateles paniscus*, *Lagothrix lagothricha*, *Pteronura brasiliensis*, *Alouatta seniculus*, *Saguinus fuscicollis*, *Saimiri sciureus*, *Panthera onca*, *Myrmecophaga tridactyla*, *Lutra longicaudis*, *Felis jaguarundi*, *Felis concolor*, etc.; aves *Pipile pipile*, *Mitu mitu*, *Mitu salvini*, *Ara ararauna*, *Ara macao*, etc.; y entre los reptiles *Podocnemis expansa*, *Podocnemis unifilis*, *Boa constrictor*, *Caiman sclerops*, *Melanosuchus niger*, etc.

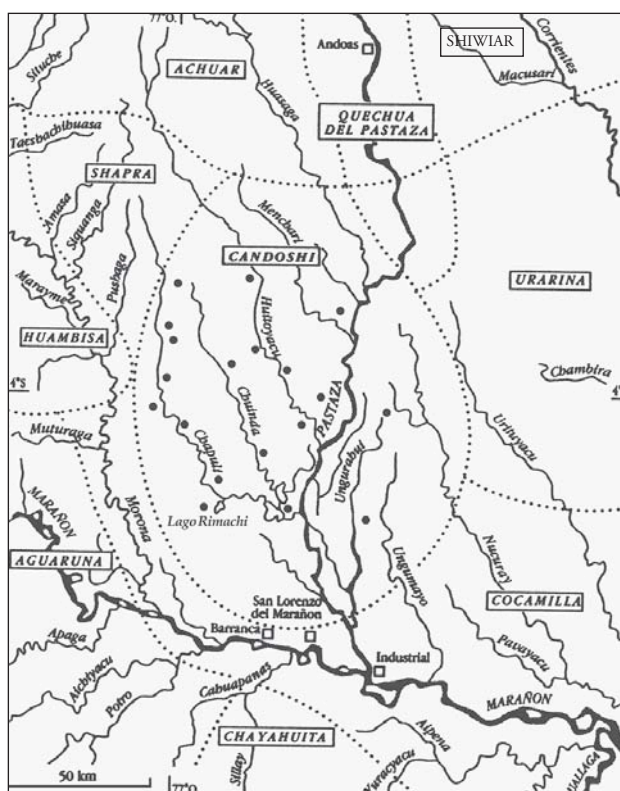


Figura 2 – Localización de los grupos locales candoshi en 1992

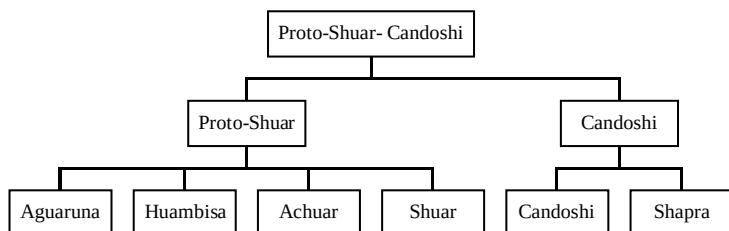
al borde del Pastaza, algunos mestizos —como se llama a los miembros de las comunidades ribereñas hispano-hablantes en la Amazonia peruana— establecidos en las aldeas importantes y al borde de los grandes ríos, así como algunos representantes del universo exterior a este microcosmos local: militares y empleados de las empresas petroleras que remontan el Pastaza. Las misiones religiosas, católicas y evangélicas, visitan cada cierto tiempo a las comunidades candoshi, pero no tienen instalaciones fijas en su territorio.

Todas las fuentes coinciden en establecer una relación entre las lenguas candoshi y shapra (Tuggy, 1985; Amadio, 1985). Sin embargo, la unanimidad desaparece cuando se trata de evaluar la relación de estas dos lenguas con las lenguas jíbaro-shuar. En efecto, la filiación de la lengua de los candoshi y de los shapra ha sido objeto de debates y de incertidumbres como lo han sido los etnónimos. Existen, según Payne (1981: 322-332), una quincena de hipótesis diferentes sobre la clasificación de las lenguas candoshi y shapra. A veces, estas lenguas

son incluidas en la familia záparo, incluso chibcha, cuando no se clasifican simplemente como aisladas. En los trabajos más antiguos, ni siquiera se relaciona la lengua candoshi con la lengua shapra, ni a éstas con las lenguas jíbaro. En cambio, casi todas estas tesis, incluso las más antiguas, afirman la existencia de una familia lingüística jíbaro formada por las lenguas shuar, achuar, aguaruna y huambisa. Hay que partir de un principio que parece en general aceptado y que hemos comprobado sobre el terreno: un hablante de un dialecto jíbaro-shuar no puede entender a un hablante jíbaro-candoa, y a la inversa. Este hecho no impide que pueda haber una relación entre los dos grupos de lenguas, notable por otra parte en ciertas estructuras sintácticas comunes, en muchos morfemas con una semántica idéntica, así como en la fonética⁶.

Las diferencias lingüísticas entre estos grupos contrastan con la gran similitud en las formas de organizar las actividades de subsistencia y, más generalmente, de la cultura material. Para los candoshi, como para otros grupos jíbaro, la caza y la pesca de peces grandes con arpón constituyen las tareas masculinas por excelencia. Las mujeres se encargan de la recolección y la horticultura en tierras quemadas, cultivando especialmente la mandioca, con la cual preparan el masato, una bebida alcohólica según su grado de fermentación, esencial para la sociabilidad. Mis anfitriones ejercen también una actividad comercial no desdeñable aunque muy marginal comparada con las actividades económicas principales. En efecto, reciben la visita periódica de los *regatones* (comerciantes que practican el trueque con los indígenas) que ofrecen productos manufacturados como tejidos, cartuchos, herramientas de acero, a

⁶ En este sentido, el trabajo de reconstrucción comparada de los sistemas fonéticos de todas estas lenguas realizado por D. L. Payne (1981) trata de demostrar la hipótesis de su filiación. El autor intenta primero reconstruir el sistema fonético, al que llama proto-shuar, a partir del estudio comparado de las lenguas aguaruna, huambisa, achuar y shuar. A continuación, compara el proto-shuar con el candoshi-shapra para reconstruir por último el proto-shuar-candoshi y proponer la hipótesis de una relación genética entre las dos familias. Este estudio le permite igualmente afirmar que la división entre jíbaro-candoa y jíbaro-shuar es más antigua que el nacimiento de los dialectos jíbaro (Payne, 1981: 349). El autor clasifica estas lenguas según el diagrama siguiente (adaptado de Payne, 1981: 332):



cambio de productos de origen silvestre como la caza, las tortugas, la madera o el pescado. La dependencia de los medios de producción candoshi respecto a estos objetos de origen externo es muy relativa. Desde luego, valoran mucho todo instrumento que pueda facilitarles las tareas agrícolas o aumentar el rendimiento cinegético; pero son totalmente capaces de prescindir de todo ello cuando no lo tienen. Además, la riqueza y la variedad de los productos ofrecidos por el medio natural les permite vivir en una cierta abundancia.

La explotación de los recursos naturales se despliega partiendo de la casa, que se erige normalmente lejos de las casas vecinas, en una aparente autarquía. Una casa se compone siempre de una familia, nuclear o polígama, a la que se suman a menudo los yernos residentes y según los casos, viudas y/o huérfanos, parientes del jefe de la familia o de sus esposas. Es excepcional que dos familias ocupen la misma casa durante un período prolongado y los residentes son muy celosos de esta autonomía. El aislamiento espacial de cada una de las casas se encuentra sin embargo atenuado por las redes que forma el conjunto de una decena de residencias, como promedio, distribuidas en un espacio relativamente circunscrito. Se pueden contar una veintena de estos conjuntos que yo llamo grupos locales. El modelo de asentamiento de estos grupos locales es aparentemente idéntico al de los demás grupos jíbaro. Pero, a diferencia de los «nexus endogámicos»⁷ de los jíbaro, los grupos locales candoshi son estrictamente exogámicos una vez constituidos. En efecto, éstos nacen de la alianza de dos grupos de *zovalli* (hermanos, medio hermanos y primos) que han intercambiado a sus hermanas para forjar una red de solidaridad guerrera, en un entorno en el que la dominación masculina es en este tema muy notable. El conjunto de la descendencia procedente de estas alianzas pertenece a una misma categoría de parientes, afectada por la prohibición del incesto y la prescripción de exogamia. Los grupos locales están dirigidos por un Gran Hombre, *koraka* en candoshi, jefe de guerra reconocido por su grupo, que comparte en cierta medida el poder con otro Gran Hombre: la diarquía es el reflejo de la composición dual de los grupos locales. Repartidos por todo el territorio, son conocidos por el nombre del río que ocupan: «la gente del río x», o por el nombre del líder: «la gente de x».



⁷ El «nexus endogámico» (Descola, 1986: 19) es una unidad social ligada a un territorio delimitado, que sin embargo, no constituye una forma institucional explícita, si no es como eco de una norma que prescribe la realización de un matrimonio «próximo». Este matrimonio prescriptivo entre primos cruzados bilaterales es una reproducción de las alianzas de los padres, según el modelo clásico del matrimonio dravidiano. Este sistema de alianza promueve la endogamia y una forma de solidaridad entre los miembros del *nexus*.

Si el hábitat disperso es la forma de asentamiento común a la mayor parte de los grupos locales, parece haberse producido una cierta nuclearización desde hace tres decenios que afecta hoy a todos grupos jíbaro (Descola, 1981). Es cierto que han aparecido comunidades de una decena de casas alrededor de una escuela, sobre todo, entre los grupos meridionales, pero son muy inestables: disputas banales son causa de escisiones e incluso de la dispersión total. El reagrupamiento residencial, promovido por la Misión protestante, no acaba de implantarse de manera duradera.

Esto nos lleva a las relaciones que históricamente han mantenido los candoshi con el exterior. Ahora bien, una historia de la configuración de la identidad de este grupo y de sus relaciones con la sociedad circundante tropieza con la extremada escasez de documentos existentes sobre ellos en los diferentes archivos⁸. No obstante, parece asumido que, con ocasión de las primeras expediciones españolas del siglo XVI, el espacio ocupado actualmente por este pueblo estuvo ya habitado por poblaciones, que yo llamo candoa, emparentadas con los grupos actuales. Así, el conjunto candoa se componía en esa época de tres grupos: los mayna, los andoa y los roamaina. Pero la zona de expansión de estas poblaciones era mucho más vasta que la de los candoshi actuales. En efecto, los mayna ocupaban toda la región del sur del actual territorio candoshi, es decir, desde el lago Rimachi hasta el margen derecho del Marañón y desde el Pongo de Manseriche hasta la desembocadura del Nucuray. Al norte de los mayna, se encontraban los andoa que se habían implantado en los valles del Huasaga y del Pastaza. Por último, los roamaina, cuyo territorio se extendía por la orilla oriental del Pastaza hasta el alto Nucuray, ocupaban la parte más oriental. La población total del conjunto candoa en el siglo XVI se acercaba probablemente a las 20 000 personas. Estas poblaciones estaban asentadas en zonas ribereñas y, desde el punto de vista cultural, estaban muy próximas a sus vecinos jíbaro-shuar: eran polígamas, la cultura material y la división sexual del trabajo eran similares; del mismo modo, se dedicaban a la guerra, cazaban y «reducían» cabezas.

El nombre de murato, etnónimo utilizado todavía hoy para designar a los candoshi en toda la región, aparece por primera vez en el siglo XVIII. Se emplea para denominar a la misión jesuita situada entonces en el bajo Huasaga:

⁸ Para una descripción más profunda de la historia de los candoa, ver el artículo de A. C. Taylor (1986), que da una visión del conjunto jíbaro para el período que va hasta finales del siglo XVII, y el artículo de M. Amadio (1983), que se centra exclusivamente en los candoa, pero contemplando su historia hasta el siglo XX. Los datos ofrecidos en esta introducción se inspiran en sus trabajos.

Nuestra señora de los Dolores de Muratas, que desaparece poco después. En el siglo XIX, los escasos datos accesibles en los archivos reflejan un panorama étnico sin grandes diferencias con la situación actual. A principios del siglo XX, los shapra aparecen en los relatos de los viajeros; son ya considerados como los enemigos encarnizados de los muratos. Es en este momento cuando éstos últimos empiezan a ser llamados por el nombre de «candoshi».

Las relaciones de los candoa con el frente colonial han sido siempre intensas y dolorosas. Desde los primeros contactos, demuestran hacia los españoles una gran hostilidad, proporcionada a la presión que tienen que afrontar. Desde entonces la historia de las relaciones con los colonos ha oscilado siempre entre períodos de intentos de armonía y períodos de repliegue y hostilidad. El primero de estos cambios súbitos fue la famosa rebelión de los mayna contra los españoles en febrero de 1635. La reputación guerrera de los candoshi, tanto entre los hispanohablantes como entre los demás grupos indígenas de la región, se forja probablemente en esta época. El paso de los diferentes frentes de extracción —desde la búsqueda de oro en el Maraón a principios de la Colonia, hasta la extracción de petróleo cerca de la frontera ecuatoriana a partir de los años sesenta, pasando por la explotación del caucho— ha suscitado levantamientos tan virulentos como repentinos. Se han producido incluso escaramuzas con el ejército peruano en diversas ocasiones y todavía muy recientemente con pérdidas de vidas humanas por ambas partes.

Las epidemias y las incursiones en busca de esclavos, muy frecuentes e intensas en el siglo XVII, golpearon con gran dureza a la población candoa, sobre todo a los mayna que, según parece, fueron exterminados. Las pérdidas demográficas que afectaron especialmente al flanco sur del territorio, representan una constante desde los primeros contactos. La causa es sin duda la situación geográfica de esta parte del territorio, a la vez muy vulnerable y muy codiciada por los poderes coloniales, debido a su interés estratégico. A diferencia de los grupos jíbaro, situados más hacia arriba y protegidos por ríos no navegables y por un relieve más montañoso, los candoa se encontraban en la orilla de los grandes ríos accesibles a las embarcaciones. Vías estratégicas para la implantación colonial y misionera, y más tarde para la extracción de recursos naturales, el Pastaza y el Maraón son sitiados por los ejércitos coloniales y republicanos desde el principio de la penetración en las tierras bajas. Estos dos corredores fluviales representaban, en efecto, el único acceso hacia la parte norte del Virreinato. La erosión demográfica quizá animó

a los candoa septentrionales a desplazarse progresivamente hacia el sur, contribuyendo así a aliviar la presión ejercida en ellos desde el norte por los achuar y los shuar, empujados ellos mismos por el frente colonial de la ceja de selva ecuatoriana. Este desplazamiento general hacia el sur de la frontera jíbaro-candoa parece muy claro a finales del siglo XIX.

Sin embargo, la estabilización de la situación a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, solamente alterada por los tres decenios del caucho, favoreció una cierta recomposición, tanto demográfica como cultural. Por otra parte, la fama de «tribu belicosa» que acompaña a los candoa, plenamente establecida en el siglo XIX por los relatos desencantados de los funcionarios republicanos —en los que se constataban los asaltos a repetición de los puestos militares, así como los ataques incesantes contra los indios cristianizados—, disuadió muchas tentativas de instalación en la región. En efecto, armados con fusiles y lanzas de acero gracias al trueque fronterizo, los candoshi ejercen una fuerte acción disuasoria a lo largo de este siglo. Esta situación de aislamiento fue claramente favorecida por el cierre de la frontera entre el Ecuador y Perú, que convirtió a la región en una zona marginal en lo que respecta a la circulación de personas, mercancías y en general a los esfuerzos de desarrollo acometidos en la Amazonía peruana. De ello da fe el actual frente colonial a orillas del Marañón y del bajo Pastaza. A diferencia de los grupos situados al sur del Marañón, como los aguaruna o los chayahuita, que tienen que hacer frente a colonos andinos empujados a la migración en parte por una política de Estado, en parte por la economía de la coca, la frontera colonial con los candoshi no es muy agresiva, y se compone, en general, de una amalgama de los llamados «mestizos» originarios de la región, a menudo relacionados con los indígenas por vínculos de parentesco, y de migrantes procedentes de otras regiones selváticas próximas. Las actividades de este tipo de frente colonial, basadas esencialmente en el comercio, favorecen la existencia de los pueblos indígenas en vez de combatirla.

La influencia externa más importante que han recibido los candoshi estos últimos decenios es la de la misión protestante del *Summer Institute of Linguistics*, implantada primero entre los shapra en 1950, antes de pasar poco a poco a la cuenca del Pastaza. Los efectos de esta presencia son difíciles de evaluar. Las consecuencias visibles más notables son un cierto reagrupamiento del hábitat para favorecer la implantación de escuelas —a cargo del Ministerio de Educación Nacional—, la instrucción de jóvenes como profesores bilingües a fin de enseñar algunos rudimentos de español, un espaciamiento de los ciclos de incursiones violentas y *vendettas*, y una

revisión de ciertos principios constitutivos de la identidad de este pueblo, insertado ya en una sociedad nacional dentro de un mundo vasto y complejo. La reflexión que mis anfitriones han llevado a cabo a lo largo de los últimos decenios sobre estos temas ha abierto las puertas a la creación, en 1991, de su primera federación indígena, signo de una nueva etnogénesis⁹.

Aparte de los lingüistas del *Summer Institute of Linguistics*, solo los etnólogos, M. Amadio y L. D'Emilio, se habían interesado por los candoshi antes de mi llegada, produciendo esencialmente dos artículos etnográficos (Amadio, 1985; Amadio & D'Emilio, 1983)¹⁰. Se trataba por lo tanto de una sociedad muy poco estudiada en comparación con las etnias vecinas (aguaruna, huambisa, achuar, chayahuita, shiwiar, urarina, etc.) que han originado decenas de artículos y de tesis y varios libros. De estos últimos, y por citar solo las correspondientes a los jíbaro, tenemos dos volúmenes de M. Brown (1984; 1985), dos de Ph. Descola (1986; 1993), uno de C. Seymour-Smith (1988) y uno de E. Mader (1999)¹¹. Sin embargo, los candoshi han sido citados muy a menudo por investigadores en su trabajos sobre los jíbaro, en especial en los escritos de A. C. Taylor (1985; 1986; 1998), para quien, por su carácter especial, a la vez próximos y distantes, constituyen el *experimentum crucis* de las interpretaciones sobre la naturaleza de este conjunto.

Leyendo la literatura existente sobre los candoshi, uno se da cuenta de que la relación entre éstos y los shapra, unas veces considerados como un solo grupo, otras clasificados en familias culturales distintas, aparece como una primera cuestión importante. Este tema ha sido tratado desde un punto de vista histórico por Amadio (1985). El autor reconoce la pobreza de los

⁹ He dedicado una parte de mi trabajo de campo a la colaboración con AIDESEP (*Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana*, la organización nacional peruana que agrupa a los pueblos indígenas de la Amazonía), que consistió en ofrecer un servicio de consultoría en la oficina de esta Asociación con sede en San Lorenzo. Esta oficina, creada en 1988 en el marco de la política de descentralización de la AIDESEP, representa a las diferentes federaciones indígenas de la Provincia de Alta Amazonía ante el Estado y otros poderes públicos o privados. En este marco, participé en las campañas de demarcación de territorios indígenas así como en la promoción de la medicina y de la educación intercultural. El logro más importante fue el de la titularización de todo el territorio candoshi de acuerdo con la legislación peruana. En 1994, formé parte, a petición de los candoshi y de la AIDESEP de San Lorenzo, de una comisión encargada de crear un movimiento cívico constituido por organizaciones ecologistas, indígenas, peruanas e internacionales, para la defensa del Lago Rimachi y de su entorno. El objeto de esta campaña era exigir al Estado peruano la revisión del estatus jurídico de este territorio, reconocido hoy como Bosque Nacional, para declararlo Parque Nacional.

¹⁰ He propuesto un balance de las investigaciones etnográficas sobre los grupos shapra y candoshi, partiendo, en lo esencial, de la bibliografía existente, después de mi primera estadía (Surrallés, 1992b).

¹¹ La excelente monografía de Mader me ha llegado después de haber redactado este texto; por eso no la he podido tener en cuenta en este trabajo.

datos disponibles; sin embargo, afirma que los candoshi y los shapra ofrecen una homogeneidad cultural total, una gran afinidad lingüística y una larga historia común (al menos desde el principio del siglo XX). En el mismo artículo, Amadio (1985) señala un segundo foco de interés y controversia: la relación entre los grupos candoshi y shapra por un lado y el conjunto jíbaro, por otro. Según él, la existencia de una relación de hostilidad mutua no impide en absoluto un influencia jíbaro en los candoshi. Subraya también la gran afinidad cultural, pese a sus diferencias lingüísticas. En otro artículo sobre el sistema de parentesco candoshi, Amadio & D'Emilio (1983) analizan esta cuestión con mayor profundidad. Los autores hacen una comparación entre el sistema de parentesco candoshi y el sistema de parentesco aguaruna, tomado como sistema representativo de la familia jíbaro; teniendo en cuenta las diferencias entre los dos sistemas, los autores llegan a la conclusión de que la distancia entre los dos grupos no es solamente lingüística, sino que existen también divergencias en los principios de organización del espacio social. Contra esta tesis, que minimiza el parentesco cultural entre jíbaro-shuar y jíbaro-candoa, A. C. Taylor (1985; 1986; 1998) se sitúa en una perspectiva totalmente contraria. Esta autora considera que, dado que los candoshi y los shapra comparten con los jíbaro-shuar un mismo sistema de relación intratribal, intertribal e interétnica¹², forman parte del mismo conjunto, al margen de las relaciones genéticas o lingüísticas entre los dos grupos. Esta autora añade que si se quiere que los candoshi y los shapra sean jíbaro, habrá que explicar con más precisión las diferencias de estructura social, sobre todo en los sistemas de parentesco, y las diferencias lingüísticas. En lo que respecta al parentesco, Taylor muestra que las diferencias entre los sistemas de parentesco jíbaro y candoshi proceden quizá de la transformación de una forma única, ya que son dos sistemas empíricamente divergentes pero estructuralmente homogéneos. Igualmente cree que las investigaciones lingüísticas realizadas hasta ahora, por muy provisionales que sean, defienden el parentesco entre estas dos lenguas.

Así pues, mi proyecto de encuesta etnográfica entre los candoshi estaba en parte motivado por la necesidad de llenar una importante laguna en la etnología regional. Ahora bien, este trabajo no recoge los temas citados por



¹² A. C. Taylor utiliza respectivamente los términos intratribal, intertribal e interétnico para expresar las relaciones internas en los grupos achuar, aguaruna, candoshi, huambisa, shapra y shuar, las relaciones entre estos grupos y las relaciones de estos grupos con otros grupos no-jíbaro. Más adelante desarrollaremos esta discusión.

mis predecesores acerca de la índole de las relaciones entre los candoshi y los demás grupos jíbaro¹³. Es un hecho que éstas existen y son reconocidas también por todos los demás pueblos indígenas de la región, aparecen en todos los niveles, y la etnografía de los jíbaro constituye, por consiguiente, una referencia obligada de mi estudio sobre los candoshi. Más que centrarse en un tema, la presente obra quiere recobrar en cierto modo el espíritu de la monografía. En lugar de estudiar una cuestión determinada a propósito de una sociedad, como suelen hacer las etnografías de unos decenios para acá, el hilo de Ariadna del libro es una manera de abordar y distribuir los materiales etnográficos, así como una forma de ponerlos en relación. Desde luego, apenas se citan ámbitos enteros que las monografías solían abordar antes, como las relaciones de los candoshi con el entorno o la sociabilidad doméstica. Otros aspectos como la visión femenina no se abordan suficientemente, debido en este caso a la dificultad para un extranjero de sexo masculino de acceder al mundo de las mujeres. No obstante, se ha buscado deliberadamente una cierta exhaustividad etnográfica.

2. Ver con el corazón

No se puede intentar llevar a buen puerto el proyecto de entender lo que es «ver con el corazón» sin poner entre paréntesis la idea de que la percepción —en este caso «ver»— se compone de dos instancias perfectamente diferenciadas y disociables, a saber, la sensación y la cognición; instancias que deberían, pues, aparecer formuladas en todas las culturas habida cuenta del pretendido carácter «natural» de esta dualidad¹⁴. Luego volveremos sobre el alcance de esta afirmación. Por el momento quiero solo señalar que esta distinción, tan profundamente arraigada en la perspectiva científica, no existe para mis anfitriones. Por otra parte, no son una excepción, sino más bien un

¹³ En el presente trabajo no se aborda directamente este debate. Ya he expresado en otro sitio mis argumentos a favor de una consideración jíbaro de los Candoshi (Surrallés, 1992b; 2000).

¹⁴ La crítica de esta concepción de la percepción no es nueva. Desde sus primeras obras, Merleau-Ponty ha puesto en tela de juicio estas doctrinas de inspiración criticista, como decía entonces, que tratan «la percepción como una operación intelectual por la cual unos datos inextensivos (las “sensaciones”) se ponen en relación y se explican de tal manera que terminan por constituir un universo objetivo. La percepción considerada de este modo es como una ciencia incompleta, es una operación mediata» (1996: 11). Esta postura se mantiene en la *Phénoménologie de la perception* en la que el autor se expresa en términos de intelectualismo más que de criticismo: «El intelectualismo no habla de sentidos porque para él, sensaciones y sentidos sólo aparecen cuando vuelvo al acto concreto de conocimiento para analizarlo» (1945: 251).

ejemplo entre otros tantos; de hecho, se puede creer que es el pensamiento moderno occidental el que constituye una excepción, pensamiento que cree proceder de la emancipación progresiva —histórica e incluso evolutiva— del conocimiento con respecto al ámbito de la sensación. Si la condición de la objetividad en antropología pasa por una hiperobjetividad —una especie de introspección primordial crítica al modo de los psicoanalistas (que tienen que analizarse primero a sí mismos)— para determinar cuáles son los *a priori* que pueden distorsionar la observación, un requisito previo para tratar de entender la visión del mundo de los candoshi es concebir un enfoque teórico que evite esta dualidad, es decir, que acerque el sentir al conocer. La empresa se muestra ciertamente ambiciosa; tengo que aclarar que mi aspiración no es tanto dar unos resultados inmediatos, como proponer algunos elementos para la reflexión. Sin embargo, la antropología contemporánea ofrece pistas de valiosa ayuda para esta tarea, que resumiré en tres puntos: la crítica de la dicotomía naturaleza-cultura, la revisión de la noción de intercambio como dispositivo que instaura esta dicotomía y, por último, la importancia del cuerpo como punto de anclaje del orden social. Me refiero sobre todo al esfuerzo por poner las bases de una antropología no dualista, a fin de dejar de tratar la cultura y la naturaleza física como sustancias autónomas e instancias causales; en resumen, para terminar con la proyección de la visión dicotómica del universo, como paradigma ontológico, en culturas en las que no es aplicable¹⁵. El dualismo sensación-cognición no es en realidad más que un avatar de esta metafísica naturalista binaria, forjada en Occidente con la modernidad. La revisión de la dicotomía naturaleza-cultura es lógicamente paralela a la crítica de la idea de que el intercambio sería el dispositivo que permite la emergencia de la cultura, la condición *sine qua non* de lo social¹⁶. Estas objeciones ignoran, sin embargo, el cuerpo, que permanece inquebrantable ante estos esfuerzos de desconstrucción probablemente sin precedente en la antropología contemporánea. El cuerpo, concebido a partir de una idea de corporeidad que deriva de la noción de persona, parece constituir, en efecto, el dato elemental a partir del cual las diferentes culturas



¹⁵ Para la crítica de la dicotomía naturaleza-cultura, remito a los trabajos de N. Birt-David (1999), Ph. Descola (1992; 1996a; 1996b), T. Ingold (1993; 2000), B. Latour (1991). Ver también la crítica reciente del empleo del concepto de cultura sin más, en los trabajos de L. Abu-Lughob (1991), A. Appadurai (1996), F. Barth (1994), J. Goody (1994), V. Stolcke (1995).

¹⁶ Para la crítica de la teoría del intercambio, remito a los trabajos de M. Godelier (1996), A. Testart (1997) y al título « L'échange en question » del número 154-155 de la revista *L'homme*, en especial al artículo de P. Bonte (2000).

tejen de modo singular la inteligibilidad social, como muestra claramente la etnografía de estos últimos años de todas las áreas culturales¹⁷.

¿Qué relación hay entre los objetivos de mi trabajo y los desarrollos de la antropología actual que acabamos de citar? Un ejercicio de ciencia-ficción que aborde la cuestión desde el punto de vista filogenético puede permitirnos responder. El advenimiento de la vida en sociedad se concibe como un paso de la naturaleza a la cultura, fruto de un primer intercambio de signos entre seres desde el momento en que son humanos. La significación, la cultura, el lenguaje y la sociedad se han constituido al mismo tiempo y de manera complementaria. A partir de este instante, es cuando el conocimiento, es decir, el proceso que permite establecer relaciones entre significantes y significados, ha emprendido lentamente su desarrollo (Lévi-Strauss, 1950: XLVII). La antropología se ha mostrado siempre muy reticente a opinar sobre las condiciones de la génesis de la cultura, dejando a la biología y a la psicología el trabajo de estudiar este cataclismo que ha permitido que el universo, de repente, se convierta en portador de sentido, que la cultura se revele, que surja el conocimiento: en pocas palabras, que ha posibilitado que la cognición se desprenda de la sensación. Cabe, no obstante, preguntarse por qué, antes de producirse esta revolución, algunos individuos de una especie de primates superiores del género *Homo*, animales entre animales pues habitan en un espacio presocial, deciden intercambiar signos para constituir una sociedad, transmutarse en *Homo Sapiens* y emprender el largo camino del conocimiento... ¿Qué razón les impide quedarse en este estado de naturaleza reivindicado, sin embargo, como el paraíso perdido para siempre? ¿No implica ya esta decisión, en sí misma, una elección basada en el conocimiento? Así, la cultura ¿habría aparecido antes incluso de que su nacimiento fuera concebido y postulado? No es éste el lugar de analizar con detalle un problema tan complejo y fundamental. En el marco de esta introducción solo propongo hacer abstracción del paso de la naturaleza a la cultura, para sustituirlo, en una perspectiva heurística, por una especie de *continuum* sin fronteras ontológicas, *continuum* que nos ofrece todo un universo para explorar: el de los requisitos previos para la significación.



¹⁷ La importancia fundamental del cuerpo en la antropología actual es evidente a la vista del lugar que ocupa en la obra de dos de los antropólogos más influyentes de la antropología francesa: M. Godelier (1982) y F. Héritier (1981; 1996) por no salir de esta tradición. Para un comentario del lugar del cuerpo en todos los ámbitos etnográficos, ver el artículo de M. Lock (1993).

Prosigamos en la ciencia ficción, pero dejando a un lado el escenario filogenético de la hominización, para retomar el mismo tema desde el punto de vista de la ontogénesis. Podremos así situarnos en un nivel más profundo que el cognitivo, imaginando la existencia en el estadio que precede a la significación: el plano de la sensibilización. La sensibilización emerge de la nada. Establece un ámbito sin significado, sin categorías, sin discontinuidades y evidentemente, sin sujeto ni objeto, pues la sensación es constitutiva; un ámbito pre-objetivo, como diría Merleau-Ponty (1945: 19). Puesto que el mundo de la sensibilidad no es concebible sin el cuerpo, porque lo propio del cuerpo es precisamente sentir, la percepción que tenemos de las sensaciones es la percepción que tenemos del cuerpo: nuestro organismo está en la base de las representaciones del mundo y de nuestro «yo» que estamos edificando de modo permanente. La sensibilidad, por el marco instaurado por el cuerpo que siente, delimita, por consiguiente, el mundo tal y como lo percibimos. Desde el punto de vista del sujeto que siente, la significación no será nunca un fenómeno terminado y seguirá en continua estructuración. Pues si el universo de la sensibilidad es un requisito previo para la llegada del significado, éste sigue siempre sensibilizado porque la cognición no escapa a la mediación del cuerpo y, por lo tanto, de la sensibilidad; la cognición será así sensibilizada. Así pues, no se trata de infravalorar la aportación del estructuralismo al conocimiento de la razón clasificatoria, ni de perpetuar el dualismo invocando un horizonte sensible junto a lo inteligible. Por el contrario, me propongo asociar la sensación y la cognición tal y como se presentan, sin reducir uno de estos planos al otro.

Mi planteamiento, alejado de todo psicologismo, se opone a los fundamentos y a los métodos de una manera determinada de abordar la cognición, cuyo objeto es esencialmente descubrir las capacidades de representación y de cálculo del pensamiento, y la manera en que se representan estructural y funcionalmente en el cerebro (Pylyshyn, 1983). Por tanto, este trabajo se une a otros esfuerzos de la antropología actual y otros ámbitos de las ciencias humanas para dar «cuerpo» al estudio de las facultades de la mente y de la cultura en general. Frente a una antropología en la que el hombre se reduce al cerebro y éste al cálculo, estos planteamientos alternativos nacen de la necesidad de entender el ámbito irreducible de los afectos y tendrían en común la convicción que una cita de Merleau-Ponty resume magistralmente:

«el sentir que se siente, el ver lo que se ve, no es un pensamiento del ver o del sentir, sino visión, sentimiento, experiencia muda de un sentido mudo» (1964b: 303).

Mi propuesta se opone también a la idea, compartida por algunos trabajos sobre el estudio de los afectos, de que existe una categoría objetiva de unos fenómenos llamados emociones, anclados ya sea en la fisiología o bien en la cultura y, en todo caso, distintos de las actividades intelectivas, tropezando así en el escollo del pensamiento dicotómico naturalista que pretendo evitar. En antropología, cuando se abordan las «emociones», es como si se partiera de la experiencia que uno tiene como sujeto pasional y que, por esta razón, no es necesario definir. A mi me parece por el contrario necesaria una reflexión crítica sobre la validez de la noción de emoción como concepto analítico, así como sobre las influencias teóricas que conlleva para la antropología el estudio de la afectividad (Crapanzano, 1994; Ingold, 2000: 410; Leavitt, 1996; Lutz & Abu-Lughod, 1990; Lyon, 1995; Surrallés, 1998; Tarlow, 2000)¹⁸.

Todos estos aspectos y ciertas consecuencias epistemológicas que se derivan serán abordados de una forma u otra en los capítulos a venir. Las descripciones y los análisis seguirán así un recorrido que irá del corazón, centro de la percepción, hacia el mundo. Pues, decir que lo propio del cuerpo es sentir, en un planteamiento antropológico, exige desvelar la teoría indígena de la percepción descubriendo, en el seno de una cultura u otra, el centro o los centros de la percepción, su eventual inscripción en el cuerpo y, de manera general, su relación con la idea de corporeidad en la noción de persona. Identificar estos centros perceptivos permite evidenciar el umbral entre la interioridad y la exterioridad, y por consiguiente acceder a las ideas culturales sobre los estados internos, lo que yo llamo «los estados de ánimo». Ello permite asimismo articular estas ideas con la noción de objetividad y con los modos de identificación y de relación con el otro, lo que llamo «los estados

¹⁸ Hay que tener en cuenta que, en muchas sociedades, las emociones no aparecen como un campo de fenómenos delimitados y que en la mayoría de las lenguas, no existe un término equivalente al de emoción (Lutz, 1988). Tomemos la monografía sobre los ilongot de Filipinas de M. Rosaldo, que sigue siendo la referencia fundadora de la antropología de las emociones, y la muestra, contra el objetivismo emocional, de que este pueblo no establece ninguna diferencia conceptual entre emoción y razón, pasión y conocimiento en los términos de Rosaldo. Así, *rina* (el corazón) designa, para los ilongot, un órgano físico, pero también el principio de la acción y de la conciencia, así como la sede de la voluntad y de la vitalidad. El corazón es el lugar en el que entran en relación el pensamiento, el sentimiento y el bienestar físico. Es donde se unen los procesos naturales y sociales del desarrollo del ser. El campo semántico de la noción de corazón engloba conceptos asociados a la vida, al alma, al impulso, al pensamiento y al conocimiento (Rosaldo, 1980: 36). Pero el corazón es también la sede de las emociones, en especial del sentimiento llamado *liget*, que se podría traducir por odio, energía o pasión (1980: 29). Los ilongot, al situar la emoción y el conocimiento en el corazón, demuestran que no hacen distinción realmente entre los afectos y el conocimiento; en todo caso, la etnografía de Rosaldo no nos da prueba de esa distinción.

de cosas»¹⁹. Por último, este trabajo quería abrir la vía hacia la comprensión de la teoría cultural de la acción en tanto que interacciones dinámicas entre estas dos instancias, lo que llamo «los estados de hecho». La descripción y el análisis de los estados de ánimo, de los estados de cosas y de los estados de hecho entre los candoshi, así como las relaciones entre estos tres ámbitos constituyen la línea maestra de este libro.

Este recorrido a través de los diferentes aspectos de la noción indígena de percepción, debe hacerse con la ayuda de algunos instrumentos epistemológicos inspirados en la fenomenología de la percepción y en la ecología de la percepción, de los cuales es necesario que precisemos una mínima definición. Percibir algo es en primer lugar percibir una presencia, cualidad de lo sensible por excelencia. Desde el punto de vista de un sujeto sensible, la presencia de algo es, por una parte, una cierta extensión que ocupa y, por otra, una cierta intensidad que irradia. El conjunto de todas las correlaciones posibles entre estos dos aspectos, la intensidad y la extensión, representa la totalidad de las formas percibidas y potencialmente perceptibles. La forma que toma la existencia está determinada, por lo tanto, por la manera en que la extensión y la intensidad definen la relación entre la presencia y la ausencia²⁰.

Una presencia lo es para una entidad sensible, un cuerpo que percibe o un punto de vista que determina dos planos, el mundo exterior y el mundo interior. Este cuerpo que percibe está, pues, dotado de contenidos propios que no son dados de antemano, pues no se trata de una consciencia en el sentido de subjetividad fenomenológica, sino sencillamente de una toma de postura cultural entre lo que es interior y exterior. Estos contenidos, los estados de ánimo, tienen que ser evidenciados por la descripción etnográfica.

●
¹⁹ La noción de estado de cosas encuentra su origen en la fenomenología husserliana para describir una tercera instancia entre el lenguaje y la realidad exterior y escapar a una perspectiva puramente denotativa de esta relación. Si se considera un enunciado que describe un hecho exterior, hay que suponer que la estructura sintáctico-semántica de este enunciado admite un correlato objetivo del hecho expresado lingüísticamente. El problema es que esta estructuración no es de naturaleza física, en el sentido de «objetiva». Pero, aunque expresable lingüísticamente, tampoco es de naturaleza lingüística. Constituye un tercer término fenomenológico real entre expresión y realidad (Petitot-Cocorda, 1985: 39). Señalemos de paso que la noción de estado de cosas está muy próxima a la de cultura, en tanto que objeto de la antropología. Por otra parte, la noción de estado de ánimo se inspira en la propuesta por A. I. Greimas y J. Fontanille (1991: 13-14) que la oponen a la de «estado de cosas». Para estos autores, el estado es primero un «estado de cosas» del mundo que se encuentra transformado por el sujeto, pero es también el «estado de ánimo» del sujeto competente con miras a la acción; frente a los estados de cosas, los estados de ánimo serían, pues, las transformaciones que experimenta el sujeto invadido por el mundo.

²⁰ En lo que respecta a la idea de presencia, de extensión y de intensidad en el marco de una teoría de la significación, ver las obras de J. Fontanille (1995; 1998).

Paralelamente, esta descripción debe dar cuenta del estado de cosas percibidas por el cuerpo. El concepto de *pregnancia* y de su complementario, la *prominencia*, nos ayudará a describir el percibir de este cuerpo sensible. Procedente del vocablo alemán *prägnanz* que debemos a la escuela de la *Gestalttheorie*, la idea de «*pregnancia*» empleada aquí se inspira en el uso que de ella hace la semiótica como formalmente análoga a la noción de sentido. Según este planteamiento, podemos distinguir dos clases de formas percibidas: las formas «*prominentes*» que no son más que discontinuidades que se destacan en un fondo (estímulos sensoriales como un ruido o un foco de luz) y las formas cuya percepción provoca reacciones de gran amplitud en el sujeto que las percibe (como la presencia de una presa, de un predador o de un compañero sexual en la percepción animal), formas que llamamos «*pregnantes*». Las experiencias de Pavlov muestran que una forma prominente puede, unida a una forma *pregnante*, convertirse en una forma *pregnante*. Esta absorción de una forma prominente por una *pregnancia* puede propagarse a través de diferentes prominencias. Se pueden concebir las *pregnancias*, pues, como un fluido en difusión a través del universo de las formas *prominentes*, transformando éstas en formas *pregnantes*²¹.

La idea de *pregnancia* es similar a la idea de *affordance* propuesta por J. J. Gibson (1979), más conocida en antropología gracias sobre todo a los trabajos de T. Ingold (1996; 2000). Sin embargo, me parece que la idea de *affordance* no permite la irrupción de la exterioridad en la interioridad y viceversa, como comporta la noción de *pregnancia*. Puesto que esta noción y el conjunto de la propuesta de Gibson siguen estando, sin embargo, muy próximas de la aquí presentada, ya que nos hemos inspirado también en ella, es conveniente resumirla. Este autor es partidario de una teoría ecológica de la percepción visual: en un entorno caracterizado por una relativa persistencia de objetos y sustancias, pero dinamizado por los acontecimientos, las cosas no se perciben de manera pasiva, sino en función de la importancia que proporcionan al sujeto que percibe. La disponibilidad (*affordance* según la palabra inventada por Gibson derivada del verbo inglés *afford*) de las cosas tal y como se ofrecen a los actores en un entorno pasa a través de la dicotomía sujeto-objeto, ya



²¹ En lo que respecta a las nociones de *pregnancia* y *prominencia*, ver Petitot-Cocorda (1986: 174). Este autor plantea además la hipótesis de que el lenguaje encuentra su origen en una catástrofe generalizada de *pregnancias* de origen biológico. Éstas perderían su poder de propagación confinándose en significaciones estrechamente solidarias de sus referentes. En tanto que *pregnancias* biológicas, solo subsistirían en un estado residual en forma de pulsiones.

que supone un fenómeno a la vez ecológico y de comportamiento, físico y psíquico. Así, el sentido no es una propiedad de las cosas representadas en la conciencia sino que éste se descubre en las acciones mismas, de manera que la información se obtiene solo prestando una atención específica al entorno. Para Gibson el conocimiento está en continuidad con la percepción, postulado para el que este trabajo pretende explorar algunas de sus consecuencias.

Después de esta introducción, abordaré en la primera parte la noción de persona, sus componentes y las relaciones que existen entre éstas y otras consideraciones relativas a los conceptos principales que organizan la existencia, que debe ser entendida en términos de presencia, es decir, de una correlación entre extensión e intensidad. A continuación, me interesaré por el punto de vista, por la función del corazón en la configuración de la persona y sus estados, análisis que permitirá entre otras cosas, señalar la amalgama entre cognición y sensación que hacen los *candoshi* y situar en el corazón la sede de la intencionalidad. Ésta nos llevará, en la segunda parte de este trabajo, a penetrar en el estado de cosas; un recorrido que va de los parámetros fundamentales de la concepción del espacio/tiempo a la morfología social, pasando por los modos de identificación del otro basados en la percepción de una cierta intensidad incorporada, es decir, de una *pregnancia*. En la tercera parte, abordaré la teoría *candoshi* de la acción a partir del análisis de los rituales que acompañan los «actos» por excelencia en esta sociedad, a saber, aquellos relacionados con la vida y la muerte. Por último, analizaré la extensión de esta teoría de la acción a otros ámbitos para mostrar cómo constituye una pragmática general.

PRIMERA PARTE

LOS ESTADOS DE ÁNIMO

Como hemos indicado en la introducción, si bien el corazón es para los candoshi lo que permite ver, también define el universo visible y, *a fortiori*, la posibilidad misma de la existencia, lo que instaura la presencia a partir de la ausencia, lo que es ni más ni menos que lo visible a partir de lo invisible. De este modo, el corazón es sinónimo del mundo puesto que éste es todo lo que se ofrece a la vista. A esto se debe que para decir «alumbrar» o bien «encender» un fuego o una antorcha se emplea la forma verbal *magónamaama* cuya raíz es *magish*, el corazón. Igual que ocurre en las lenguas romances, *magónamaama* expresa también la idea de hacer inteligible, discernir. Como en la teoría llamada del fuego visual de los físicos de la Grecia clásica, para los que el ojo, y no los objetos vistos, era el origen de una emisión específica que permite la visión, el corazón de los candoshi nos permite ver el mundo porque es lo que ilumina a este último. No es la luz la que descubre el mundo, es el corazón al definir la frontera de lo real, de lo posible. Pues, igual que para los físicos griegos, que fueron los primeros en reflexionar sobre la visión y la luz, no se trata de determinar la naturaleza del agente que nos permite ver, sino de saber cómo y por qué se ve. Hay que empezar, pues, por describir el lugar en el que se aloja el centro sensitivo que es el corazón. El primer capítulo presenta los principios que configuran la existencia y los elementos que forman la persona, la cual solo encuentra su unidad por medio del corazón. En el segundo capítulo nos preguntaremos sobre el lugar del corazón en la persona.

Entonces se comprenderá mejor cómo éste está en condiciones, en tanto que punto de vista, de captar el sentido de las cosas así como de responder a los estímulos que el mundo suscita.

Capítulo 1

Presencias

Serían entre las tres y las cuatro de la mañana. Ya se oían caer las gotas de rocío que en la selva es como una lluvia gruesa, señal de que la noche tocaba a su fin. Esta había sido muy fresca, como ocurre a veces cuando soplan los aires frescos del sur durante el invierno austral. La temperatura no era, sin embargo, particularmente baja, pero sí había una gran humedad. Me despertó una primera vez el grito que lanzó Nochamata, jefe de la casa vecina, en su baño matutino en un remanso del río. Este grito, expresión cotidiana del hombre valiente, fue repetido por dos o tres hombres, entre otros por Tsirimpo, el dueño de la casa en la que me alojaba. La reverberación de estos gritos a lo largo del río produjo en mí una sensación extraña, como de estar en otro mundo, sentimiento con el que volví a dormirme. De nuevo me desperté, esta vez por el ruido tranquilizador que hacía Marasho, una de las esposas de mi anfitrión, al encender el hogar: estaba dando «corazón» (*magónamaama*) a la oscuridad, haciendo visible lo que era invisible. Ahora, gracias al resplandor del fuego, estaba en condiciones de distinguir a través del mosquitero, las sombras de mis compañeros.

1. Cómo la vida viene a la presencia

Tsirimpo calienta su desnudez y se depila exponiendo a las llamas primero una cara del muslo, después la otra, a continuación un pie, después el otro... No se ha ido a bañar como su joven sobrino y vecino. El tiempo de hacer

ostentación de su orgullo ha pasado. Aunque por su edad no sea viejo, por su experiencia ya no tiene que demostrar nada a nadie. Y, teniendo en cuenta la temperatura reinante, prefiere permanecer al calor. Marasho calienta varios litros de masato que Tsirimpo bebe sin dificultad a lo largo de la mañana. Oigo los movimientos perezosos de los demás miembros de la gran familia. La segunda esposa, Mikaia, permanece acostada más tiempo que Marasho, su hermana y co-esposa, por ser la última que ha parido; por eso está dispensada de ciertas tareas domésticas de las que se tiene que hacer cargo Marasho. Ya se han levantado varios niños. Observan con mirada indolente los movimientos que hago para doblar mi saco de dormir. Hace varios días que estoy en su casa; pero su sorpresa se renueva cada día. Recibo de manos de Marka, la hija adolescente de Marasho, un tazón de agua caliente para aclararme la boca. A continuación, me dirijo al río para lavarme. El resplandor de la aurora permite ya distinguir los colores de la naturaleza. Hay que bajar una pendiente resbaladiza para llegar al agua pues el nivel ha bajado mucho desde que empezó la estación seca. La bruma recubre el río y envuelve la muralla de vegetación que lo bordea. Pese a su gran caudal, el agua fluye suavemente y en silencio debido al escaso desnivel del terreno.

Hace ya quince días que estoy viviendo en casa de Tsirimpo y todos los días me da la impresión de que repiten metódicamente lo que han hecho la víspera. Sé de antemano lo que va a pasar. Todo ocurre, en efecto, como si cada uno representara un papel inmutable en una obra que se repite sin cesar. Es sobre todo en los gestos, en la expresión de las emociones —contenidas o exageradas—, las actitudes fijas, la posición hierática del cuerpo, donde la monotonía es total. Al volver a la casa, observo de lejos que Tsirimpo abandona el rincón de las mujeres, donde se encuentra el hogar, para instalarse en la parte de la casa reservada a los hombres, esperando mi vuelta. Está sentado en su asiento, con el tronco vertical, los codos pegados al tórax; bebe el masato servido en su cuenco. Su mujer, con otro cuenco en las manos, permanece de pie a su lado mirando en otra dirección. Llena con regularidad el cuenco de su esposo, hasta que éste se lo devuelve dándole a entender que se ha llenado y que ya no quiere más. Sin embargo, unos segundos más tarde, recibe otro cuenco que se va llenando a medida que él lo vacía, y así sucesivamente. Esta escena repetitiva —condensación metafórica de los valores ligados al buen entendimiento conyugal—, es testimonio de una vida cotidiana apacible, en total contraste con la reputación de guerreros impenitentes que los habitantes de San Lorenzo del Maraón atribuyen a los candoshi.

Me acerco a Tsirimpo y le saludo —*táamárímta zoválli*— «¿Cómo estás, hermano?». Él me responde lacónicamente —*táartana zoválli nani*— «Estoy bien, hermano, ven aquí». Las palabras *táamárínta* y *táartana* proceden del verbo *táamaama* que significa a la vez «ser», «vivir» y «permanecer». Así que la respuesta de Tsirimpo se habría podido traducir por «Vivo bien» o «Permanezco bien». Este verbo también puede significar «decir», el de la conversación a media voz que mantienen los miembros de la unidad doméstica para organizar la cotidianidad, necesaria para el buen desarrollo de la vida de cada día. De hecho, la raíz de este verbo *táa-* remite a la idea de vivir realizando las tareas cotidianas necesarias para la supervivencia. Esta raíz está presente en un conjunto de palabras, como «vida» (*táarashi*), en el sentido de vida ordinaria, trabajo (*táaravsha*), mañana (*táarássitonó*), despertarse (*táamamaama*)..., que remiten siempre a la existencia cotidiana, al encadenamiento de las tareas domésticas, en especial a las que conciernen al huerto y que están regidas por la sucesión de los días, de las lunas, de las estaciones..., a una vida casi automática, irreflexiva, profana, en la que la acción es previsible y está más condicionada por las exigencias del medio y por los hechos de la vida que por la voluntad de actuar. El carácter cíclico de esta existencia se hace evidente cuando se mide en años. De hecho, cada año que pasa representa una vida que transcurre pues, para decir «año» se emplea la palabra *sitáaronasi* que deriva directamente de *táarashi*. Así, cuando se enuncia *mish sitáaronas*, se quiere decir «el año pasado» o más exactamente «la vida pasada, la que ha transcurrido con la desaparición de las Pléyades», constelación que marca el paso de los años. *Táamaama* sintetiza muy bien todas las escenas ordinarias de la vida como, por ejemplo, las de una mañana en casa de Tsirimpo. Este verbo significa «ser» pero en el sentido de «ser para el mundo».

Pero para Tsirimpo, existe otra esfera de experiencias existenciales. A diferencia de la anterior de inspiración hortícola, está en relación con la euforia de los momentos pasados en el bosque al acecho y batida de una presa. Se trata del registro del derroche de energía del cazador excitado por la proximidad de su presa, de las hazañas guerreras, de la auto-afirmación individual, de la conquista del prestigio de Gran Hombre. Es también la esfera del ascetismo necesario para la formación personal en busca de la voluntad y de la visión que presagia la victoria sobre el enemigo. Muy próximo en su traducción del verbo *táamaama*, el verbo *vaníntámaama* significa también «ser-estar» pero en un sentido completamente diferente. Se refiere a la vida consciente de sí misma, al dominio de la realidad, a la vida como voluntad de vivir, en resumen, a «ser uno mismo». La raíz de este verbo, *van*, forma un vasto paradigma de palabras con connotaciones positivas que hacen referencia a la vez a lo que es bueno, verdadero

y bello (*vanásiri* y sus derivados) como la potencia pletórica y constructiva de la presencia sobre la ausencia. Así, por ejemplo, las conjunciones *vanilli* y *vanípa*, que sirven respectivamente para preguntar el tamaño y la cantidad de una cosa; el nombre *vanita* que significa «útero» y se emplea a veces para hablar del feto; el pronombre *vaníta* que expresa la presencia de una individualidad. Pero la noción más importante del paradigma es sin duda la de *vani*; expresa un principio muy complejo traducido por los lingüistas del *Summer Institute of Linguistics* por «alma» o «espíritu»¹. Más adelante tendremos oportunidad de volver a esta noción, pero ya desde este momento, podemos avanzar que *vani* es un principio que anima a la persona y que le infunde la voluntad.

En estas primeras horas de la mañana, me ofrecen dos tazones de masato, moderadamente alcoholizado. Veo a Mikaia dar de mamar en su tumbona instalada especialmente cerca del fuego para su período post-parto. Me viene entonces a la mente esta pregunta: si la existencia representa todo esto para mis anfitriones, ¿cómo se crea? Las respuestas no han sido nunca abundantes. Debido quizás a su poca inclinación hacia la hermenéutica de su propia cultura, no han elaborado una teoría explícita de la procreación. Por otra parte, se sienten incomodados cuando se les piden precisiones sobre la sexualidad, el cuerpo y sus sustancias, en especial las que se refieren al cuerpo femenino. Se supone que un hombre tiene que manifestar repugnancia hacia las sustancias femeninas consideradas como fuente de contaminación. Los informadores masculinos, visiblemente molestos, solían responderme que todo eso eran cosas de mujeres y que no podían ni querían abordar esos temas. También las mujeres, por su parte, mostraban la mayor reserva para hablar de esos temas con un extraño. Esta actitud no procede de una falta de conocimiento —el saber y la curiosidad de los que dan prueba a propósito de la anatomía y el comportamiento de los animales lo demuestran bien— sino más bien de un pudor muy puritano que contrasta con la idea de una relación distendida con el cuerpo y de una sexualidad libre, reconocidas en muchas sociedades amazónicas².



¹ Muchos términos que hacen referencia a la noción de persona o a las partes del cuerpo van siempre acompañados del prefijo que corresponde al pronombre posesivo de la tercera persona, *va* -. Este fenómeno ocurre en muchas lenguas. El término *vani* sin este prefijo pasa a ser *kanich* (el sufijo *-ich* es el pronombre para una persona indeterminada), pero prácticamente no se utiliza nunca para nombrar este principio.

² Por otra parte, este pudor, como su corolario, el desinterés mostrado por cosificar culturalmente el proceso físico que desemboca en la formación de un ser humano, lo comparten plenamente los diferentes grupos del conjunto jíbaro (Descola, 1993a: 399-400; Taylor, 1993a).

Si afirman tener un profundo conocimiento de la vida sexual y reproductiva de las principales especies animales —con la excepción de la de la larva *mindubza* (larva del coleóptero *Calandra palmarum*) que no obstante conocen bien pues es su manjar favorito—, no establecen sin embargo una relación de causalidad directa y única entre el acto sexual y la procreación. Desde luego, aceptan que es necesario copular para engendrar y que la menstruación es la señal de que la mujer no está embarazada. Sin embargo, el esperma no es por sí solo, la causa eficiente de la concepción sino más bien el medio por el que la sangre, sustancia que contiene el principio genitor y hereditario, permite el nacimiento y proporciona una identidad al nuevo ser³. Así sería posible reproducir un individuo como por «clonación» a partir de un coágulo sanguíneo (*vanítsova*) que le pertenece. El coágulo sanguíneo sería un átomo del principio vital *vani* en el estado más simple de su materialización y susceptible de desarrollarse en un ser vivo. El discurso mítico nos da una oportunidad de analizar el carácter vehicular del esperma. Con todas las precauciones que una extrapolación de este tipo merece, un fragmento de un mito es muy revelador pues muestra que, en rigor, la sustancia seminal no es necesaria para la concepción de una vida. El mito cuenta la historia de una viuda que se vuelve a casar y descubre que su esposo es en realidad un jaguar. Con la ayuda de su hijo y sus hermanos, decide matarle e impedir una eventual reproducción eliminando todo resto de su sangre. El fragmento se sitúa en el momento en el que los hermanos atacan al jaguar que, en el tiempo mítico, era un hombre.

M₁ *La viuda casada con el jaguar* (fragmento)

Los hermanos llegaron a la casa en silencio para no ser oídos por el jaguar. Después, blandieron sus lanzas y atravesaron al jaguar *tomoz marapamashi* (*Pantera onca*) que lloró y murió, dejando que corriera la sangre en el lugar de su muerte. El hermano mayor decidió que era necesario barrer para que el espíritu maléfico *kaniz* no engendrara un nuevo jaguar con la sangre, que podría un día devorar a los recién nacidos. Los demás estuvieron de acuerdo y, entre todos, limpiaron los coágulos de sangre del suelo, después de lo cual echaron cenizas. Entre tanto, unos niños muy delgados, que tomaban el sol después de haberse bañado en el arroyo, y viendo que la gente estaba allí, distraída, discutiendo, se fueron al sitio donde habían



³ La palabra *vlipasa* (esperma) procede de la palabra *vlipa*, término genérico para designar la descendencia directa. El sentido de *vlipasa* sería así lo que permite tener una descendencia.

matado al jaguar. Miraban, como si buscaran algo. Los adultos, al verlos, exclamaron: «¿Qué estáis haciendo aquí?», y ellos respondieron que no estaban haciendo nada especial, que solo querían conocer el sitio del sacrificio del jaguar. Los adultos los mandaron a su casa. Se fueron a su casa, después volvieron cuando los adultos ya no se preocupaban de ellos. Allí donde el jaguar fue abatido, había en efecto coágulos de sangre que los niños —avispa *zaano*— se llevaron al huerto para reproducir al jaguar. Poco después, con la ayuda de una antorcha para calentar los coágulos, engendraron un nuevo ser tan pequeño como un ratón. Las avispas, cuando eran personas, querían, con el carbón del fuego, reproducir los colores del jaguar en este embrión, y deseaban que se hiciera el más fuerte de todos, e incluso de todos los felinos *tomoz* y de los animales comestibles. Pero cuando las avispas hicieron un primer trazo para reproducir los colores del jaguar, la gente se dio cuenta. Al llegar, exclamaron: «¿Qué hacéis aquí, escondidos?». Tenían el carbón en la mano y la gente se dio cuenta de que estaban engendrando un jaguar (Contado por Sodi, hombre del medio Chuinda, marzo de 1994⁴).

Como la reproducción «por clonación» solo es viable en circunstancias «míticas», son entonces los testículos (*vayari*) los que transforman normalmente los coágulos de sangre en esperma, y el pene (*mzírích*) el que introduce después el esperma en la mujer. Esta analogía entre el esperma y la sangre difiere de otros ejemplos sacados de la historia y la etnografía ya que no se trata de una transformación de la sangre en esperma, sino de un aumento de la densidad de *vanitsova* en el esperma en comparación con la de la sangre. La cocción de la sangre permite este aumento de densidad⁵.

Las relaciones sexuales están en principio reservadas a las parejas establecidas y se dan pocas veces en la casa —o en ese caso únicamente durante la noche—. En general tiene lugar lejos de miradas indiscretas, en refugios de caza o de pesca, en medio del bosque o en la orilla de un riachuelo⁶. Así, cuando una pareja anuncia que se va

⁴ Salvo indicación contraria, todos los mitos y los cantos presentados en este trabajo han sido grabados con los candoshi en la casa del narrador o del cantor, transcritos en la lengua candoshi y traducidos al español gracias a la ayuda de candoshi bilingües.

⁵ De hecho, el término que designa la sangre, *korássi*, tiene una raíz común con términos que están relacionados con el calor, como por ejemplo *koráamaama*, verbo que significa quemar, o bien *koráapa*, que quiere decir fiebre. Es así como el pensamiento candoshi atestigua la cadena asociativa entre la sangre, el calor y el esperma, cadena extendida a través de las culturas más diferentes y más alejadas del planeta (Héritier, 1996: 133-151).

⁶ Copular se dice *ibagartamaama*, aunque también se emplea a menudo el verbo *yágamaama* que significa «sumergirse». En efecto, el conjunto formado por los órganos sexuales femeninos se concibe como una

de pesca, todos saben, menos el etnólogo, que no es adecuado pedir acompañarles. En los matrimonios polígamos, es beneficioso para la armonía de la familia que el marido mantenga un equilibrio en sus elecciones amorosas. Además, no puede tener relaciones sexuales con dos co-esposas en el mismo día sin purificar su cuerpo por medio del baño. Incluso si eso ocurre, los hombres deben evitar los contactos extraconyugales si no quieren exponerse a todo tipo de contaminaciones. Aunque estén mal vistas, las aventuras de los hombres casados no están penalizadas socialmente.

Si la mujer es una joven soltera, puede eventualmente tener relaciones amorosas pre-matrimoniales, pero éstas son siempre clandestinas. En estas condiciones, el juego de la seducción está regido por todo un sistema de signos de una gran sutileza ya que no es posible más que en las visitas y, por lo tanto, bajo la vigilancia de los padres: rozar el dedo del futuro amante al servirle un tazón de masato sin que se entere el padre, lanzar una mirada fugitiva pero suficientemente explícita, hacer un gesto de coquetería discreto... El joven responde tocando melodías con la flauta, en la puesta de sol, cuando cantan los tucanes, pájaros que simbolizan el amor. A menudo se necesita la participación de un intermediario para conseguir una cita, que siempre tiene lugar en la selva cercana. Gracias al cómplice, la muchacha envía al muchacho un cabello en señal de acuerdo para participar en esta aventura. Las escapadas son breves y en general permiten relaciones sexuales desde el primer encuentro. Los primeros compañeros de las jóvenes solteras pueden ser parientes con los cuales una alianza sería incestuosa. La desconfianza hacia personas extrañas al grupo local, y por lo tanto con hombres «casaderos», es demasiado grande para que sea posible una situación de este tipo. En efecto, cuando una familia recibe la visita de no-parientes, las jóvenes son confinadas en la parte de la casa reservada a las mujeres o bien se retiran a los cultivos. Si los visitantes están acompañados por muchachas, éstas se quedan en la piragua esperando el regreso de sus mayores. Esto ocurre incluso a los jóvenes adolescentes masculinos que, por timidez, prefieren evitar todo contacto con desconocidos⁷.

● especie de bolsa que contiene el líquido amniótico (*ókósana*) y la placenta (*págo*) en el útero (*vaníta*) en el que el hombre se sumerge en la penetración sexual. Del sexo femenino, los candoshi designan igualmente los labios vaginales, *kóko*, literalmente boca o discurso, el meato urinario, *shosho* y el clitoris, *shipa*. Según los candoshi, es justo al final de la regla cuando hay que copular para engendrar. En todo caso, la cópula no se produce nunca durante las reglas pues éstas son el paradigma de la impureza. El verbo *mántsamaama* significa menstruar pero también deshacer, aniquilar. Perteneció al conjunto de palabras —cuyo radical es *mánts*— que expresan lo negativo como *mántsiri* (feo, malo y falso) o *mántsamo* (no comestible). El radical *mánts*- es en cierto modo el antónimo del radical *van*. Si este último expresa la idea de generación, la raíz *mánts* sugiere en cambio una noción vaga de entropía y, más particularmente, de degeneración orgánica.

⁷ Hay que añadir que las jóvenes reciben una educación que fomenta el temor hacia los extraños. Así las madres candoshi poseen un repertorio de relatos en los que el argumento es siempre el mismo.

Si la joven soltera corre el riesgo de recibir una severa reprimenda de sus padres cuando se descubre su aventura, una mujer casada y su amante corren peligro de muerte si son culpables de adulterio (*impogarith*). Aunque estos casos son raros, se cuentan muchas historias de homicidios con el fin de disuadir a los eventuales interesados. Para evitar problemas, se supone que un padre tiene que avisar a sus hijos de que no mantengan nunca relaciones con mujeres casadas. Incluso es difícil vengar el homicidio de un pariente sorprendido *in flagrante* por ser tan legítima esta condena del adulterio. Esto no tiene nada de raro en una sociedad en la que el hombre ejerce un control muy estricto en la sexualidad femenina. Incluso encontramos indicios de excisión femenina en la mitología, pero no hemos podido comprobar si esta práctica continúa hoy.

El control masculino de la sexualidad femenina no impide que el cuerpo de la mujer sea considerado como un receptáculo en el que va a tener lugar la transformación en un feto del *vanítsova* contenido en el espermatozoide. Así, concebir un hijo se dice *ipáamaama*, verbo que significa también urdir, es decir, preparar la cadena reuniendo los hilos en manojo y poniéndolos tirantes antes de tejer. El sentido de la polisemia de este término está claro: el semen masculino ofrece la base a partir de la cual el cuerpo de la mujer empieza a tejer el nuevo ser. No obstante, la esterilidad (*miipshi*) se atribuya casi siempre a las mujeres, aunque existen sospechas de que haya hombres estériles pues se dice que solo eyaculan orina⁸.

Si bien el discurso candoshi no posee una teoría muy elaborada de la concepción, en cambio se preocupa un poco más del nacimiento. Considerado como un momento extremadamente delicado debido al riesgo que corren tanto la

Es la historia de una joven que se deja penetrar por una lombriz mientras toma un baño en el río. A consecuencia de esta relación sexual queda embarazada y engendra un ser mitad humano/mitad lombriz, lo que le acarrea graves inconvenientes. Estas historias aluden indirectamente a una práctica todavía en vigor entre los candoshi: el infanticidio de los «hijos del viento», es decir, de los hijos que son fruto de una aventura pre-conyugal.

⁸ La existencia de la esterilidad masculina sigue siendo muy hipotética, como por otra parte suele ser norma en otras sociedades (Héritier, 1996: 95-100). Además las mujeres disponen de métodos para provocar voluntariamente su infertilidad con el fin de espaciar los nacimientos. Cultivan cerca de la casa diversas plantas de uso medicinal cuyo nombre genérico es *piripiri* (lo más corriente es que sean gramíneas), de las que dos sirven para regular la concepción. El *piripiri miipshispani* es una planta anticonceptiva cuyo jugo se ingiere cinco días después del parto en un tazón que hay que guardar al revés. Si la mujer desea tener hijos de nuevo tiene que beber durante la menstruación el jugo de *piripiri viparizpani* con el mismo tazón que, esta vez, se mantiene al derecho. Tiene que repetir la operación en cada menstruación hasta quedar embarazada. Poner un recipiente al revés para marcar la no-receptividad no es un gesto exclusivo de la anticoncepción. Si las grandes tinajas que contienen normalmente masato se vuelven, eso indica al visitante eventual que la familia no quiere o no puede recibirle. Igualmente, una vez que se termina el masato preparado en honor del invitado, el orificio de estas tinajas se orienta hacia el destino tomado por el visitante en señal de amabilidad y hospitalidad renovadas.

parturienta como el niño, el parto está rodeado de toda clase de precauciones y se suele reclamar la presencia de un curandero. El parto⁹, *tasipko* en lengua candoshi, siempre tiene lugar en el huerto, en un sitio alejado de la casa y previamente dispuesto para la ocasión. Las mujeres afirman tener vergüenza de parir en la casa, sobre todo si hay visitantes. En cualquier caso, están sirviendo masato hasta el momento en que sienten los primeros dolores, entonces desaparecen muy discretamente y sin avisar. La futura madre se aísla con su hija mayor o, si no es posible, con su madre o su hermana, pero nunca con una mujer afín. Primero, trata de expulsar el feto sin ayuda de nadie. En caso de dificultades, dispone de una instalación de madera constituida por una barra horizontal situada a media altura, con la cual puede hacer presión sobre la parte superior externa del útero. Si sigue sin poder expulsar el feto, pide ayuda a su marido, que la sujeta por detrás para apretarle el abdomen con los brazos. Si no da resultado, hay que recurrir a los poderes chamánicos.

Una vez que el niño está en el mundo, se asigna la tarea de seccionar el cordón umbilical (*moza*) a un hombre o a una mujer, en general según el sexo del recién nacido. Este ritual, que se repite más o menos en toda la Amazonía, también en poblaciones mestizas, establece una relación de padrinzago entre la persona que ha cortado el cordón umbilical y el recién nacido, pero sobre todo una relación de amistad ceremonial entre padres y padrinos. Esta institución, muy extendida en la región, permite no solo consagrar los vínculos entre los mismos candoshi, sino sobre todo establecer redes de solidaridad con personas exteriores a su sociedad. El término para dirigirse entre padres y padrinos o para referirse a ellos es *kumpa* si la persona en cuestión es de sexo masculino, y *koma* si es de sexo femenino. Estos dos términos proceden de las palabras españolas «compadre» y «comadre».

Una vez que la placenta ha sido enterrada *in situ*, la mujer que acaba de parir se lava con agua caliente, se viste con ropa limpia y vuelve a casa para empezar un largo período de convalecencia. En la casa, abandona la gran tumbona (*tdaramzi*) que habitualmente comparte con su esposo para instalarse en una cama dispuesta en la proximidad del fuego; en ella permanece unos tres meses, siempre cerca del calor. El aislamiento al que se confina a la mujer durante el período *post-partum*, sobre todo hacia su esposo, se explica por el hecho de que es susceptible de contaminar (*yágonishi*). Durante este período, las relaciones sexuales están prohibidas para ella y sus actividades domésticas se reducen sensiblemente, en

⁹ En cuanto al parto, los aguaruna tienen prácticas similares desde todos los puntos de vista (Brown, 1984: 182-186).

particular el cuidado del huerto. En estas circunstancias, es indispensable la ayuda de las co-esposas, las hermanas o las hijas. Dada la vulnerabilidad del lactante y la debilidad de la madre por la pérdida de sangre durante el parto, esta última no debe intervenir de ninguna manera en la recogida de la mandioca pues es una tarea considerada particularmente peligrosa. En efecto, las mujeres candoshi creen que las plantas de mandioca tienen el poder de chupar la sangre de los humanos. Para evitar este peligro, tienen que pintarse la cara en el momento de ir a trabajar al huerto para que las plantas las «reconozcan»¹⁰. En cambio, no pesa ningún peligro ni ninguna prohibición sobre la elaboración del masato, tarea que la mujer retoma un día después del parto. La madre no ofrece leche materna (*míimi*) al lactante hasta al día siguiente del parto y a partir de ahí durante dos años aproximadamente.

El niño pertenece al padre, o en caso de fallecimiento de éste, al hermano del padre. *Nsiri*, palabra que se puede traducir por «poder sobre algo» o «posesión», es el término empleado por los padres para hablar de la relación de sujeción que mantienen con sus descendientes de ambos sexos, incluidos los sobrinos de los que tienen la tutela. Cuando se intercambian los hijos en el marco de una transacción matrimonial, el padre o bien el tío dicen que estos jóvenes han escapado a «su poder». En cambio, la madre de estos niños no dice nunca que sus hijos están en su posesión, incluso aunque el padre haya muerto. A falta de linaje, de patrimonio, de título a transmitir, las representaciones locales relativas a la concepción y al engendramiento solo tienen que afirmar la preeminencia masculina sobre el producto de la fecundidad y ésta es la razón de que, a diferencia de muchas sociedades en el mundo, sean apenas formuladas.

En efecto, ni la concepción ni el nacimiento parecen preocupar apenas a los candoshi. Ahora bien, cabría extrañarse si la constitución de un nuevo ser humano estuviera considerada como acabada en el momento de su nacimiento biológico. Pero en realidad, este momento no representa exactamente más que un momento en un proceso que no empieza ni termina con el nacimiento. Para mis anfitriones, igual que para los demás jíbaro, la procreación no se basa en un vínculo sustantivo entre padres e hijos. No es únicamente la transmisión de

●
¹⁰ Los achuar, más explícitos a propósito de la magia de los huertos, pueden ayudarnos a entender semejante temor hacia este cultígeno. Para ellos, la mandioca tiene en efecto la fama de chupar la sangre de los humanos, y muy especialmente la de los lactantes. Igualmente, creen que la cantidad de sangre que posee un individuo es limitada y no se puede renovar. Así, cada punción es un paso hacia la anemia (*putumar* en lengua achuar) que al final conduce a la muerte. Los huertos son, pues, para los achuar un sitio peligroso pese a su apariencia tranquila (Descola, 1986: 253). Este temor existe también entre los candoshi.

sustancias cargadas con los principios de la identidad lo que define la filiación, por consiguiente algo que estaría ya adquirido en el momento de la concepción, sino la relación de crianza que se establece entre un padre y un hijo, y el recuerdo de esta relación. Más que una marca de nacimiento, la paternidad es una disposición relacional acumulativa y compartida, como en muchas sociedades amazónicas (Gow, 1991; Taylor, 1996; 2000). La onomástica es sin duda la institución que ilustra de la forma más evidente esta ideología.

Con miras a favorecer una disposición anímica manifestada desde sus primeros balbuceos, un niño pequeño recibe en primer lugar un nombre (*soora*). El nombre es elegido por la madre, a menudo en recuerdo de un abuelo del niño, por parte paterna o materna. Así se rinde homenaje a un pariente especialmente apreciado por las buenas relaciones que ha podido mantener con la familia y, sobre todo, por sus cualidades personales que se pretende transmitir al niño. En el abanico de los nombres posibles, la madre escoge un nombre cuyo significado está relacionado con el temperamento o la fisonomía del niño. Por ejemplo, el nombre masculino Tariri, muy corriente, se les pone a los niños que tienen los labios muy finos, pues designa el pez *Hoplerythrinus unitaeniatus* que parece tener el mismo rasgo anatómico. Kadashi, nombre masculino también muy corriente, se suele poner a niños introvertidos, pues se relaciona con un pez que reclusa en lugar de saltar cuando siente los efectos de la asfixia producida por el piscicida empleado en una pesca con veneno vegetal¹¹. Si un niño orina mucho, se arriesga a que le llamen Visa, nombre masculino que deriva de *Ibischi* (*Dendrobates* sp.), una rana que excreta una gran cantidad de líquido cuando es capturada. El vuelo desordenado de la libélula *vanika* (*Libellula* sp.) ha inspirado un nombre femenino que se da a las niñas sonrientes. En cambio *akóstina*, un insecto no identificado que protege su nido de manera muy agresiva, y cuyas picaduras producen fiebre, se pone a las niñas irascibles.

Todos los nombres se asocian a actitudes del carácter aunque desde el punto de vista etimológico, sean poco numerosos los que significan directamente una disposición del temperamento. La mayoría designan, ya sea un elemento de la naturaleza, ya sea un nombre tomado de las etnias vecinas. La mayor parte de los nombres candoshi son de hecho nombres de diferentes especies de animales. Los nombres masculinos son en su mayoría términos que denominan especies de peces. La proporción de este tipo de nombres es tan importante en la onomástica

¹¹ De hecho, *kadashi* es un nombre genérico que se da a tres especies de peces de la familia *Cichlidae*: *kadashi kollomi* (*Ciprinus nigris*), *kadashi masorashi* (*Heros appendiculatus*) y *kadashi tarikamashi* (*Satanoperca jurupari*).

masculina que los hombres bromean diciendo que tienen nombres de peces. Encontramos también en menor medida nombres de diferentes especies de pájaros. En cuanto a la onomástica femenina, es abundante en especies de pájaros, pero con una mayoría de nombres de insectos. Hay también nombres como el frijol (*míika*) o la lima de piedra (*patóbchi*). Es importante señalar que se evitan cuidadosamente los nombres de las especies animales a las que se atribuye la posesión de *vani*. Esta inhibición, sin embargo, no afecta a la onomástica canina, que comprende varios nombres cuyo significado alude a especies consideradas poseedoras de alma e incluso una alma «grande». Así, los nombres de perros Isari y Kovítsama designan respectivamente a la anaconda (*Eunectes murinus*) y al puma (*Felis concolor*).

El nombre elegido para el niño es refrendado socialmente por un ritual llamado *yásamamaama*¹². Consiste en soplar en los oídos del niño toda una letanía de recomendaciones morales exhortando a respetar a su madre y a obedecer sus órdenes. El ritual es dirigido por una mujer mayor conocida por su resistencia y diligencia, y elegida por la madre del niño entre sus parientes. Sólo cuando el niño empieza a mostrar características psicofísicas particulares y empieza a hablar, está preparado para recibir el nombre. La edad del niño en el momento de ser sometido al rito es, pues, muy variable. Este ritual también se lleva a cabo cuando hay que dar nombre a un perro doméstico, la única especie que recibe nombres (aparte de la humana). Como para los humanos, su amo le sopla encantamientos en el hueco de la oreja asignándole un nombre. Este ritual termina ofreciendo al animal el hígado de un pecarí de collar (*Tayassu tajacu*), recién abatido, para que sea buen cazador.

A lo largo de su vida, los perros pueden recibir hasta dos nombres mientras que los humanos pueden recibir hasta cuatro. Cada nombre corresponde a una esfera de interacción social determinada. A menudo un individuo posee un nombre de uso doméstico y otro para las relaciones intercomunitarias. Actualmente, es frecuente tener un nombre tomado de la onomástica española para facilitar las relaciones con el mundo mestizo. No obstante, esta práctica de multiplicación de los nombres, según la esfera social de que se trate, es despreciada por algunos candoshi que la consideran como un signo de debilidad. Se supone que un hombre de fuerte personalidad tiene un solo nombre, conocido hasta los confines de la región.



¹² Este término se compone de la raíz *yása*, que sugiere la idea de asimilación de los conocimientos —con frecuencia en relación con el aprendizaje de los encantamientos mágicos— y del sufijo *ma* que remite a la idea de persistencia. Así, *yásamamaama* se puede traducir por «soplar en el espíritu de alguien conocimientos que deben permanecer mucho tiempo».

El nombre no es, pues, un atributo banal. Por este motivo se asocian a su uso muchas precauciones. Entre los candoshi, como en la mayor parte de las sociedades amazónicas¹³, el uso de los nombres está sujeto a una cierta prudencia. En general, los términos de parentesco prevalecen, sobre todo para dirigirse a una persona. Fuera de las relaciones desprovistas de intención política, en las relaciones en las que el afecto prima sobre el respeto, no se emplea el nombre para llamar a una persona. La joven casada llama a veces a su padre por su nombre en señal de confianza y de proximidad, algo a lo que nunca se atrevería antes del matrimonio. A la inversa, los padres se dirigen a sus hijos por su nombre hasta la adolescencia, después abandonan esta costumbre cuando llega el momento de las primeras negociaciones matrimoniales.

Como no es costumbre pronunciar el propio nombre, no es conveniente preguntar a una persona cómo se llama. Si se quiere saber el nombre de alguien, hay que preguntárselo a otra persona, mejor si el interesado no está presente. Esta pregunta *Chaksa sorish?*, «¿cómo se llama?», es sin embargo bastante corriente en las conversaciones. Por otra parte, no parece existir ninguna prohibición respecto a la mención del nombre de los muertos, mientras que sí está documentada en otras sociedades amazónicas. Solo hay que añadir el sufijo *rini* al final del nombre del difunto al que uno se refiere. Así, el nombre masculino Masho —que significa el pájaro *Mitu tomentosa*—, o el nombre femenino Llómira —que designa el murciélago *Uroderma bilobatum*—, se convierten respectivamente en *Mashorini* y *Llómimirini* cuando se habla de personas muertas o desaparecidas¹⁴.

El uso de nombres diferentes según las circunstancias demuestra que conservan formas de intencionalidad, es decir, prototipos de presencias determinadas. Su transmisión a través de las generaciones permite así legar algunos caracteres de la personalidad desarrollados por sus portadores a lo largo de su vida. En efecto, los nombres son portadores de cualidades que se trata de transmitir o evitar. Este capital de cualidades inherentes al nombre aumenta o disminuye según la «dignidad» de las diferentes biografías que se le asocian. Incluso puede ocurrir que un nombre reciba el anatema por una comunidad debido a la mala reputación de una persona. Por ejemplo, los habitantes del medio Chapuli evitan el nombre



¹³ Aunque hay excepciones, como entre los matis para los que existe mayor libertad en el uso de la onomástica (Erikson, 1993).

¹⁴ Incluso cuando subsiste una duda sobre la muerte real de una persona, se emplea el sufijo mencionado en caso de ausencia prolongada. Este uso concuerda con la idea candoshi de la muerte, percibida más como una desaparición progresiva que como una ruptura. Más adelante volveremos sobre esta cuestión. Este sufijo se utiliza de la misma manera con los términos de parentesco.

femenino Chiaso —que designa también el tallo que sirve para confeccionar las flautas— porque está asociado a la historia de una mujer transformada en hombre¹⁵. Esta historia legendaria, que tiende a cristalizarse en mito, cuenta que existía una mujer que vivía al lado del río Pushaga —afluente del Morona, en el corazón del territorio de los shapra—, que se vestía como los hombres, llevaba una corona de plumas y bebía el masato que preparaba su madre en el espacio masculino de la casa. Los hombres la respetaban pues Chiaso iba armada con una lanza que usaba sin dudar en caso de necesidad.

La notoriedad de las actitudes asociadas a la homonimia en la onomástica ilustra claramente la idea de que los nombres son depósitos de formas de personalidad que condicionan, no solamente la constitución del nombrado, sino también la percepción social que se tiene de él. Cuando un hombre o una mujer quieren llamar a un homónimo, utilizan el término *apoochiri* o *apoochi*. Este término, empleado tanto para dirigirse como para referirse al tocayo, sustituye en todos los casos al nombre personal y al término de parentesco. La actitud entre individuos relacionados por la homonimia es de franca broma, aunque su parentesco sea lejano o inexistente. El encuentro entre dos *apoochi* es la ocasión de una pequeña celebración alegre en la que el masato debe correr a raudales. A los *apoochi* también les gusta compartir la misma piragua cuando hay que distribuir a los pasajeros al empezar un viaje. Las bromas y burlas abundan y ayudan a afrontar en común todas las dificultades del trayecto. Sin embargo, esta actitud no implica ningún vínculo de solidaridad en los asuntos importantes. La desconfianza habitual que siente un candoshi cuando se encuentra entre enemigos potenciales no desaparece con su *apoochi*, incluso aunque el tono de la conversación sea distendido. Al contrario, el *apoochi*, enemigo no declarado, aprovecha la situación particular que le confiere la homonimia para obtener informaciones en su propio interés. La fuerza que impulsa una forma de ser de la que el nombre personal es portador se manifiesta claramente en la facultad de llamar por el término de parentesco de un pariente próximo a alguien que lleva el mismo nombre que éste. De manera que una madre llamará *vipa*, «hijo mío», a alguien cuyo nombre es idéntico al de su vástago. El nombre es portador de una fuerza tal en la constitución de la persona, que las individualidades forjadas por el parentesco se confunden y se hacen, en cierta medida, intercambiables cuando dos individuos tienen el mismo nombre.



74 | ¹⁵ Sin embargo, este nombre se emplea en otras partes del territorio candoshi. Incluso está extendido entre los shapra a pesar de todo.

Transmitido supuestamente a través de las generaciones, de abuelos a nietos y de abuelas a nietas, puesto por los mayores a los niños cuando éstos últimos revelan su temperamento e inspirado por el notable conocimiento candoshi de la etología animal, el nombre designa, pues, formas de presencia forjadas por la ancestralidad. El nombre es el signo de un principio de descendencia a partir del cual el niño empieza su desarrollo físico y social, alimenta su existencia y su propia procreación. Estas formas de presencia transgeneracionales, que desarrollan primero la ontogénesis y después la biografía de la persona en una continuidad total, se transmiten a la descendencia en forma de patronímicos, entre otras instituciones, para asegurar su propio desarrollo. La cuestión que hay que abordar ahora es en qué y como se pueden concretar estas formas de presencia, que constituyen la existencia para los candoshi, en el mundo.

2. El cuerpo en general

Aquella mañana, entre las ocho y las nueve, Tsirimpo toma su hacha y su fusil y me invita a acompañarlo. Con dos de sus hijos y un yerno salimos para una jornada de trabajo en el bosque. Hoy no cazaremos. Tsirimpo ha vendido a Juan Reategui, un pequeño empresario de Iquitos, una decena de árboles que ha talado y cortado en forma de grandes cilindros. Tsirimpo y los suyos tienen que moverlos hasta el río y ponerlos en un lugar accesible al viejo barco de Reategui. Por mi parte, tengo que tomar las medidas volumétricas y hacer el cálculo del precio aplicando una fórmula matemática sencilla, pero demasiado complicada para Tsirimpo. Y, desde luego, Reategui, hombre muy astuto y experimentado en el comercio con los indígenas, no deja escapar una ocasión para aumentar sus ganancias. El trabajo es penoso si se tiene en cuenta el tamaño de las piezas (tres metros de largo por un metro y medio de diámetro). Hay que hacerlas rodar por el suelo o arrastrarlas por arroyuelos, lo que requiere un esfuerzo físico muy grande. Pero me doy cuenta de que Tsirimpo y los suyos evitan mostrarse delante de mí en pleno esfuerzo, por lo que permanezco un poco alejado para no estorbar el avance del trabajo y sigo midiendo la madera. En cuanto me acerco a ellos, de repente, dejan de arrastrar y simulan trabajar. ¿A qué responde esta actitud? ¿Por qué esconder así el trabajo físico? ¿Por qué ocultar la expresión del esfuerzo? ¿Se trata de no poner en peligro la frágil consistencia del cuerpo?

Creo, en efecto, que la idea de una fragilidad categorial del cuerpo en el orden conceptual es el origen de la relación de prudencia que mis anfitriones mantienen con su propio físico. Esta vigilancia tiende a aumentar con la edad, afectando de forma especial al género masculino. Así, los recién nacidos permanecen siempre

atados a su madre, envueltos en una tela que puede servir también de hamaca. Desde que empiezan a andar, y sobre todo cuando la madre tiene otro bebé, los pequeños tienen que aprender a vivir con más autonomía. Los comportamientos afectuosos que conllevan contactos físicos son excepcionales. Solamente los niños más pequeños de la familia son objeto en público de caricias por parte de su progenitor. Cuando superan la edad de cinco años aproximadamente, son tratados más bien con rigor, sobre todo por su padre. Lo mismo ocurre entre hombres y mujeres, que no exteriorizan apenas su afecto, excepto quizá las parejas jóvenes de enamorados.

Las niñas son más solicitadas para las tareas domésticas que los niños. Ayudan a su madre con diligencia yendo a buscar agua, transportando a los bebés o cuidando de éstos. Es asombroso ver a las niñas cargando con los bebés, que pesan aproximadamente un tercio del peso de éstas, durante varias horas sin cansarse. En cambio, los chicos permanecen más bien ociosos, juegan con pequeñas cerbatanas reservadas al aprendizaje de la caza o se entretienen con un juguete artesanal. A veces acompañan a su padre al bosque para aprender a conocer las técnicas de subsistencia.

Al llegar a la pubertad, las jóvenes, que hasta ese momento eran alegres y despabiladas, cambian de actitud: sus gestos se hacen contenidos, sus miradas inexpresivas o incluso serias, las manos, cerradas cuando están en presencia de extraños. Los muchachos, por el contrario, tienen que superar su timidez. Su preocupación esencial consiste en romper con una tendencia a la introversión, a la desconfianza hacia los extraños al grupo local, fomentada por sus padres y que los ha marcado durante toda su infancia y primera adolescencia. Para casarse y más tarde forjarse eventualmente una personalidad significativa, tienen que establecer relaciones intercomunitarias fluidas y esto pasa por el dominio del arte de la oratoria y una gesticulación más explícita. Ahora bien, esta evolución tiene lugar con cuidado de no sobrepasar nunca ciertos límites muy estrictos que protegen la consistencia del cuerpo. Así, también entre los hombres adultos, se guardan las distancias y las formalidades. Solamente cuando están ebrios se abrazan, lloran o se pegan. Pero incluso las riñas que tienen lugar cuando beben son muy formales. No se pelean nunca de cualquier manera, como hacen los mestizos. Por otra parte, a los candoshi les horroriza la manera repugnante y desordenada que tienen sus vecinos hispanohablantes de solventar sus diferencias cuando están borrachos, a puñetazos o incluso con el machete. De manera más próxima a los combates de las artes marciales orientales, como el judo o la lucha japonesa sumo, que a una pelea vulgar, prefieren luchar cara a cara agarrándose mutuamente por la nuca. Se trata de intentar torcer el cuello del adversario pero

esto es imposible según los protagonistas. El resultado es que nunca hay heridos de verdad y al día siguiente nadie tiene nada que lamentar. La vida del hombre adulto es un equilibrio delicado entre moderación y furor, equilibrio que las múltiples prohibiciones, que, se supone, protegen una identidad somática de débil consistencia, permiten respetar.

Para profundizar en las ideas sobre la fragilidad del cuerpo es necesario abordar una noción fundamental de la corporeidad candoshi: la noción de *vanótsi*. Una primera traducción de *vanótsi* podría ser «cuerpo», en tanto que entidad material. La connotación estrictamente física de esta palabra aparece claramente cuando se emplea para designar la carne. Se dice *vanótsi shrántina* «quiero carne» para expresar el deseo de comer carne comestible. Así pues, este término se emplea para referirse tanto al cuerpo humano como al cuerpo de los animales —incluido el de los insectos—. En rigor se puede establecer una distinción adjetivando el nombre: así, el «cuerpo humano» es *ptots vanótsi* mientras que «cuerpo animal» pasa a ser *zamia vanótsi*. Pero esta distinción se hace únicamente en el contexto especial de las discusiones abstractas que se mantienen con el etnólogo. En efecto, hay que señalar que *zamia* no se puede emplear para designar un animal vivo; en la lengua candoshi no existe una categoría supra-genérica de este tipo. La palabra *zami* hace referencia más bien al cuerpo del animal abatido y, en este sentido, puede traducirse más exactamente por «presa». Por consiguiente, decir *zamia vanótsi* es una especie de redundancia.

La constatación de que no existe un término específico para designar al reino animal en el léxico nos lleva al corazón del problema de la condición del cuerpo. Digamos de entrada que entre los candoshi parece primar la idea de que el cuerpo es la sustancia en desarrollo. La noción de *vanótsi* no se refiere al cuerpo en tanto que organismo autónomo, sino a la dinámica de la materia. Remite más bien al objeto del desarrollo de un organismo¹⁶. Para el pensamiento candoshi hay un substrato potencial y universal permanente, siempre igual a sí mismo pese al cambio sustancial: este cambio es un proceso llamado *vanótsi*. Así la corporeidad no se limita a las formas de vida orgánicas. Toda dinámica es, en efecto, corporal y ninguna corporeidad concreta, la de los humanos en este caso, podría ser

¹⁶ De donde quizá proceda el parecido léxico con la palabra *vanóosi* que significa «fruto» o «corazón de palmera» (a partir del cual crecen las palmas), pues las dos nociones expresan la realización de un proceso autogenerado que marca la victoria de la presencia sobre la ausencia. La similitud terminológica entre estas dos palabras está atestiguada en otros sitios. Por ejemplo, en la cultura de los antiguos náhuatl donde el término empleado con más frecuencia para referirse al cuerpo en su conjunto, *tonacayo*, designa también los frutos de la tierra y especialmente el maíz (López Austin, 1989: 172).

tomada como código para descifrar la inteligibilidad de la realidad circundante. Esto produce una comunidad sustancial de toda la materia, a consecuencia de la cual los límites categoriales entre los seres se debilitan considerablemente. La diferencia de los cuerpos entre las especies no implica una diferencia de naturaleza irremediable. Los organismos de un humano y de un pecarí, por ejemplo, son idénticos. Si bien distinguen a las especies y les dan nombre, el sistema categorial no se basa en las diferencias morfológicas de sus organismos, aunque éstas se tengan en cuenta. Las diferencias entre las especies tienen más que ver con el comportamiento de cada una, con su etología; diría incluso con su psicología, pues aquí la división en especies expresa diferencias de intencionalidad, es decir de formas de ir hacia el mundo. En cambio, las limitaciones que la fisiología impone al comportamiento de cada una no se toman en consideración. Se podría decir que es el uso que cada especie hace de su cuerpo lo que organiza su morfología y que este uso está en función del temperamento atribuido a cada especie. Si la lengua candoshi no posee términos para designar los grandes reinos de la vida, es, desde luego, porque no son pertinentes para ordenar una realidad global en la cual estas categorías no se toman en consideración.

La indiferencia hacia las distinciones fisiológicas entre especies, corriente por otra parte en todo el continente¹⁷, implica poder ofrecer una descripción general y única del cuerpo aplicable a toda forma considerada como somática. Un breve examen de la inmensa nomenclatura de los términos corporales puede permitir afirmar esta idea de que existe un mismo cuerpo en todas partes, más allá del cuerpo humano y de las formas de vida animal próximas a la de los humanos. En efecto, la lengua candoshi dispone de términos para nombrar hasta con todo lujo de detalles las partes y los órganos del hombre y de todas las especies animales y vegetales. Por ejemplo, para describir exclusivamente la anatomía humana, se han contado unos trescientos términos, designando las partes más sutiles del organismo. Lejos de ser un saber reservado a algunos especialistas, este rico corpus léxico es conocido por todos. Todos los adultos son capaces de enumerar con una facilidad pasmosa las diferentes partes de la morfología externa o interna de cualquier especie animal. Un hombre joven puede proporcionar sin vacilar veintisiete términos en otros tantos segundos, propios de la morfología externa de un insecto como la abeja (fig. 3).

78 | ¹⁷ La etnología del continente señala, en efecto, que los amerindios reconocen una uniformidad básica de los cuerpos (Viveiros de Castro, 1996: 128).

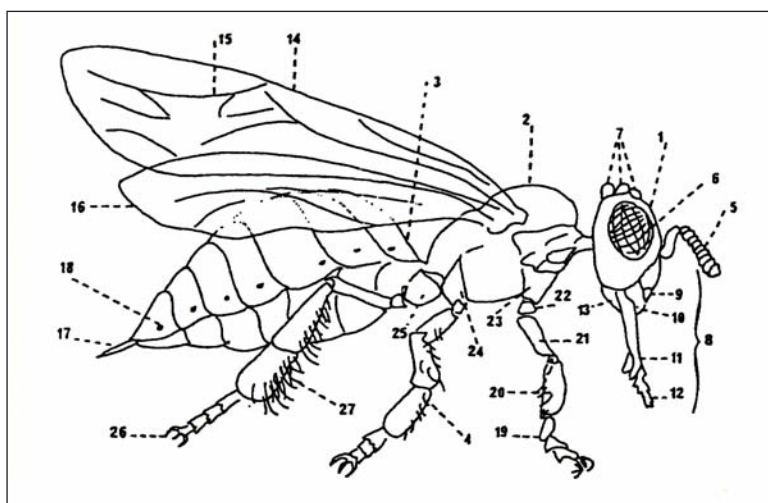


Figura 3 – Morfología externa de la abeja *biibi*

1. mocho cabeza; 2. tikori tórax; 3. vanishi abdomen; 4. opazi pata; 5. vasosu antena; 6. vacho ojo compuesto por faceta; 7. tazigiri ocelados; 8. naipich aparato bucal succionador; 9. koko labio superior; 10. vânasi maxilar; 11. niapich mandíbula; 12. niapich lengua; 13. vânasi labio inferior; 14. vazitponkchi ala anterior; 15. vanap moxaxarini nervadura; 16. tsaposhi ala posterior; 17. vanishi aguijón; 18. vayantari estigmas; 19. opazi tarso; 20. virkari tibia; 21. pachitama fémur; 22. vachinkta trocánter; 23. totami cadera anterior; 24. chika cadera intermedia; 25. vatorta cadera posterior; 26. vachizpo uñas; 27. poro cepillos

El saber terminológico sobre la anatomía se transmite de una generación a otra en las clases prácticas que tienen lugar cuando vuelve el cazador con su pieza al final de la tarde. Cansado de andar y cargar, sucio de barro y por restos de vegetación, empapado en sudor pero con dificultad para disimular su alegría, deja caer con orgullo el animal muerto en el mismo centro del patio. Éste desprende un vapor denso, testimonio de su batalla perdida contra la muerte. En cuanto el cazador empieza a sacar las vísceras de la pieza, los niños espontáneamente se ponen a su alrededor. Todo transcurre en un ambiente de euforia contenida que se repite cada vez que el cazador vuelve a casa con abundancia de provisiones. El acontecimiento rompe con el aburrimiento y la inactividad que reinan en la casa el resto del día. El cazador, el padre, el hermano mayor o el cuñado de estos niños, procede al vaciado y al despiece del animal. El silencio, interrumpido por algunos comentarios en voz baja, preside la operación. Pero los cazadores transmiten sus conocimientos por la incitación a la observación repetida y a la experiencia compartida, más que por explicaciones didácticas. Con una finalidad pedagógica, ofrecen a veces vísceras a los novicios para su análisis atento. La admiración no

disimulada de los niños por la habilidad cinegética de los mayores y el deseo de poder repetir un día este tipo de hazaña son sin duda los mejores incentivos de la clase. Esta motivación está acompañada por una curiosidad sin límites por el conocimiento de las costumbres y de la morfología de la fauna, y por el deseo de adquirir un saber en zoología, en etología o en anatomía comparada, que va mucho más allá de una finalidad estrictamente práctica. Ilustrando de este modo las palabras de Lévi-Strauss en *La Pensée sauvage* (1962), los cazadores muestran que el saber taxonómico es más un conocimiento que permite comprender la complejidad del mundo que un instrumento de la práctica que permite actuar eficazmente sobre éste.

Volvamos a la terminología para decir que, en efecto, las partes externas del cuerpo —la cabeza, las extremidades, etc. y los órganos como la nariz, la boca, etc.— tienen muy a menudo el mismo nombre en el hombre, en los animales e incluso en los vegetales, aunque exista una gran diferencia morfológica o funcional. Por ejemplo, *titkori* designa el pecho de los humanos, el pecho de los mamíferos y de los pájaros y el tórax de ciertos insectos como la abeja. El término *vítsi* designa la oreja de los mamíferos, los cuernos de los herbívoros, el oído de los pájaros, el oído de los batracios y el tentáculo de ciertos invertebrados. A veces estos términos están precisados por un adjetivo; *moxaxa*, que significa «blando» y «suave», es un término muy utilizado en la terminología anatómica candoshi. Así, *chara* remite a la frente mientras que *chara moxaxarich* designa la protuberancia frontal. Asimismo, las palabras *vítsi* o *shipa*, acompañadas de *moxaxamashi*, designan respectivamente la oreja que cae —en oposición a *vítsi totsínisa* que significa oreja tiesa— y la trompa del oso hormiguero *mákina* (*Myrmecophaga tridactyla*)¹⁸.

La terminología corporal se emplea igualmente para describir a los vegetales. Por ejemplo, *shapi*, que designa la piel de los mamíferos, la cáscara del huevo y la concha de algunos invertebrados, las escamas de los pescados y de los reptiles y el caparazón de las tortugas sirve también para nombrar la corteza de los árboles. Si se compara el conjunto de la terminología animal y vegetal, se podría decir que un animal es un vegetal con la cabeza hundida en la tierra, sin diferencia cualitativa entre ellos. El cuadro 4 ilustra esta idea (ver el término *mochozi*, que significa cabeza, asociado a la parte subterránea de los vegetales) mostrando algunas

¹⁸ Excepcionalmente, ocurre que, pese a las grandes similitudes, una parte del cuerpo sea nombrada por términos diferentes según las especies. Por ejemplo, las nalgas de los humanos se llaman *chachi* mientras que las de los otros mamíferos se llaman *maziri*.

Cuadro 1 – Terminología anatómica comparada de los principales rasgos de la cabeza

Nombre vernáculo	Humanos	Mamíferos	Pájaros	Batracios, reptiles y peces	Invertebrados	Insectos	Vegetales
<i>mochozí</i>	cabeza, cabellos y cabeza reducida	cabeza y cabeza reducida	cabeza y plumas	cabeza	cabeza	cabeza	bulbo de las palmeras o brote del llantén
<i>Vacho</i>	ojo	ojo	ojo	ojo	ojo	ojo	-
<i>Shipa</i>	nariz y clítoris	testuz y trompa	pico	aleta de los peces	-	labio de los mosquitos	cueño de la calabaza (<i>Lagenaria sp.</i>)
<i>Koko</i>	boca y labios vaginales	boca y labios vaginales	-	boca	boca	boca	-
<i>Vitsi</i>	orejas	orejas y cuernos	oído	oído del batracio	tentáculo de los gasterópodos	-	-
<i>Poro</i>	pelo	pelo	vello	-	-	cepillos	nombre genérico para las lianas
<i>Nasich</i>	dientes	dientes	-	dientes	-	-	-

equivalencias léxicas entre el cuerpo humano, el animal y el «cuerpo» vegetal para las partes de la cabeza. Más allá de la vida orgánica, algunos elementos del entorno también son designados por términos corporales, especialmente los fenómenos que implican una dinámica, como las corrientes de agua. Estas equivalencias son a veces simples transposiciones: la palabra para el ano, *shoocho*, designa también en algunos contextos la profundidad, especialmente la profundidad del agua; el término *charap* que designa la espalda de los humanos, una especie de tortuga (*Podocnemis unifilis*), la rótula y la costra que se forma en una lesión de la piel, designa también un montículo y toda forma cóncava en general. En otros casos, la transposición conlleva nociones más abstractas y relaciones conceptuales muy complejas, como por ejemplo la relación entre la noción de espacio y la de respiración, que se puede establecer sobre la base de una raíz común, *kano*, (cuestión desarrollada en el capítulo tercero). Los artefactos son también objeto de una concepción corporal. Como hemos señalado antes, el término *shipa* designa

la nariz y el clítoris de los humanos, la testuz y la trompa de otros mamíferos, el pico de los pájaros, la aleta de los peces, el labio del aparato bucal de los mosquitos y la proa de la piragua. El ejemplo más notable de corporeidad de una creación humana es sin duda el de la casa, concebida como un organismo dinámico, que analizaremos con detalle en el capítulo tercero.

La identidad intrínseca de todos los cuerpos viene corroborada por las representaciones del funcionamiento del organismo. En efecto, desde el punto de vista de la mecánica del metabolismo, todos los cuerpos son similares en esencia. Esta idea aparece claramente en las descripciones que hacen los cazadores de los órganos internos en el despiece. Las partes interiores blandas del cuerpo se perciben como una vasta red de elementos interconectados. Describen este sistema desde un punto de vista que podría calificarse de «prospectivo». Lejos de representarse los órganos como en los cuadros clásicos de anatomía, el organismo se describe de una manera dinámica a partir de las sustancias que circulan por los conductos. Esta concepción, que recuerda la descripción del recorrido de una cámara endoscópica dentro de un organismo, aparece claramente en los términos empleados para presentar la topografía de este sistema: *yanxich* et *tapanorich*. *Yanxich* significa literalmente «tubos»; esto remite tanto a las arterias y a las venas como al tubo digestivo y a las vías respiratorias, etc. *Tapanorich*, que significa literalmente «bolsa», se emplea para nombrar a los órganos. De manera que, por ejemplo, el término *insirich* designa el uréter, pero a veces se prefiere decir *yanxich nako kosipich*, «el tubo por el cual desciende la orina». Igualmente, la vejiga, *kosissi*, puede decirse también *kosich tapanorich*, «la bolsa de la orina».

A través de todos estos tubos y bolsas que componen el organismo, circulan las sustancias corporales. Una teoría de los humores parece esbozarse cuando se abordan con los candoshi cuestiones relativas a las sustancias pero, sin duda por no haber hecho las preguntas adecuadas, no he podido elaborar un corpus sistemático y coherente de estos conocimientos. No obstante, me es posible avanzar algunos elementos, especialmente la idea de que la circulación de estas sustancias secreta una mucosidad viscosa llamada *yatáma*, producida por el deseo. La *yatáma* invade las entrañas y se apodera del corazón, impidiendo que éste desarrolle correctamente sus funciones, que son, sin embargo, esenciales para la vida. Esta flema, secuela de la concupiscencia, es extremadamente peligrosa, no solamente para el metabolismo en sí, sino también para la salud de los demás: la mirada de alguien impregnado de *yatáma* puede hechizar e incluso matar a otra persona. Por este motivo se cuidan mucho de beber todos los días, antes del amanecer, una infusión de hojas de *vayosa* (*Ilex sp.*), de efecto emético. En el norte del territorio, entre los grupos candoshi próximos a los achuar —para los

que la ingestión de esta infusión es una práctica cotidiana y muy valorizada—, los hombres lo hacen todas las mañanas. El despertar es el momento más apropiado para llevar a cabo esta purga pues se supone que durante el sueño se produce mucha *yatáma*. La vida que se lleva en el mundo onírico en el cual se tienen relaciones sexuales y se come cualquier cosa, según los practicantes, es especialmente propicia a la producción de esta materia insana. Cuando esta práctica preventiva no impide la acumulación de *yatáma* en las entrañas, es preciso solicitar los servicios de un curandero capaz de extraer esta purulencia del organismo antes de que ocasione estragos por hechizos y de que su portador sea acusado y condenado por la familia de la víctima.

En resumen, encontramos una identidad intrínseca de todos los cuerpos y una extensión del lenguaje de la corporeidad para describir todas las formas del entorno, más allá incluso de las formas de vida orgánicas. Sin embargo, cuando se aborda esta cuestión con los candoshi no explican esta somatización general en términos de una sustitución analógica. No se proyecta el cuerpo en la realidad por medio de correspondencias metafóricas o metonímicas, aunque sean capaces de hacerlo. En efecto, la dispersión de los elementos del cuerpo por todas partes, incomprensible si se analiza partiendo de un modelo basado en la proyección simbólica del cuerpo humano en la naturaleza, se hace inteligible si se aborda desde el punto de vista de los procesos de desarrollo morfodinámico a los que estos cuerpos están sometidos: lo vegetal a su desarrollo, la casa a su evolución... en suma, los elementos del entorno en tanto que sometidos al movimiento. De hecho el «cuerpo» así entendido se encuentra en la inmanencia de las cosas, en la esencia misma de la sustancia, y más concretamente, en la expresión de su dinámica. Estas ideas, que desarrollaremos en los dos capítulos siguientes, nos permiten ya responder a la pregunta del por qué de la fragilidad corporal que se planteaba al principio de esta parte del capítulo: la fragilidad del cuerpo procede de su generalidad; si todo es «cuerpo», el cuerpo propiamente dicho se convierte en una entidad inestable. Pues un cuerpo en general, es decir, un cuerpo que se extiende en todas las direcciones, no permite el advenimiento de la presencia. Ésta necesita en efecto otro polo de tensión que haga posible un principio de concretización.

3. La animación predadora

Al principio de mi trabajo sobre el terreno, me di cuenta de que algunos hombres tenían sus incisivos reducidos a la mitad. Otros, en cambio, mostraban no un desgaste general sino un deterioro lateral de cada uno de

los dientes. Me pregunté entonces cuál era el motivo para esta deformación. Primero pensé que tenía algo que ver con las prácticas alimentarias. Pero poco tiempo después supe que los hombres se limaban los dientes para darles una forma puntiaguda. Así pues, la disminución general del tamaño de los incisivos era una consecuencia no deseada, debida al desgaste normal de los dientes ya fragilizados por esta deformación. Los incisivos en forma de colmillo imitaban la boca de un predador: éste era el efecto que buscaban. Mirando la dentadura de los hombres adultos esculpida por ellos mismos, la idea de que la forma del cuerpo es objeto de una intencionalidad, de la voluntad de su poseedor, parece obvia. Hay que preguntarse entonces de qué índole es esta intencionalidad y buscar la respuesta en el otro elemento capital que, junto con el *vanótsi*, forma la persona: el *vani*.

He dicho antes que los misioneros traducían *vani* por «alma» y yo mismo empleo esta palabra como sinónimo de la noción indígena. Sin embargo, hay que llamar la atención sobre los riesgos de proyectar nuestras propias ideas sobre este concepto. *Vani* no es ni un principio espiritual inmortal separable del cuerpo, ni el conjunto de las funciones psíquicas, ni el principio de vida moral. Contiene algunos aspectos de estas definiciones pero posee también otros caracteres no reducibles a ellas. Es sobre todo por la cualidad ontológica, por decirlo así, por lo que el *vani* difiere de la concepción convencional de alma. Digamos de entrada que los humanos poseen el *vani* antes incluso de nacer. De hecho, la concepción de un nuevo individuo es el resultado de la expansión del germen de su alma, el desarrollo del coágulo *vanitsova*. El *vani* no es pues un principio que viene de otra parte para incorporarse al recién nacido: *vani* es inmanente al ser, es a la vez la causa y el resultado. Los lactantes tienen un *vani* frágil, tierno como el cuerpo que lo contiene y por esto, susceptible de ser fácilmente contaminado, lo que acarrea la muerte del niño. El peligro procede sobre todo del hecho de que el cráneo no ha encerrado todavía suficientemente el encéfalo. Es solamente con el desarrollo físico del cuerpo y la progresiva socialización como se consolida el *vani* y se forja la individualidad. Desde luego, la posesión de *vani* es la primera condición para la existencia, pero al principio de la vida representa sólo esto. En el nacimiento, el *vani* no contiene ni la identidad, ni el temperamento del individuo, y todavía menos su destino. Es todo lo más una *tabula rasa*, por decirlo así, que conlleva la potencialidad de la identidad existencial de un ser intencional.

vani no tiene propiedades eficientes intrínsecas, es como una página en blanco en la que se imprime la biografía de un personaje. El *vani* es ese sitio de la intimidad en el que se inscriben las huellas de una existencia, de una experiencia, buscada o vivida, del mundo. A medida que el niño crece, se va convirtiendo en la percepción reflexiva de éste. Así, el *vani* se percibe como la imagen de la persona, el reflejo de sí mismo en el agua, en un espejo o en una fotografía. También se ve el *vani* en la sombra que proyecta un cuerpo, en la imagen mental que uno tiene de sí mismo o de otro, especialmente en el perfil de su rostro, así como en la imagen de la presencia de alguien cuyo cuerpo está en otra parte, signo de desgracia. Se reconoce también la presencia de *vani* en el calor tibio que desprende la piel, en la palpitación del corazón o de las diferentes partes del cuerpo donde se manifiesta el pulso, en el olor de este cuerpo, fragancia que parece ser cambiante según el origen del individuo o según el estado de pureza en el que se encuentre. A mí me decían que yo tenía un olor diferente del suyo. Mi olor era parecido al de los misioneros que habían conocido. También los mestizos tienen un olor diferente del de los indígenas. Cada especie animal posee también un olor particular que constituye, por otra parte, un criterio de su comestibilidad. Todos estos matices olfativos del cuerpo son indicios de variaciones sutiles de la calidad del *vani* de cada persona y de cada especie. El olor y el calor del *vani* son la señal de la voluntad que da forma a la materia, una energía que surge de uno mismo para moldear así el cuerpo. Por eso el *vani* es lo mismo que la silueta, es decir, el perfil del cuerpo. Digámoslo claramente, el *vani* es a la vez la intencionalidad y su obra: la forma que esta voluntad da al cuerpo.

El *vani* parece, en efecto, el guante vuelto del revés de la percepción reflexiva: la intencionalidad. Esta intencionalidad no se concibe como una tensión equilibrada entre el sujeto y su objeto. Se expresa en la noción de *vani* como una voluntad de poder, una pretensión de absorción del objeto. Es una intencionalidad que podemos calificar de predadora. Esta noción es muy importante para explicar la visión del mundo de los candoshi, las relaciones que mantienen con la naturaleza y la manera de concebir el vínculo social. La noción de predación se emplea en la etnología amazónica desde hace al menos diez años para definir una ideología muy extendida en la región que hace de la captación de los valores considerados como exteriores al cuerpo social la condición para su perpetuación¹⁹. Aunque volvamos sobre esta idea en los



¹⁹ Ver Descola (1992; 1993a); Fausto (1997; 2000); Overing (1993); Surrallés (2000); Taylor (1985; 1994; 2000); Vilaça (1992); Viveiros de Castro (1992; 1993).

próximos capítulos, señalemos que la idea de predación está ya inscrita en los más profundo del pensamiento candoshi, en la manera de concebir el alma.

Se trata, en efecto, de una intencionalidad predadora cuando los seres que supuestamente tienen *vani* son los que pueden morder. Así, como el *vani* no es un atributo exclusivamente humano, todos los animales y otras entidades imaginarias que posean un alma tienen en común el hecho de tener una dentadura (*vanassi* o *nassich*). Esta es la manifestación fisiológica, dura y calcárea, de la determinación de incidir en lo real, de vivir en el mundo, de meterse en la brecha abierta por el estado de cosas.

Los dientes se consideran un arma ofensiva. Son la materialización del poder que buscan los hombres guerreros, lo que explica por qué son tan apreciados: en forma de collares y de pulseras, los colmillos de jaguar o de caimán forman parte de los adornos, especialmente masculinos, que los candoshi exhiben con orgullo. De la misma manera, los cazadores conservan las mandíbulas de los animales cazados entre las hojas de palmera del tejado de la casa. Cuidadosamente colocadas una al lado de otra, las mandíbulas así dispuestas muestran a los visitantes la habilidad del dueño de la casa para la caza.

Señalemos que es más bien el poder de desgarrar de los dientes lo que se valora; los dientes como instrumento de una intencionalidad agresiva. Así, otros órganos ofensivos (cuernos, tentáculos, picos, pinzas, etc.) o simplemente una presencia imponente de algunas especies son igualmente un indicio de la presencia de *vani*. Por este motivo, estos órganos, así como los objetos puntiagudos y cortantes, como las partes de cuchillos viejos rotos u otros fragmentos metálicos de herramientas manufacturadas, son también muy apreciados como adornos.

Se entiende así por qué los hombres adultos esconden su boca y sus dientes, actitud extraña y que me sorprendió desde los primeros contactos con ellos. Se trata de un pudor de lo que sería demasiado explícito. Si se les mira cuando discuten, no se puede dejar de notar cómo camuflan su boca con la mano o, si están bebiendo masato, con un tazón. Fingiendo tomar la palabra en el momento en que escogen beber, hablan con el tazón muy cerca de sus labios de manera que la boca no sea visible. Este comportamiento se nota más cuando comen, actividad «predadora» por excelencia. Se niegan por ejemplo, a comer frente a personas que no van a hacer lo mismo. Los modales en la mesa permiten además camuflar la boca que mastica. Cuando la comida se sirve en una hoja de plátano, los comensales masculinos, separados de las mujeres, toman con la mano un trozo de carne o de pescado y una parte

más importante de mandioca o banana; después se alejan unos tres o cuatro metros para consumir estos alimentos vueltos de espalda, escondiendo la boca con la mano para que sea muy difícil verlos masticando.

Esta reserva de la oralidad es mucho más acusada en los hombres que en las mujeres. Esto se explica quizá por el hecho de que estas últimas son las únicas que pueden transgredir esta lógica de la predación masticando sin por ello ingerir. Cuando me encontraba indispuerto —cosa que me ocurría a menudo al principio de mi estancia debido a las dificultades de adaptación—, recibía de manos de la dueña de la casa un tazón de papilla de plátano dulce masticado por ella, alimento que me ayudó a recuperar fuerzas en muchas ocasiones. La papilla de plátano dulce masticado es el alimento que las madres dan a sus hijos pequeños cuando sus dientes no están todavía desarrollados. Este «masticar sin ingerir y después ofrecer», que expresa la idea misma del afecto, es la serie de actos encadenados que constituye la ofrenda, en una cultura en la que ésta representa una especie de paradoja, pues el valor predominante es el de la predación. Un fenómeno capital en la vida candombi confirma esta interpretación: el *kapuci*. Se trata del masato, un fermentado de mandioca como hemos avanzado, que se prepara a partir de una pasta espesa que las mujeres fabrican masticando, y después escupiendo trocitos del tubérculo previamente cocinados. Si bien esta actividad, que ocupa a las mujeres durante una buena parte de la jornada, no se lleva a cabo a la vista de todo el mundo, no es sin embargo una práctica privada. La pasta se guarda durante varios días para que la fermentación alcohólica el brebaje en la medida que se desee. Mezclada con agua y servida en tazones rojos, pasa a ser la expresión de la acogida y de la hospitalidad de la casa, y cada familia debe tenerla en abundancia para ofrecer a los visitantes. La producción de masato como acto de anti-predación permite la sociabilidad en una sociedad en la que la filosofía social se basa en la idea de predación. Este acto no hace sino afirmar indirectamente semejante filosofía, como el regalo en una sociedad basada en el comercio.

Vani confiere también la facultad de comunicación; pues es precisa la percepción reflexiva y la intencionalidad para poder y querer comunicar. Así, entre las entidades que poseen *vani* pueden establecerse relaciones de índole comunicativo, tanto en la vida ordinaria como en los sueños, o en los trances que se producen por la ingestión de tabaco o de diversos alucinógenos. Animales y espíritus de todas clases se ponen en relación regularmente por este procedimiento con los humanos. Estos intercambios con fines diversos, constituyen uno de los aspectos más importantes y más complejos de entender para un extranjero. En todo caso, lo que sí se puede afirmar por el momento

es que el conjunto de seres con quien la comunicación es posible forma el entorno social, mucho más allá de lo que constituye la humanidad en el sentido convencional del término.

En cualquier caso, la clasificación de los seres entre, por un lado, los que tienen *vani* y por el otro, los que no lo tienen, no tiene ningún sentido para mis anfitriones. Pues *vani* no es un atributo, como tener una nariz por ejemplo, sino una condición, que se define en términos relacionales, precisamente a partir de esta posibilidad de establecer la comunicación. *Vani* funciona como adjetivo más que como sustantivo; un adjetivo que hace referencia a una animación intensa. Para los candoshi, otras entidades del entorno, además de las especies con dientes o de aspecto agresivo en general, pueden también ser objetos animados, es decir, sujetos significativos. Y esto, porque *vani* no es más que una forma particularmente intensa de una animación que se propaga de hecho por todas partes. Si el cuerpo es la expresión de una dinámica sobre la materia, el *vani* es esta dinámica que se manifiesta con el máximo de intensidad, formando así personas, ya sean humanas o no. Ahora bien, en niveles más débiles de intensidad esta dinámica no engloba solamente a las personas, sino que se extiende como un fluido que da nacimiento a todas las formas del universo. De hecho, los vegetales, los animales, los minerales, los astros, en resumen, toda la materia que compone el cosmos, son animados²⁰. Pretender que estas entidades pertenezcan a la categoría de los seres que poseen *vani* o no, es una operación muy cercana a una lógica de la verdad ontológica que trata de establecer una certeza a partir de la conformidad de un objeto con un tipo, un ideal. Ahora bien, la ontología platónica es totalmente ajena a la visión del mundo candoshi. Saber si estos seres con los cuales uno no se comunica poseen o no una forma de *vani* no es una cuestión que les interese. Lo que les importa es su perspectiva de la realidad y por consiguiente saber si se pueden establecer o no relaciones interactivas con estas entidades, es decir, si la intensidad que manifiestan las dota de una presencia significativa.

●

²⁰ Esta distinción entre «animado» y «dotado de alma» está lejos de ser exclusiva de los candoshi. El mismo principio existe entre los yagua para los que toda materia está dotada de vida, animada por una misma energía vital. Para ellos, el criterio de diferenciación entre los grandes ámbitos de los seres vivos se explica partiendo de las formas de distribución de esta energía vital: «generalizada e indiferenciada en el reino mineral, diferenciada por especie en el reino vegetal y la fauna inferior, individualizada (con la aparición de almas) en la fauna superior y en el hombre. Así se pasa del concepto muy abstracto de energía vital como principio generalizado, al de alma como entidad más individualizada» (Chaumeil & Chaumeil, 1992: 26; Chaumeil, 1989).

Repasar, como acabamos de hacer, nociones como el *vani* o el *vanótsi* exige tomar algunas precauciones referentes a la noción de persona en la cual se inscriben la animación y la corporeidad. Pues la noción de «componentes de la persona», utilizada generalmente en antropología en este contexto, implica que todos los elementos que la constituyen tienen una condición parecida, o en todo caso comparable, dentro de un conjunto dado. Ahora bien, mis anfitriones no han sentido la necesidad de una perspectiva integrada, autónoma e individualizada de la persona según la cual cada ser es el resultado de la suma de una serie de elementos predeterminados. Pensar en la persona como un conglomerado de nociones, como cuerpo y alma por ejemplo, es un ejercicio especulativo que gusta mucho a la filosofía occidental, pero que pocas veces encontramos formulado de manera sistemática en otros discursos. En otras palabras, entre los candoshi, la persona no es necesariamente una mónada, lugar de una individuación autónoma, y cuando, por motivos metodológicos, hay que hacer como si lo fuera, es forzando su visión de las cosas.

De hecho, desde la introducción por Mauss de la noción de persona como categoría analítica en antropología, son muchos los que han mostrado la dificultad de adaptarla a las ontologías indígenas observadas en los estudios sobre el terreno más diversos. Sería demasiado largo recordar aquí la historia de las vicisitudes de esta noción desde las primeras llamadas de atención de Leenhardt (1947) o de Hallowel (1960), cuando afirmaban que en las cosmologías indígenas que ellos habían estudiado, la persona aludía también a otras entidades distintas de los humanos. La tendencia de esta corriente de pensamiento ha sido desde entonces, desintegrar, desustancializar y restablecer la continuidad existente entre la persona y el entorno. Una de las últimas versiones es la de M. Strathern (1988) a propósito de la pertinencia de la noción de persona en Melanesia. Para Strathern, la idea de persona en tanto que individuo, es decir, una entidad indivisible, integrada y delimitada por oposición a otras, no es aplicable al concepto melanesio de persona. En Melanesia, la persona parece ser un conjunto de relaciones a imagen de las que componen la sociedad: un núcleo que objetiva las relaciones y las da a conocer. Si la idea de persona forjada por la modernidad es «individual» (Dumont, 1978; 1985), la persona melanesia es «dividual». El problema que se plantea es que cuando se quiere abordar un ser humano «dividual» no se puede proceder como se hace cuando se aborda a un individuo. N. Bird-David (1999: s72) señala que cuando yo «individualizo» a un ser humano, cobro conciencia de él en tanto que «él mismo», como una entidad singular y

aislada; pero si yo «dividualizo» a un ser humano, solo puedo tomar conciencia de la relación que él tiene conmigo: cómo me habla y me escucha, cómo yo le hablo y le escucho, en una palabra, cómo lo percibo. Esta relación, carente de entidad singular y aislada, es de hecho un percibir una presencia. El encuentro de dos «dividuos» solo se puede concebir como una co-presencia, como el encuentro de puntos de vista, de dos centros perceptivos.

Puesto que para los candoshi, igual que para los amerindios en general, es el punto de vista lo que crea el sujeto (Viveiros de Castro, 1998) las ideas que hemos desarrollado en este capítulo a propósito de la noción candoshi de persona muestran la necesidad de desintegrar el núcleo individual asociado a la noción «moderna» de persona para dar cuenta de las categorías indígenas. Así, si el proceso de concepción y nacimiento apenas se formula, es porque es poco pertinente en la definición de una identidad. En cambio, la importancia de la onomástica en la configuración de la persona indica que la existencia no es simplemente un nuevo cuerpo producido gracias a una recombinación de sustancias paternas y maternas, sino algo distinto. Los nombres que alimentan el devenir, portadores de presencias forjadas por los titulares precedentes de estos nombres, antepasados de los actuales titulares, reflejan la idea de que la existencia es sobre todo una forma de intencionalidad, es decir, una presencia. Pero la presencia tal y como la he definido en la introducción es el resultado de la correlación entre la extensión y la intensidad, y esto es lo que he querido destacar en las otras partes de este capítulo.

La prudencia que los candoshi manifiestan hacia el cuerpo nos ha introducido en su noción de corporeidad. Si consideran que el cuerpo es frágil es porque sirve para organizar el conjunto de los fenómenos presentes en el mundo; el cuerpo se hace una entidad inestable por demasiado general. Hemos visto cómo unas entidades muy diferentes comparten una misma nomenclatura corporal para nombrar sus partes. En los dos capítulos siguientes veremos que esta nomenclatura y la noción de *vanótsi* son empleadas por mis compañeros para describir los movimientos concretos de los fenómenos que pueblan el cosmos, a imagen de la ontogénesis de una forma somática. Un cuerpo general, que aparece en la morfodinámica de cualquier entidad (los hombres, los animales, los vegetales, pero también otros fenómenos del entorno, como los ríos o las producciones humanas como la casa), implica que no hay diferencia de naturaleza entre estas entidades, sino solamente de grado: la división en especies y otras divisiones en el seno de los fenómenos que pueblan el entorno no se basan en criterios fisiológicos. Cabe preguntarse después de todo si se

puede mantener el término «cuerpo» para describir este conjunto de ideas. A mí me parece posible a condición de imaginar la corporeidad como una noción análoga a la de extensión; lejos de la idea convencional de cuerpo, *vanótsi* y el lenguaje de la corporeidad evocan en mis anfitriones esta noción.

Pero esta extensión en movimiento, que expande en su dinámica la morfología del cuerpo en todo el entorno, no se puede describir sin explicitar la naturaleza del impulso que se encuentra en la base de estas modulaciones y permite la aparición de salientes en un campo continuo. Igual a la corporeidad general en extensión, la animación del cosmos no aparece en todas partes de la misma forma. Los fenómenos del entorno son animados, pero no de la misma manera. Sólo aquellos cuya intensidad se expresa de manera preponderante se consideran poseedores del *vani*. Como la preponderancia se mide por la ostentación de una capacidad predadora, se supone que los grandes predadores poseen el *vani* más intenso. La idea de un alma que aparece en dualidad con un cuerpo está lejos de la noción de *vani*, que se refiere a la idea de intensidad.

Si, en efecto, la extensión se expresa por el lenguaje de la corporeidad mientras que la intensidad se expresa por el lenguaje de la animación, la persona en tanto que individuo desaparece para disolverse primero en una continuidad y reaparecer después como una presencia: el resultado de una tensión entre la extensión y una intensidad especialmente fuerte. Ahora bien, percibir una presencia requiere la existencia de un punto de vista sensible. Al principio de este trabajo, hemos indicado que los candoshi afirman percibir con el corazón. En el capítulo siguiente se estudian las características de este punto de vista que es el corazón poniendo de manifiesto cómo este órgano constituye también un punto de anclaje de los polos constitutivos de la persona, *vanótsi* y *vani*, tal y como los hemos descrito en este capítulo.

Capítulo 2

El punto de vista

La etnología de las tierras bajas de América del Sur lleva varios decenios interesándose por la noción de persona y por lo tanto, por el cuerpo, pero hasta ahora no se ha ocupado mucho de la función de uno de sus órganos principales: el corazón. Si bien se cita el corazón en varias monografías, sus autores nunca han profundizado verdaderamente sobre su significación, aun reconociendo que es el verdadero centro del ser humano y de los demás organismos vivos¹. Así ocurre entre los candoshi que, como hemos visto en la introducción, consideran al corazón *magish* como el centro perceptivo y, por este motivo, la sede de todas las actividades subjetivas, soporte fundamental de la vida humana y, por analogía, de la vida en general y elemento de unión de todos los constituyentes de la persona. Empezaremos su estudio por el análisis de su función primera: su labor en el proceso ontogenético.



¹ En la etnografía de los grupos jíbaros, se menciona el corazón, pero de manera muy superficial: ver Brown (1984: 174-175) por ejemplo para los aguaruna o Descola (1993b: 219-220) para los achuar. Lo mismo ocurre en la etnología de otras regiones de la Amazonía donde, paradójicamente, se considera el corazón como el núcleo de la persona y después se deja de lado. Un ejemplo de esto es la monografía de G. Baer, dedicada al Matsiguenga, donde el lugar del corazón no es tratado aunque el autor afirma que «... algunos opinan que esta alma es idéntica al corazón (*ira'nigake*) que es considerado el centro del ser humano y otros seres vivientes» (Baer, 1994: 75).

1. El corazón y la ontogénesis

Magish designa en primer lugar el músculo cardíaco, es decir el órgano físico situado en el interior del tórax entre los pulmones (*vachiáchkorich*). Por ser la entidad física reguladora de la vitalidad del metabolismo, asume una función primordial según la concepción indígena del proceso ontogenético. El embrión humano se desarrolla en un proceso llamado *ipáamaama* a partir del corazón, primer órgano que se constituye como tal, el cual produce primero el germen del esqueleto y del tronco, para ramificarse después en las diferentes partes de la anatomía: primero la cabeza, después las extremidades. Esta concepción del proceso ontogenético impulsado por el corazón remite a la estructura de la terminología anatómica, lo que permite situar este órgano en la noción de persona.

La lengua candoshi descompone las partes del cuerpo estableciendo relaciones de inclusión entre sus significantes. El estudio de la descomposición de una forma conduce al problema semiótico de la individuación: lo que hace que un ser posea no solamente un tipo específico, sino una existencia singular, determinada en el tiempo y en el espacio. Cuando esta forma concierne a un cuerpo, se puede pensar que dicha descomposición no es arbitraria y que refleja, en cierta medida, la representación que una sociedad se hace del proceso ontogenético de la embriología. Datos tomados en situaciones comunicativas diversas indican que el cuerpo humano, así como el de otros animales, en tanto que forma individuada, se puede descomponer en rasgos susceptibles de ser representados en un gráfico, a la manera de un «paisaje epigenético», como lo llamarían los biólogos. Así, el término *vanótsi* incluye, en un primer significado, tanto las partes blandas del cuerpo como sus partes óseas. Sin embargo, la estructura ósea no está englobada en el término *vanótsi* cuando, en ciertos contextos, se opone al término *varpana* que significa «esqueleto». Además, *vanótsi*, cuando designa el cuerpo en su conjunto, engloba evidentemente la cabeza. Ahora bien, este término también puede significar todo el cuerpo excepto la cabeza, frente a la palabra *mochozi* —que significa «cabeza»—. *Pazich*, que remite a las extremidades inferiores, se sitúa en un nivel subordinado en la estructura arborescente. Así, *vanótsi* no engloba *mochozi* (la cabeza) frente a *pazich* (extremidades inferiores) cuando se opone a éste. El último nivel de la jerarquía está ocupado por la pareja *vanótsi / charap*, estando el significado de éste último en relación con la espalda². Por

² Hay que señalar que la estricta relación de inclusión establecida entre *varpana* «esqueleto» y *vanótsi* «cuerpo» —el interior está incluido en el exterior— es de distinta índole de las demás relaciones de

consiguiente, el pecho es, según esta lógica de la inclusión de los significantes, la parte del cuerpo asociada al término de *vanótsi* hasta el último nivel del gráfico del proceso ontogenético (fig. 4)³:

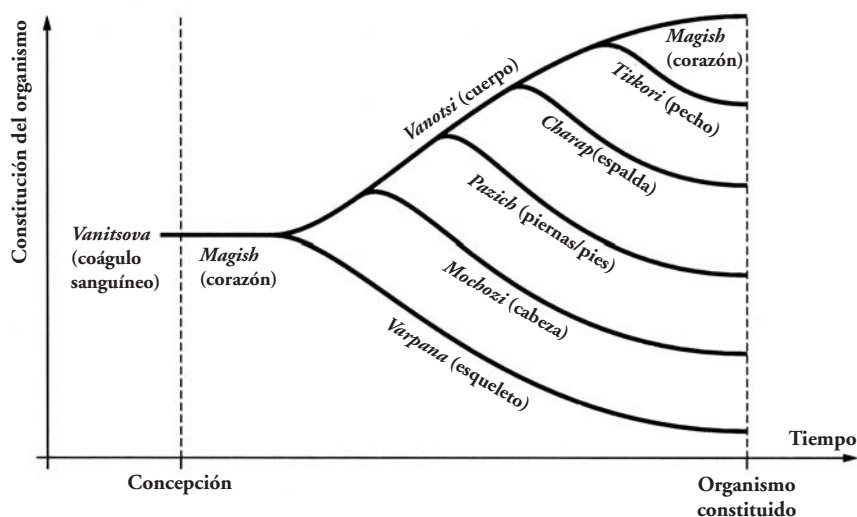


Figura 4 – Gráfico del proceso ontogenético

Vanótsi no debe tomarse como una palabra polisémica en el contexto de este ejercicio, sino un término que se desarrolla como significante, «orgánicamente» por así decir, de la misma manera que se supone que se desarrolla el cuerpo. Situado en el centro del pecho *titkori*⁴, es el corazón *magish* el que, en realidad, es considerado como el centro del organismo a partir del cual se despliega el proceso del desarrollo fetal del embrión. Así, el coágulo de sangre *vanitsova*, considerado el núcleo original, se desarrolla en el cuerpo humano a partir del corazón que constituye primero el germen del esqueleto, para

inclusión aquí mencionadas —en las cuales la relación está condicionada por la inclusión de unas partes en otras—. Esto nos remite al carácter muy especial de las osamentas en la cultura candoshi —el esqueleto es, por decirlo así, un ser metido en otro ser—, que se manifiesta claramente en las prácticas funerarias, como en muchas sociedades de la Amazonía.

³ Según Brown (1984: 175), los aguaruna organizan los nombres anatómicos de una manera jerárquica similar a la de los candoshi. En efecto, Brown atestigua el uso polisémico del término aguaruna *iyásh* que significa en algunos contextos ya sea «cuerpo», ya sea «tronco humano». Por otra parte, este autor afirma que los que hablan aguaruna no tienen dificultades para discernir el significante exacto de estas polisemias.

⁴ Los candoshi no son los únicos; muchos grupos de la Amazonía occidental atribuyen al corazón un puesto central en la caja torácica (Erikson, 1996: 242).

continuar después con la formación de la cabeza, después las extremidades y por último la espalda. Pero el *vanitsova* mismo sigue de algún modo en el corazón de la persona para continuar impulsando su crecimiento más allá de su configuración estrictamente somática. Esto es posible cuando el corazón *magish* es el centro que dirige, no solamente los diferentes elementos de la anatomía, sino también los diferentes elementos constitutivos de la persona, representando sobre todo el eje que une *vanótsi* y *vani*.

Como hemos visto, la percepción de uno mismo y la intencionalidad predadora asociadas al *vani* permiten al sujeto actuar en el mundo. Pero esto no sería posible sin la existencia de una entidad que estableciera este nexo entre el sujeto y el entorno. Esta entidad es el corazón que, por este hecho, se convierte en la expresión del *vani*. Así, cuando se dice *magish kapogo*, «tener un corazón grande», significa que el que lo posee es capaz de desarrollar al máximo las potencialidades asociadas al *vani*. A diferencia de varias lenguas europeas, tener «un corazón grande» o «un gran corazón» no significa ser generoso, sacrificado, altruista, condescendiente o delicado. El hombre que posee un gran corazón es un gran predador, puesto que la eficiencia se define, según la noción de *vani*, por la idea de intencionalidad predadora. «Ser un predador» para los candoshi no es solamente ser como el animal que se alimenta de presas, aún menos del hombre sanguinario que vive de su botín, sin escrúpulo ni compasión. Al contrario, la noción de predación representa y sintetiza todas las cualidades valoradas de la personalidad, tales como el valor, la autoridad, la determinación o el orgullo, cualidades que a veces también se asocian, en las lenguas europeas, a la figura del predador, cuando se dice por ejemplo «tiene un corazón de león». Esta expresión sería en realidad una traducción más exacta de *magish kapogo* («corazón grande»).

Tener un «corazón pequeño» (*magish paksi*) significa sencillamente ser incapaz de tener el mínimo de voluntad necesario para tomar decisiones y ponerlas en práctica. El que tiene un «corazón pequeño» es un personaje despreciable que manifiesta su carácter veleidoso especialmente cuando se le llama para vengar la muerte de un pariente. Busca todos los pretextos posibles para escapar a su deber de venganza incluso aún a sabiendas de que con ello pone en peligro a sus hijos. En efecto, los candoshi afirman que, si no se venga sin dilación la muerte de un pariente, mañana puede ser la propia vida o la de los hijos la que pueden llevarse los enemigos. Cuando se le recuerdan sus responsabilidades, el hombre de «corazón pequeño» puede incluso tener la indignidad de responder que quiere seguir «jodiendo» (*fam.*). El «corazón pequeño» lleva una vida prosaica, apegada a valores execrables: puede por

ejemplo embriagarse mientras que la viuda de su hermano llora por el destino de sus huérfanos. La vida que llevan estos hombres «sin corazón» (*magish doni*), como también se dice a veces, es la opuesta a la que llevan los Grandes Hombres dignos de respeto; vidas jalonadas de epopeyas bélicas que son el orgullo del que las cuenta. La dimensión del corazón, aunque se manifiesta en general en la adolescencia, puede eventualmente aumentar después, en función de experiencias relacionadas con los retos importantes de la vida.

Junto a estos términos que aluden directamente a la envergadura del corazón, otras expresiones más matizadas relativas a las cualidades de la personalidad tienen también al corazón por sujeto. Por ejemplo, *magish tariya* («corazón vivo») designa a personalidades honestas, rectas y justas, con las que se puede contar; o su antónimo, *magish sarichimaama* («corazón mezclado»), empleado para hablar de personas intratables, caprichosas y molestas, que charlan en estado de embriaguez para no decir más que tonterías.

La función del corazón es la misma para todos los seres que poseen *vani*, además de los humanos. Esto es particularmente notorio entre los animales que se convierten en metáforas privilegiadas para hablar de las cualidades del corazón de los hombres. El animal famoso por tener el corazón más grande es el jaguar, que encarna todas las aptitudes valoradas del temperamento que acabamos de citar. La grandeza de corazón del jaguar sirve de metáfora para hablar de los hombres que tienen una personalidad significativa. El «que tiene el corazón grande como el de un jaguar» es capaz a la vez de dominar su gran poder y llevar sus decisiones a la práctica sin la menor vacilación. Por el contrario, alguien completamente alejado de los cánones de conducta moral es el «que tiene un corazón pequeño como el de la tortuga», o simplemente el «que no tiene corazón» (*magsharitcha*) —como un insecto que lleva una vida instintiva e inconsecuente—. Este mismo término se refiere también a una acción o a un juicio desprovisto de sentido.

2. El corazón, la apariencia y la evanescencia

La potencia del corazón que late, en candoshi *magish tit titi tit*, es la energía del *vani* que posee el cuerpo. Por su movimiento diastólico, el órgano central irriga el cuerpo a lo largo de las arterias y de las venas, denominadas genéricamente *magishich* o *yanchich*, como los demás «conductos» del organismo. La arteria aorta recibe un nombre específico, *magoazi*, debido a su importancia en el sistema circulatorio. La sangre que se difunde por las venas

se llama *koraassi*. Como hemos visto (nota 5, capítulo 1), esta palabra tiene la raíz común con otros términos en relación con el calor como *korámaama*, verbo que significa «quemar», *koráapa*, que quiere decir «fiebre»; o *koráasiná* (*Boehmeria pavonii*), una ortiga que produce urticaria y se emplea como planta medicinal así como para castigar a los niños. Según mis anfitriones, el calor *ksani* es necesario para la vitalidad, signo de la presencia invisible pero perceptible de *vani*, siendo la sangre el elemento que lo reparte por todo el organismo. Pero éste requiere el calor en su justa medida: el frío, igual que un calor excesivo, producen un efecto perverso en la fisiología. Este dominio del equilibrio entre el calor y el frío, que conduce a la estabilidad del organismo, pasa por el corazón, sutil dispositivo que regula la relación con el entorno. Alguien que, estremecido, pierde el dominio térmico de su cuerpo y cae enfermo exclama: *magó yóotaríita*, «mi corazón está malo», «feo» o incluso «en falta» —*yóotaríitshiishi* denota la trasgresión de una norma—.

La incorporación del *kachiza*, literalmente «frío», es la causa de algunas de las enfermedades más graves como la *varia*, cuyos síntomas son un fuerte dolor de cabeza, dolores intensos en las articulaciones y un calentamiento general del cuerpo. Los viajes largos son una causa de *varia* pues uno se expone a los remolinos de agua y a los torbellinos de aire; pero sobre todo se sucumbe a esta enfermedad cuando a uno le sorprende la bruma que sube cuando sale el sol de repente mientras llueve o después de la lluvia. Las dificultades de las mujeres en los partos también se deben al frío: la hemorragia uterina o metrorragia (*papaza*) y la dificultad, frecuente y más temible, de expulsar al niño (*tománamaama*, literalmente «encerrar»). El parto mismo significa una pérdida de calor y, como las enfermedades precedentes, exige, entre otras prohibiciones, no exponerse al frío, especialmente en el baño, y no beber masato frío.

Otra enfermedad temible es el *shoshonsi*, que se manifiesta por bruscas crisis convulsivas, a veces acompañadas de pérdida de conocimiento. El *shoshonsi* presenta síntomas parecidos a un ataque epiléptico. Si verdaderamente se trata de epilepsia, podría explicarse su presencia entre la población por cuestiones de *inbreeding* hereditario. Según algunos informadores, las causas del *shoshonsi* son, sin embargo, las mismas que las de las enfermedades citadas más arriba, a saber, la incorporación de frío en los remolinos de aire y de agua.

externos. La ingestión de dos alimentos o bebidas consideradas incompatibles puede producir el *msóralli*, un calentamiento que causa problemas, generalmente sin gravedad, en el aparato digestivo. Pero, como la sangre ya está caliente, su recalentamiento excesivo produce un trastorno muy grave del organismo llamado *korashinsi*, «sangre en movimiento», que se caracteriza por una inflamación de los intestinos acompañada de fuertes dolores abdominales y una diarrea sanguinolenta. La sangre también puede recalentarse debido a un gran esfuerzo físico o también a causa de la cólera, que se cree que aumenta la densidad del hemoplasma, sobre todo en el interior de la arteria aorta *magaozi*. Cuanto más se condensa la sangre, más «se encoleriza y enrojece» el individuo. Esta dinámica puede ocasionar, en último término, una congestión de la circulación acompañada de fuertes dolores y puede incluso provocar la muerte. El calor excesivo de la sangre ocasiona enfermedades graves para el individuo, pudiendo causar también trastornos a su prole. Un hombre que tiene un hijo pequeño está sujeto a toda una serie de prohibiciones que tienen por objeto impedir un calentamiento del flujo sanguíneo que podría provocar la muerte del lactante. Estas enfermedades forman una categoría de dolencias diversas llamadas genéricamente *yágonisi*; todas conciernen a la salud de los niños pequeños y están en relación con la trasgresión de un tabú por parte del padre, acción que se considera indigna, *yágodamaama*.

Las dolencias del «frío» igual que las del «calor excesivo» se parecen por una de sus manifestaciones: la sudoración del enfermo en un momento de la evolución de la patología. Así, sudar es la señal de una pérdida de calor. Por esta razón «sudor» (*msásiri*), «humo», «vapor» y «niebla» (los tres se dicen *msási*) tienen la misma raíz. Se consideran la señal de un mismo fenómeno: la liberación del calor del cuerpo cuando sube la temperatura. Es que el cuerpo de un ser vivo transpira cuando sube la temperatura de la sangre; un objeto exhala humo cuando entra en combustión; un líquido desprende vapor cuando entra en ebullición; del mismo modo, la niebla es el resultado de la insolación de la tierra. Si bien la relación entre «demasiado calor» y sudoración es lo bastante explícita, es más difícil imaginar cómo la incorporación del «frío» puede significar también una pérdida de calor. Sin embargo, la incorporación del frío se manifiesta también por la transpiración, no de manera consecutiva como en la patología del «calor sobre caliente», sino de manera simultánea. En otras palabras, el «calor» calienta la sangre, la cual expulsa el calor en un segundo tiempo y como por evaporación, transpirando. En cambio, «el frío» produce una pérdida repentina de «calor» que se manifiesta inmediatamente

por la fiebre y el sudor, signos externos de esta pérdida. En todos los casos, el peligro procede de una fuga de esta energía tibia contenida en la sangre que es el origen de la vida. Así, en la mayor parte de las prácticas curativas, se intenta dominar la enfermedad exhalando humo de tabaco para restaurar una temperatura óptima.

Los elementos de la teoría candoshi sobre los desórdenes orgánicos y anímicos se encuentran admirablemente resumidos en un encantamiento chamánico destinado a la curación de los niños que sufren las consecuencias de un esfuerzo excesivo realizado por el padre, es decir, que sufren una dolencia *yágodamaama*.

- [1] *Llor vasirmimchiria, llor vasirmimchiria, llor vasirmimchiria,*
- [2] *vaparpaz topatagayaro anomompaz simirinchtayaro,*
- [3] *vaparpaz topatagayaro anomompaz llor simirinchtayaro,*
- [4] *lor vasirmimchiria vaparpaz kayaka itsiranpayaro,*
- [5] *anomompaz llor simirinchtayaro, anomompaz simirinchtayaro,*
- [6] *vatsapampaz lloa mago isitsiayaro lloa mago isitsiayaro,*
- [7] *oshi tovinakinada oshi yorpikinada yorpikinada yorpikinada*
- [8] *chpokatkinada chpokatkinada*
- [9] *pochirpaz chpokatkita chpokatkita chpokatkita*

- [1] El niño ha sido embrujado, el niño ha sido embrujado, el niño ha sido embrujado,
- [2] su padre ha cargado algo demasiado pesado, y por eso ha sido embrujado,
- [3] su padre ha cargado algo demasiado pesado, y por eso ha sido embrujado,
- [4] el niño ha sido embrujado porque su padre ha cargado algo demasiado pesado,
- [5] por eso el niño ha sido embrujado, por eso ha sido embrujado,
- [6] el tabaco reanima el corazón [*mago isitsiayaro*] del niño, reanima el corazón del niño,
- [7] con la espalda rígida, con la espalda rígida se le frota *yorpikinada, yorpikinada, yorpikinada,*
- [8] babea, babea,

[9] su saliva babea, babea, babea.

(Cantado por Visa, hombre del medio Chapuri, julio de 1994)⁵

Este encantamiento muestra claramente que la función del corazón, en condiciones normales, es la de un termorregulador que mantiene el equilibrio del conjunto de los elementos constitutivos de la persona, siendo el tabaco curativo un medio de influir en este órgano cuando él no puede cumplir correctamente su misión. *Mago itsinsiayaro* es, en efecto, la expresión empleada para hablar del corazón que muestra los primeros signos de inflexión positiva en la curación de una patología. Este término procede del verbo *itsinsámaama* que significa «enderezarse». En la estrofa [7], he dejado el término *yorpikinada* sin traducir porque hace referencia a un medio de intervención chamánica que requiere más explicación. Como el tabaco, *yorpikinada* es un medio de transmitir el poder curativo en forma de calor tibio que va del corazón del curandero al del paciente. Se trata de un pequeño cilindro de fibra de Ceiba (similar al algodón) al interior del cual el chamán insufla humo de tabaco y con él se acaricia la espalda del paciente, que con ello sale reconfortado.

Si el enfermo se restablece y empieza a recuperar todo su vigor, dice *mago yáaramaama*. La traducción literal de esta expresión es «mi corazón se ha arreglado o reparado», empleándose también el verbo *yáaramaama* para hablar de la puesta a punto de un adorno o para decir «preparar» o «aprestarse» si se trata de un viaje. Pero la enfermedad se puede agravar y el paciente entra en una fase más peligrosa. Entonces pierde temporalmente la consciencia y, afectado por delirios acompañados y un debilitamiento de la circulación, experimenta una disminución general del vigor. En ese momento se exclama *magish tsipátara*, es decir, «corazón que desaparece» o «corazón que se desvanece». Ahora bien, como el paso de la agonía a la muerte no se concibe como un momento crítico, esta expresión se emplea igualmente para hablar de la muerte. En efecto, perder momentáneamente el conocimiento y morir no se consideran dos estados diferentes. Así, *magish tsipátara* remite no solamente al desvanecimiento pasajero del enfermo, sino también al desfallecimiento definitivo que es la muerte. Pues no existe verdaderamente un corte radical entre enfermedad y muerte; ambas se inscriben en un mismo y único proceso sin fracturas ontológicas, visión que comparten otras



⁵ Algunos cantos están transcritos en lengua candoshi cuando la traducción española no basta para dar cuenta del contenido y por lo tanto es necesaria una explicación palabra por palabra.

sociedades de las tierras bajas de América del Sur⁶. La distinción entre la enfermedad y la muerte, incluso entre la vida y la muerte, no es de naturaleza sino de grado. Así, el vocabulario de la enfermedad no se distingue del que concierne a la muerte, expresando todo el paradigma una misma idea de progresión hacia la desaparición. *Tsipári* significa «muerte», *tsipámaama* «desvanecerse», «desaparecer» o «morir» y *tsipásamaama* «disminuir» o incluso «rallar». *Kanatsipamáama* («se está muriendo o desvaneciéndose») es una forma verbal que se refiere tanto a los últimos momentos antes de la muerte, como a los instantes previos a un desfallecimiento. En la conversación, a veces es difícil saber si se está hablando de alguien que acaba de morir o solamente de alguien que acaba de mudarse, pues el verbo *kamígamaama* (abandonar) se emplea indistintamente en las dos situaciones. Lo mismo ocurre con el sufijo *-ini*, que se añade al final de un nombre o de un término de parentesco y designa a alguien que se ha muerto o, simplemente, que ha desaparecido.

En los tiempos míticos, la frontera entre la vida y la muerte era aún más tenue. Los hombres podían «morir» y dejar temporalmente a su esposa, sus hijos y su casa. Vivían en el bosque sin dejar nunca de proporcionar piezas de caza a su familia. Ahora las cosas suceden de otro modo y este paso entre los dos estados es más evidente. Esto no impide que las viudas esperen todavía mucho tiempo la vuelta de sus esposos pues está muy mal visto que busquen demasiado pronto un nuevo cónyuge. Un mito menciona esta cualidad no decisiva de la muerte y sus consecuencias en la vida conyugal.

M₂ Origen de la muerte irrevocable

Hermano, quiero contarte lo que ocurría antes y por qué no podemos ya resucitar. Antes, los candoshi sabían en qué lunación llegaba la muerte y en cuál resucitaban los hombres.

Una esposa esperaba la resurrección de su esposo de la misma manera que la esperan hoy. Esta mujer no lloraba mucho porque sabía muy bien que su esposo no estaba muerto para siempre. Sabía incluso la fecha de su vuelta. Y cuando llegó la lunación que su compañero había escogido para resucitar, ella le esperó. Estaba ella ofreciendo tinamús ahumados envueltos en hojas de la palmera hungurahui, cuando entró su marido, como estaba previsto, pintado de genipa (*Genipa americana*). Poco tiempo después, se marchó al bosque para esperar que le volvieran a

⁶ Ver las observaciones de A. C. Taylor (1996) a propósito de los achuar; según el autor, se pueden considerar generalizables al conjunto de las sociedades de la Amazonía.

crecer los cabellos pues los había perdido al morir. Volvía a su casa de vez en cuando, pero un día vio que en la casa ya no estaba su esposa. La casa olía muy mal. Entonces dijo a sus hijos: «He venido porque amo a vuestra madre, pero ¿dónde está?» Sus hijos respondieron que se había ido a pescar con otra persona. El padre replicó: «¿De quién es este tambor?» y los niños respondieron: «Padre, nuestra madre nos ha dicho que era de nuestro padre». El hombre siguió: «Pues como vuestra madre está con otro hombre yo ya no volveré nunca más. ¡No he venido con dos pájaros ahumados para no encontrar más que esto!». Prosiguió dando algunas indicaciones: «Vamos a ver, hay que dar de comer caza a vuestra madre para su alimentación y para que pueda comprender que su marido soy yo». Después el anciano tomó un poco de tabaco que puso sobre el tambor. Y tomó otra pequeña porción de tabaco y siguió diciendo: «Si amáis a vuestra madre, hay que darle a oler este tabaco, pero si la amáis de verdad, es preciso que el hombre que la acompaña no lo huela; es mejor que muera». Nada más decir esto desapareció para morir y no volver a resucitar nunca más. Un poco después, *xopzi* (*Didelphis marsupialis*), la zarigüeya, queriendo tocar su tambor, volvió de la pesca con su mujer. Pero en cuanto cogió el tambor, se desvaneció. Entonces, creyendo que su esposo se estaba muriendo, se acercó para besarle pero se desvaneció también. Entonces los niños, siguiendo los consejos de su padre, dieron la otra porción de tabaco a oler a su madre que estaba tumbada en el suelo. Inmediatamente se despertó y preguntó: «¿Qué habéis hecho para despertarme? ¡Dadme ese tabaco para despertar a mi esposo!». Los niños dijeron: «No, mamá, no tenemos nada, has resucitado sin nuestra ayuda». Pero la madre insistió diciendo «Es extraño, parece como si hubiera estado muerta unos instantes y hubiera resucitado enseguida». Tanto insistió que finalmente los niños le dijeron: «Como tú no has querido esperar a tu esposo, ahora nosotros no queremos ayudarte con nuestro tabaco para hacer resucitar a este hombre. Desde entonces, las personas que mueran no podrán resucitar. El que muera desaparecerá para siempre». Esto es, hermano, lo que les pasó a los antiguos, así es como mi madre me lo contó. Antes de que llegara la zarigüeya *xopzi*, los hombres morían y resucitaban. Hoy las mujeres buscan inmediatamente otro esposo como nuestro antepasado.

Xopzi vuelve de la pesca pensando en su tambor. Llega a la casa, toca el tambor y el alma del verdadero esposo puede ver todo esto sin poder

resucitar. Querría pero no puede. Si no hubiera sido por la zarigüeya, hoy podríamos resucitar, hermano, así es como los antiguos nos lo contaron (Contado por Zogachi, hombre del alto Nucuray, diciembre de 1992).

Mis anfitriones aseguran que en otro tiempo enterraban a los muertos en el momento de su fallecimiento. Los parientes cavaban una fosa en la que depositaban el cadáver y a continuación la cubrían de tierra. Decían que, puesto que estaba muerto, no podía seguir viviendo allí. Algunos hacían incluso un huerto encima de la tumba. Estas prácticas se consideran hoy execrables y si mis anfitriones la cuentan, no es desde luego para explicar unas costumbres del pasado que seguramente no fueron, sino para hacer comprender al etnólogo las razones por las cuales no hay que enterrar a los muertos. No entierran a los muertos y saben bien que sus costumbres funerarias causan la aversión más profunda en la mayoría de los visitantes extranjeros poco acostumbrados a vivir sin frontera moral ni física entre la vida y la muerte.

Muy cerca de cada casa, apenas a dos o tres metros, se pueden ver pequeñas piraguas colocadas sobre seis postes y cubiertas por un tejado de palmas. Hay una, dos o a veces tres por residencia. En cada una de estas construcciones, llamadas *kavonima*, se guardan los despojos de las personas fallecidas recientemente y que han vivido en la casa. El *kavonima* está orientado siempre hacia el oeste para que las almas no se extravíen, puedan volver a su casa y visitar a su familia. Igual que los vivos se orientan en el bosque por la posición del sol, las almas necesitan este mismo punto de referencia. Dentro del tronco vaciado, se encuentra el fardo funerario en el que se ha colocado el cadáver envuelto en una tela —a veces sustituida por un plástico viejo—. La construcción del *kavonima* no es algo sistemático. A veces he podido observar restos simplemente dispuestos en una tumbona o en el centro de una casa abandonada. Estos mausoleos, rodeados de una vegetación salvaje que no deja pasar más que finos rayos de luz enrojecidos por la puesta de sol, son testigos mudos de todas las preguntas y todas las respuestas que la humanidad, en la soledad del bosque o en cualquier otra parte, se plantea ante la paradoja de la muerte.

Durante las primeras semanas, gotean del cuerpo los líquidos exudados por la putrefacción de la carne y ésta desprende un olor fétido. Durante todo este tiempo, los parientes cuidan al muerto, lo visitan cotidianamente y encienden un fuego en señal de afecto y también para que el humo aleje a los insectos. Para los candoshi, si no se debe enterrar a los muertos, es en primer lugar

porque se los quiere; cerca de la casa, se los puede visitar, hablar con ellos, asegurarse de que están ahí y llorar. Enterrados o lejos del hogar, existiría el riesgo de no aceptar la idea de su muerte y salir a su búsqueda.

Estas relaciones con los muertos recientes no siempre son tan afectuosas. De hecho, las almas de los muertos andan errantes en torno a los féretros y por lo tanto en las proximidades de las casas. Las almas que no han encontrado su camino se llaman *kanizi*. Son almas solitarias y muy exigentes con los vivos. Si no se consideran suficientemente mimadas, se vengan de su familia matando a un niño. A causa de las *kanizi*, hay que tomar muchas precauciones como, por ejemplo, evitar ver mover el cadáver —lo que ocurre muy fácilmente porque los despojos se inflan, efecto traducido por el término *tpóotamaama*— pues eso es un signo de mala suerte y de muerte inminente. También es necesario depositar hierbas *piripiri tsiparpani* y a continuación fumigar la casa quemando la planta *karipa* (*Pseudocalymma alliaceum*) para descontaminar la habitación y, de este modo, proteger a los niños y a las mujeres, víctimas preferidas por los espíritus de los muertos. Por esta razón, los habitantes más vulnerables abandonan la casa durante algún tiempo. Si el muerto es el jefe de la casa, la viuda (o las viudas, en el caso de una familia polígama) son tomadas en levirato por el hermano del difunto, o bien vuelven a casa de sus parientes consanguíneos para que la casa quede definitivamente abandonada. El duelo de las viudas, visible en el corte de la bella, negra y brillante cabellera que habitualmente lucen las mujeres, puede prolongarse durante todo un año.

Un viento muy fuerte, como el que precede a una tempestad, nubes negras en el horizonte y a veces incluso la lluvia, acompañan a la muerte cuando esta llega. El canto plañidero de las esposas o de la madre del difunto, cadencia lenta como un triste gemido, envuelve la jornada en un ambiente grave. Los habitantes de las casas vecinas, que se han quedado en sus casas debido al mal tiempo, oyen estas lamentaciones sin escucharlas y prosiguen sus tareas cotidianas en silencio.

¿Por qué ha muerto mi esposo?

Tenía que seguir viviendo

¿Quién va a traerme ahora el alimento?

¿Quién va a mantener ahora a mi hijo?

¿Quién va a mantenerme ahora a mí?

No tengo ni padre ni madre, ¿dónde voy a poder vivir ahora?

¿Quién va a rozar ahora mi huerto?

¿Quién va a regalarme ahora la ropa?

¿Quién hará la piragua para mi hijo?

Mi esposo me ha dejado, me ha abandonado

Yo creía que no se iría nunca...

(Cantado por Yamaro, mujer del Lago Rimachi, marzo de 1993)

¡Oh! hijo mío, ¿para qué sufrí tanto para tenerte, si ahora te vas?

¡Oh! hijo mío, ¿para qué viniste a este mundo?...

(Cantado por Nivisa, mujer del medio Chapuri, junio de 1994)

Al cabo de uno, dos o tres años, cuando solo queda la carne seca y los huesos, se piensa en inhumar el cadáver. Es en estos segundos funerales cuando los parientes reconocen sentir verdaderamente el disgusto, pues es el momento del adiós definitivo. Tras haber recogido los huesos, se cambia delicadamente la tela que los envolvía, después se depositan en una fosa excavada directamente bajo el suelo de la casa, teniendo cuidado de no dejar caer los despojos (signo de muy mal augurio). Ahora bien, los latidos del corazón, es decir, la voluntad del difunto si era un gran guerrero, sobrevivirán de algún modo manifestándose en los movimientos aterradores de la naturaleza, sobre todo en el resplandor de los relámpagos y otras formas de incandescencia. Esta fuerza de voluntad podrán recuperarla los descendientes del guerrero para su propio desarrollo mediante un ritual que consiste en tragar una bola también luminosa que aparece en el trance producido por la ingestión de alucinógenos. El «poder de ver», como dicen los candoshi, legado por el difunto, se mide por la grandeza de su corazón y la intensidad de la luz que sus apariciones *post mortem* desprende, ambas proporcionales a las hazañas que en vida realizó.

3. Corazón, emoción y razón

El corazón trasciende a sí mismo de la manera que acabamos de ver por una especie de inercia que mantiene como centro que impulsa la vida del ser y que continua después de la muerte. También porque a parte de contener la vida es el lugar donde residen todas las actividades psíquicas, tanto afectivas como intelectuales. Como hemos visto, el corazón, por sus características y sobre todo por su tamaño físico —signo del grado de desarrollo personal y

por lo tanto del desarrollo del *vani*— define las cualidades de la personalidad. También hemos señalado cómo el corazón, centro de la noción de persona, era el eje de su desconstrucción en el proceso escatológico. Tenemos que ver ahora cómo este órgano es también el lugar donde residen las actividades llamadas sensitivas que están inextricablemente ligadas a las actividades cognitivas. En efecto, es imposible efectuar una separación de estas esferas partiendo de las categorías indígenas. Primero, porque el significado de cada una de las expresiones *magish* que se refieren a estos estados se encuentra, casi siempre, a caballo entre los dos ámbitos. Si la lengua candoshi reúne actividades psíquicas que nos parecen diferentes situándolas todas en el corazón, o asimilan éstas a otros procesos que nosotros consideramos de orden somático —las enfermedades, la muerte por ejemplo—, no tenemos ningún motivo para afirmar que el pensamiento indígena hace estas distinciones.

Ahora bien, antes de seguir, cabe preguntarse si el paradigma del «corazón» *magish* constituye verdaderamente un ámbito separado en la cultura candoshi y si no se trata de un artefacto creado por el etnólogo que juega con el léxico y asimila expresiones que denotan metáforas, perífrasis, formas especiales de cortesía o figuras poéticas. Algunos lingüistas hablan de un fenómeno muy extendido en la mayor parte de las lenguas del este y del sureste asiático y sin duda en las lenguas amerindias al que llaman en inglés *psycho-collocation* (Matisoff, 1986), y que corresponde muy bien a las características del paradigma *magish* de la lengua candoshi. En una lengua europea como el inglés o el español, la mayoría de las expresiones que designan las actividades intelectuales, las cualidades de la personalidad o las emociones no exigen la presencia de un morfema que mencione explícitamente el sitio, del cuerpo, donde supuestamente se produce el fenómeno psicológico. Nuestra mente puede pensar, creer, calcular, nuestra personalidad puede ser noble, valiente o tímida y podemos sentir tristeza, alegría u odio. En estos verbos o adjetivos que empleamos para expresar tales estados, no hay ninguna partícula lingüística que indique si esos estados son efectivamente estados psicológicos; tampoco hay nada que aluda a su localización ni, desde luego, de qué clase de estado psicológico se trata. Estos términos pueden formar una clase paradigmática, por ejemplo, la clase de los términos emocionales, pero es solo el conocimiento del contexto cultural lo que nos permite delimitar esta clase. Por consiguiente, constituyen una clase paradigmática cerrada o criptotipo, según la terminología de Whorf (1956 [1936]).

Por el contrario, muchas lenguas tienden a tratar el campo semántico de los fenómenos psicológicos como una clase abierta o «fenotipo», según la

terminología de Whorf, porque los expresan por un conjunto de expresiones multimorfélicas en las que un componente se refiere explícitamente a su localización en el cuerpo o en la psique; se trata de una *psycho-collocation*, según la terminología especializada. En general, estas expresiones están formadas por un nombre común, a menudo con connotaciones anatómicas (como corazón, hígado, vientre, cabeza, etc.) y por un elemento adjetival o verbal (como estrecho, fuerte, caliente, grande, etc.). Algunas lenguas poseen un solo nombre, y por lo tanto, una localización única y exclusiva de toda la vida subjetiva. Otras poseen dos, tres o varios, lo que denota una mayor sofisticación conceptual en lo que se refiere a la interioridad. Sin entrar en otras consideraciones sobre su pertinencia para la lingüística, es seguro que la noción de *psycho-collocation* nos ofrece un medio interesante para abordar el problema de la delimitación de la subjetividad en una sociedad, analizar su composición y la disposición de sus elementos y por último comparar los resultados del análisis con los observados en otras culturas. Las expresiones *magish* presentadas en este capítulo se deben tomar como una vasta *psycho-collocation*, formada a partir de un solo término de localización: el corazón.

Las expresiones asociadas al término *magish* se han clasificado hasta ahora en ámbitos separados (el temperamento definido por el tamaño del corazón en tanto que órgano físico, los estados psicosomáticos en los procesos patológicos...) exclusivamente por razones analíticas. Del mismo modo, las categorías del psiquismo que vamos a abordar ahora no representan ni una elección teórica ni una idea indígena, pues su función es estrictamente descriptiva. El universo de las sensaciones y de las emociones aparece así en una serie de expresiones cuyo sujeto es el corazón:

- *Magish kama*: traducción literal «corazón dulce», porque *kama* se emplea también en el contexto de los sabores. Estos términos se emplean para expresar la sensación de tranquilidad. El sujeto no tiene ningún problema y todas sus relaciones sociales se desarrollan en la armonía.
- *Magish kisa*: literalmente «corazón alegre», expresa la emoción o la sensación de alivio después de un problema o un disgusto con alguien; por ejemplo, cuando un hombre se entera de que su hermano, hecho prisionero por los mestizos, ha conseguido emprender la fuga y por consiguiente, no será entregado a los militares, exclama aliviado: *mag kisa!* («¡mi corazón está alegre!»).
- *Magish vanasircha*: muy próximo al adjetivo *kama*, *vanasircha* tiene, no obstante, una connotación más eufórica. Hace referencia a la alegría de

vivir, a la satisfacción, al bienestar; al contrario de *kisa*, esta alegría no es el resultado de un desenlace feliz.

- *Magish shabatchich*: su traducción literal es «corazón curado» pero expresa más bien una forma de alegría o de satisfacción en relación con una esperanza cumplida o con una relación de confianza con alguien. Por ejemplo, con ocasión de un viaje a Iquitos, un hombre mayor me había pedido que le trajera una red. A mi regreso, le regalé la red y él me dijo, con el tono seco que generalmente emplean para expresar la gratitud, *magó shabatch vapari zovalli* «ahora mi corazón está curado, gracias hermano».
- *Magish mantsatarich*: su traducción literal es «corazón impuro» pues el adjetivo es un derivado de la raíz *mánts-* que remite a la noción de impureza mencionada en el capítulo anterior. Significa estar o sentirse afligido ante un acontecimiento grave como la muerte de un pariente próximo o el abandono del esposo o la esposa.
- *Magish tsiyantárich*: literalmente «corazón furioso», se emplea con el sentido de estar o sentirse encolerizado o irritado por alguien. Esta expresión procede de la palabra *tsiyanni* que significa «cólera». Aparece en muchos contextos, pero el uso de esta expresión remite siempre a una decisión importante, a veces dramática. Expresa el estado que precede a la acción, tanto en la evocación de un acontecimiento como en las narraciones míticas. Por ejemplo, un cabeza de familia cuenta que había decidido mudarse hacia el grupo local de sus consanguíneos tras la muerte de dos de sus hijos. Decía que se iba porque «mi corazón está encolerizado» (*magó vatsiyonpatarisha*). En sus palabras, se sobreentendía que se consideraba víctima de las agresiones chamánicas de sus vecinos, motivo por el cual había decidido cambiar de región.
- *Magish maipírich*: literalmente «corazón preocupado», pero faltan informaciones suplementarias para dar el sentido exacto de esta expresión. Se emplea cuando se está angustiado por un problema que no se puede resolver y cuya solución está en manos de una persona considerada poco competente o poco fiable. Así, un padre me había pedido que le escribiera una carta para su hijo que estudiaba en San Lorenzo. Yo había aceptado, pero no se lo recordé hasta el día antes de mi partida. Como él sabía la fecha de mi marcha, estaba angustiado y creía que me había olvidado de mi promesa; entonces, para expresar este sentimiento, utilizó esta expresión.

Junto a estas fórmulas que denotan las actividades sensitivas y emocionales, el «corazón» aparece como la sede de otro registro de locuciones que reflejan las operaciones llamadas intelectuales o cognitivas de la mente:

- *Magish psiskich*: «corazón que se acuerda» de algo que hay que tener en cuenta en un momento determinado. Un día, estaba buscando unos cartuchos para ir de caza, pues los que yo había llevado hacía unos días se habían agotado, por lo que fui a la casa del jefe del lugar para pedirselos. Me dijo que él tampoco tenía. Pero un instante más tarde, se acordó de que su cuñado, que vivía muy cerca, debía de tener todavía. Fue en esta situación cuando mi interlocutor empleó esta expresión en la que se entiende que se había acordado de algo que podía ser útil en aquel momento.
- *Magish mámaarpámaama*: la traducción literal es «corazón que tiene relámpagos» (de *mamaaro* que significa «relámpago»); es una metáfora para decir «corazón que se equivoca» o «se equivoca a causa de». Así, un joven llamado Tsodi había pedido a su hermano Masho que le trajera gasolina desde San Lorenzo. A su vuelta, Masho había traído gasolina pero no la cantidad pedida. Cuando su hermano le preguntó por qué, Masho le contestó, por medio de esta expresión, que simplemente se había equivocado.
- *Magish pshtokich*: la traducción literal es probablemente «corazón que entra»; esta expresión se emplea para decir «corazón que comprende» y se aplica, por ejemplo, a alguien que presta atención, que aprende.
- *Magóanamaama*: muy próxima a la expresión anterior, este verbo significa también «aprender» o «comprender».
- *Magórina* no expresa directamente una actividad intelectual si bien remite a una noción muy próxima. Designa la representación de algo que se hace sensible al entendimiento por medio de una imagen o de un esquema. Sirve para nombrar las siluetas de piraguas o remos dibujadas con carbón sobre la madera para guiar el trabajo del tallado.

La amalgama que hace el corazón entre facultades cognitivas y percepción de las sensaciones y de las emociones se extiende de hecho al conjunto de las actividades subjetivas. Algunas expresiones formadas a partir de *magish* aluden, en efecto, a otros ámbitos de la vida psíquica. La volición —el acto por el cual el sujeto ejerce su voluntad y es, por lo tanto, causa del movimiento— o bien la experiencia —el encuentro entre el sujeto y la realidad exterior

percibida por la vía de los sentidos o del conocimiento y que le proporciona una información sobre el mundo— se mezclan con expresiones que se podrían clasificar en cualquier otra categoría convencional del psiquismo:

- *Magish kxárákich*: la traducción literal está cerca de la expresión «corazón impedido»; el adjetivo deriva de *kxárámaama*, verbo que significa «impedir». Esta fórmula expresa una decisión de rechazo. Alguien pide a Tsanchi que vaya a una reunión para hablar de un problema que no le concierne directamente, con lo que se arriesga a verse mezclado en asuntos confusos. Tsanchi responde con esta expresión para mostrar su rechazo categórico de aceptar la invitación.
- *Magish táatkich*: la traducción literal es «corazón que se apoya o descansa», para decir que se confía en una persona; *táatkich* deriva de *táatomaama* que significa «apoyarse» o «descansar».
- *Magish vayakich*: la traducción literal es «corazón guardado»; este término deriva de *vayáamaama* que significa «guardar». La expresión se emplea para hacer referencia a la confesión de una falta o de una mala actitud y al castigo que se deriva de ello. Una tarde, un candoshi en estado de embriaguez se pelea con su cuñado y llega incluso a dispararle con el fusil sin mayores motivos. Al día siguiente, los Grandes Hombres le convocan para llamarle la atención sobre esta desviación de conducta y pedirle solemnemente que cambie de comportamiento. Este personaje reconoce que se ha equivocado y que su conducta ha sido totalmente imprudente. Promete que no ocurrirá nunca más y utiliza esta expresión para demostrar que ha cobrado conciencia.
- *Magish tachitkich*: la traducción literal es «corazón que sigue» o «seguir con el corazón»; esta palabra deriva de *táchítamaama*, verbo que significa «seguir». Esta expresión se emplea para expresar la determinación de asumir una responsabilidad, una tarea agrícola por ejemplo, incluso contra la apreciación negativa de algunos. Esta expresión se emplea también para referirse a la idea de seguir un argumento, una demostración práctica o una lección de caza, acepción que no alude a la volición sino a las actividades intelectuales. Esto demuestra la dificultad de clasificar estas expresiones en categorías predeterminadas pues prácticamente todas ellas tienen un carácter ambivalente.
- *Magish tominkich*: la traducción literal es «corazón cumplido», pues el término deriva de *tomínomaama*, que significa precisamente «cumplir». Se

puede pedir a la esposa un tazón de cerveza de mandioca y ella se lo sirve enseguida porque tiene el «corazón cumplido». Como la expresión anterior, ésta puede clasificarse tanto en este epígrafe como en el de las actividades intelectuales. En efecto, esta expresión se emplea para hablar de los actos de las personas «cumplidas», en el sentido de corteses o atentas, así como de las personas capaces de mostrar que han entendido bien una enseñanza.

De todas estas locuciones, la expresión *magish chinakich* es la que ofrece sin duda el mejor ejemplo de la idea de que, entre los candoshi, la sensación y la cognición son dos categorías totalmente mezcladas: en efecto, puede traducirse tanto por «corazón que piensa» como por «corazón que ama»; alude a las actividades del pensamiento y al sentimiento de amar. Todas mis tentativas para tratar de separar, a partir de esta expresión, estos ámbitos diferentes que para mí están tan delimitados, fracasaron totalmente. La distinción entre «amar» y «pensar» no es semánticamente pertinente en la lengua candoshi y tampoco es concebible para los que la hablan. Por el contrario, el enfoque opuesto consistente en buscar una traducción que diera idea de un universo semántico en el cual «pensar» y «amar» se pudieran fusionar, se reveló inmediatamente más fecundo. Las situaciones comunicativas sugieren una traducción posible, la del «corazón que se acuerda (de alguien o de algo)» pero no se aplica en todos los casos. La única palabra que puede eventualmente ofrecer una traducción única y válida en cualquier situación, si no queremos alejarnos de las nociones indígenas, es curiosamente «corazón que domestica». Utilizada en la expresión *magish chinakich* y en el verbo afín *chinámaama* (pensar, amar), la raíz *chin-* sirve también para formar el nombre *chino* que significa doméstico o «domesticado». Esta palabra se refiere por extensión a los cachorros de un animal y su forma verbal *chinómaama* significa «domesticar». Pero son los contextos sociológicos los que pueden ayudarnos a entender mejor esta relación insólita entre las actividades intelectuales en general, el amor y la domesticación.

Una práctica habitual de los cazadores candoshi consiste en recoger los retoños de los animales abatidos. Así, primates, otras especies de mamíferos e incluso las aves son normalmente domesticados. Desde los grandes pecaríes, debidamente atados cuando se hacen peligrosos, hasta los pequeños titíes, de mirada temblorosa, agarrados firmemente a los cabellos de su nueva madre, todas las especies capaces de sobrevivir a este cambio artificial pueden aparecer un día en el escenario doméstico cotidiano de cualquier casa. Estos cachorros huérfanos, apartados de su medio natural, se entregan así a los buenos cuidados de una familia adoptiva, dependiendo su supervivencia de

la calidad de la asistencia que los humanos les proporcionen. La relación entre estos animales familiares y su dueño es la imagen misma de la ternura. Las mujeres (esposas, hijas o hermanas de cazador) se hacen cargo de su crianza y los alimentan como si se tratase de sus propios hijos. Amamantan a los mamíferos, dan de comer a los pajarillos y mastican el alimento para todos los que todavía no hayan desarrollado su dentición. Estos cuidados permiten a los pequeños adaptarse a su nueva situación.

El verbo *xápshigámaama*, que significa «acostumbrarse» o «familiarizarse», se emplea para hablar de este proceso delicado que es la domesticación de los animales familiares. Se emplea también en otros muchos contextos que no tienen nada que ver con los animales. Se supone que los huérfanos «se familiarizan» (*xápshigámaama*) con su nueva familia. De hecho, este término procede de la palabra *mxápshi* que significa «huérfano». Entre mis anfitriones los huérfanos constituyen un problema importante; primero porque son numerosos en una sociedad en la que la esperanza de vida es muy baja debido sobre todo a la guerra endémica que golpea a los hombres adultos. Señalemos que se consideran como verdaderos huérfanos los que han perdido a su padre pues son los hombres los que constituyen el núcleo de la estructura familiar. Así, la mayoría de los relatos biográficos que he recogido comienzan por una infancia muy desgraciada: la madre ahora viuda y sus hijos, desamparados y mal alimentados, buscan desesperadamente una familia adoptiva. En general, es el tío paterno el que toma a su cargo el mantenimiento y la educación de los huérfanos, debido a la práctica del levirato. Pero la escasez de productos alimenticios en tiempo de guerra hace más difícil la adopción. Los hermanos del difunto se pelean por saber quién va a asumir la carga de la tutela de algunos hijos añadidos. Es, pues, en este marco en el que los relatos biográficos asocian al huérfano con los animales cuya madre ha sido muerta por el cazador y la adopción de este huérfano con la domesticación de los animales familiares. En efecto, a los huérfanos les gusta presentarse como esos pajarillos sin plumas (*porinchi*) que claman protección para que el cazador los lleve con él.

La asociación entre animales familiares y huérfanos, que refleja la asociación entre la domesticación y la vida social humana, se aplica también a otros ámbitos. Las mujeres también son «domesticadas» por su marido después de su boda. En ese momento, las muchachas, a veces muy jóvenes, son obligadas a abandonar la casa familiar para seguir a un desconocido temible, el futuro esposo. Las historias que conciernen a estos matrimonios difíciles revelan que el marido no trata de imponerse por ejemplo exigiendo relaciones sexuales, sino que intenta seducir progresivamente a su joven esposa. Este proceso

se llama también *xápshigámaama*. Lo mismo ocurre con las mujeres o los niños capturados durante las incursiones contra los enemigos. Al principio, las mujeres se niegan a seguir al asesino de su esposo, después terminan por consentir. Viene después el largo proceso de integración de la nueva esposa en su nuevo espacio doméstico; estas mujeres raptadas (y eventualmente sus hijos) terminan, al final, por hacerse como consanguíneas de siempre en la familia adoptiva. Más tarde, después de varios años de tranquila vida en común, el esposo llama a su esposa *no tomoziri* (mi perro) como muestra de familiarización.

Las mujeres comparten en alguna medida este sentimiento y les gusta presentarse como huérfanas que tienen necesidad del amor de su marido para sobrevivir, del mismo modo que un animal domesticado. Un encantamiento mágico muestra de manera muy evidente la idea de que el amor, y en especial el amor conyugal, se siente como una relación de dependencia voluntariamente aceptada sin la cual uno se siente huérfano. Este encantamiento lo cantan mujeres ancianas conocidas por sus conocimientos esotéricos a petición de las esposas víctimas de la nostalgia desde la desaparición de sus esposos. Es difícil de traducir pues la lírica candoshi, como veremos más adelante, ha desarrollado unas figuras poéticas ricas en alegorías donde muchos conceptos abstractos son representados por seres animados, la mayoría de las veces, animales.

Esposo, mi esposo, hago esto para que no me olvides,
En el crepúsculo, pienso en ti y tú piensas en mí,
Estoy como huérfana y no tengo ganas de comer
Piensa en tu corazón que yo tengo hambre,
así tú, debes decirle, se lo dirás a Vachapa
es así como su vientre se va a remover de recuerdos
es para hablarle así para lo que te envió tucán
(Cantado por Marasho, mujer del medio Chapuri, junio de 1994)

El canto está dividido en dos partes. Las cuatro primeras líneas son el mensaje que la esposa abandonada quiere transmitir a su marido que se ha ido de viaje desde hace mucho. Ella habla del crepúsculo, momento que para los candoshi evoca el amor y sus tristezas y le dice que se siente desamparada como una huérfana, que ha perdido el apetito a causa de lo desgraciada que se siente. La esposa pide así a su marido, empleando la expresión *magish chinakich*, que piense en las pocas ganas que tiene de vivir. En las tres últimas líneas, se dirige al tucán, símbolo del amor en la imaginación de todos los grupos

jíbaro. El canto de este pájaro, que se oye siempre en la puesta de sol, evoca este sentimiento. La esposa pide al tucán que hace de emisario que transmita todo lo que ella siente a Vachapa (nombre de su esposo) para que despierte en él los recuerdos y le incite a volver.

A las mujeres también les gusta imaginar que sus esposos y sus hijos se sienten apegados a ellas como esos animales familiares a los que cuidan, ideología que los hombres comparten. La idea de depender de la cocina, de los productos del huerto y, sobre todo, del masato que solamente las mujeres están en condiciones de producir, aparece tanto en las expresiones de la vida ordinaria como en el repertorio lírico. En resumen, el paradigma de la domesticación constituye para los candoshi la base de todas las relaciones afectivas⁷.

La asociación entre domesticación y amor supera en efecto ampliamente el marco de los vínculos familiares. En un mundo en el que las fronteras étnicas y lingüísticas están tan acentuadas y en el que estas fronteras encierran, en territorios limitados, modos de vida diferentes, la transculturación es bastante corriente. No es extraño ver a jóvenes que se instalan durante algún tiempo, a veces años, o de forma definitiva en otros espacios étnicos: entre los quechua del Pastaza, las otras etnias jíbaro, los cocamilla, los mestizos hispanohablantes de las aldeas del Marañón e incluso entre los misioneros protestantes. Estas migraciones temporales o definitivas se producen por muchas razones como un matrimonio interétnico o una estancia prolongada en casa de un padrino mestizo para trabajar o de un chamán cocama para curarse. No falta quién se aleja de su territorio natal escapando de un problema. Según los relatos de los migrantes, el lento y penoso esfuerzo de adaptación a un entorno muy diferente toma el mismo nombre que el de los animales familiares y el de los huérfanos. En estas diferentes situaciones, esperan recibir de su anfitrión el mismo cariño que se da a los animales familiares y que ellos muestran a los que, como el etnólogo, llegan a su casa.

●
⁷ El amor concebido a partir de la imagen de la domesticación es también muy evidente en otros grupos jíbaro. Los cantos de amor achuar y shuar, cuidadosamente transcritos y traducidos por S. Pellizaro y sus colaboradores, son un ejemplo. Ver entre otros muchos ejemplos, el canto achuar (Pellizaro, 1977: 16) en el que la mujer se presenta como un patito salvaje perseguido por un ocelote y pide ser domesticada por su marido. También para los achuar, el canto (1977: 15) en el que la mujer expresa su deseo de ver a su marido —al que trata como padre— como un pecarí domesticado que grita cuando tiene hambre y aúlla cuando la desea. Para los shuar, ver el canto (Tsamaraint *et al.*, 1977: 11) en el que la mujer dice a su esposo o amante, con satisfacción, que él está tan enamorado de ella que se parece a esos animalitos familiares que toman tanto cariño a su amo que le son fieles incluso aunque éste los desdén. Esta relación entre domesticación y amor está también atestiguada por Descola (1993b: 206-225) entre los achuar, y por M. F. Brown (1985: 143,144) entre los aguaruna. Para el desarrollo teórico de la relación entre domesticación y relación social, remito a los trabajos de C. Fausto (1997; 2000) y A. C. Taylor (2000).

En efecto, las relaciones entre mis anfitriones y yo mismo se concebían dentro de la óptica de domesticación con el fin de reducir mis evidentes dificultades de adaptación. Yo era objeto de una atenta observación por parte de mi familia de acogida, que deseaba conocer mis costumbres y saber mis necesidades. Era, sobre todo en el terreno de la alimentación, uno de los más difíciles para mí al principio, donde podían valorar mi estado de ánimo. Cuando, por ejemplo, constataban que me agradaban algunos pescados, éstos reaparecían en el menú de manera regular. Por medio de este trabajo discreto pero perseverante, consiguieron poco a poco ayudarme a superar los problemas clásicos de aclimatación en esa coyuntura. Mis anfitriones me dieron a entender claramente que nuestra relación era semejante a la que mantenían con los animales familiares: una relación paternal, protectora e indulgente hacia mis torpezas. En los momentos de embriaguez, cuando los afectos se hacen más explícitos, los jefes de las casas en que me había alojado me confiaban, visiblemente emocionados, que me consideraban como un ser indefenso y que darían incluso la vida para preservar mi integridad, dando pruebas de una generosidad y nobleza difíciles de olvidar.

Si creo haber demostrado la relación entre «amar» y «domesticar» (recordemos que comparten la misma raíz léxica *chin-*), falta por ver cómo «pensar» forma parte del mismo conjunto. *Mago chino* se puede traducir por «mi corazón piensa» pero, para ser más exactos, habría que traducirlo más bien por «mi corazón piensa en alguien o en algo que concierne a alguien», pues todas las expresiones asociadas al corazón expresan siempre una relación intersubjetiva. Este «alguien» no es cualquiera en el contexto de esta expresión. Mis anfitriones «piensan» en todo lo que hay que hacer para cuidar, alimentar, abrigar, en una palabra, ayudar a todos los que en un momento dado y por razones diversas, dependen de los que «piensan», como en la domesticación. Como todos los que dependen de alguien son por definición los parientes próximos o asimilados (amigos ceremoniales, por ejemplo) en esta sociedad que considera a los no-parientes como enemigos, esta expresión connota la idea de aportar un beneficio directo o indirecto a la familia. En las decenas de ejemplos que he recogido, la expresión *mago chino* va asociada a las circunstancias más diversas como «pensar» en el tamaño de una roza, «pensar» el mejor día para hacer una visita, «pensar» en ir a buscar leña para el fuego, «pensar» cómo reparar una piragua, «pensar» cómo agradar a los invitados... En resumen, *mago chino* se emplea en todos los casos en los que se puede emplear el verbo «pensar» en español. Pero, a diferencia del español, todas estas circunstancias se asocian implícitamente a la realización de un acto que beneficia a la familia

del que «piensa»: se «piensa» talar una roza para que la esposa sea feliz, reparar la piragua para un hermano menor, buscar leña para el bienestar de los hijos, ofrecer una cama a los tíos para que duerman bien y deseen volver pronto.

Se me podría reprochar traducir por «pensar» una palabra que no tiene exactamente el mismo significado y no cubre todas las acepciones de este verbo. Dado que para los candoshi, «pensar» es siempre «pensar en el interés de alguien», es de todo punto imposible «pensar cómo hacer daño», como ocurre en la lengua española. El verbo «ayudar» sería quizá una traducción más exacta. Sin embargo en este caso se dejaría de lado a las actividades más formales incluidas en la definición de «pensar» —el cálculo de minimización de pérdidas, la estrategia racional de maximización de beneficios, en resumen, la especulación racional— que el término candoshi en cuestión también conlleva.

Si «pensar», «amar» y «domesticar» expresan un mismo principio, ¿cómo «pensar» entonces en la desgracia de otro? Si se «piensa» solamente en la felicidad de los seres queridos, ¿se puede «pensar», por ejemplo, en la estrategia de una acción guerrera o de un asesinato? ¿Cómo un acto de violencia se puede percibir como un acto de amor? Pues incluso aunque esto pueda parecer paradójico, el cálculo estratégico con miras a atacar a un enemigo también se expresa por el término *chinamaama*, es decir, «amar-pensar». Esto es posible porque una agresión se concibe siempre en términos de venganza contra un enemigo considerado responsable de una desgracia real o simbólica ocurrida en la familia del guerrero. Incluso la idea de «calcular un asesinato» se puede expresar por los términos «amar-pensar-domesticar», es decir por el verbo *chinamaama*, pues el amor implica «vengar» continuamente a la persona amada, igual que la domesticación, que consiste en «recoger a un cachorro para defenderle de un predador-matar a un predador para defender a un cachorro».

La anécdota de la emoción de un hombre del Chapuli cuando cree enterarse de la muerte de un tío al que quiere permite ilustrar esta idea. Una tarde, mi anfitrión Toripi me confió, emocionado, que en un sueño se le había revelado la muerte de su tío, un hombre de gran fama en la etnia shapra. Había soñado que arrancaba dolorosamente una lombriz muy larga de su ombligo. Pese al dolor, debía tirar con fuerza para poner fin a ese tormento insoportable. La pesadilla terminó por despertarle, pero constituía un mal presagio cierto. Aquel día había notado efectivamente que Toripi estaba de muy mal humor. Ya a última hora de la tarde me contó la causa de sus preocupaciones. Tras haber ingerido algunos cuencos de masato, Toripi me anunció, con lágrimas en los ojos, esta triste noticia. Me sorprendió ver que este sentimiento de amor

y tristeza, debido a la pérdida de un pariente, estaba inextricablemente ligado a la rabia hacia un otro abstracto. Toripi, muy afectado, mezclaba frases con recuerdos de su tío, lamentos por no haber podido ir a visitarle antes de su muerte y declaraciones afirmando que él no tenía miedo a morir de un tiro, que tenía ganas de matar a alguien, o que prefería morir matando antes que caer enfermo en su casa, etc. Para Toripi, no se trataba de una confusión entre dos sentimientos, «amar» y «odiar», ni de una vacilación entre dos estados afectivos, fenómeno que Spinoza llama la *fluctuatio*, el equivalente de la duda por la razón, y que produce oscilación del ánimo. Para Toripi, «amar» a un consanguíneo y «odiar» a un enemigo tienen un significado complementario. Y todo lo que emprende en la vida será «pensado» en beneficio de los suyos, lo que equivale a decir en detrimento de los otros.

* * *

En la introducción hemos afirmado que mis anfitriones dicen ver y percibir con el corazón. Teniendo esto presente, nos hemos propuesto en este capítulo abordar las características de este punto de vista que es el corazón, especialmente su papel en el proceso de constitución de la persona, de su desaparición y por último de su vida subjetiva. Pues entre los amerindios, como hemos visto, el punto de vista crea primero el sujeto y no el objeto: se tiene alma porque se tiene punto de vista. Así, en la ontogénesis, el corazón es el núcleo a partir del cual se desarrolla el cuerpo. Este proceso viene impulsado por el *vani* que encuentra su expresión en el corazón, y más concretamente en sus latidos. La forma del cuerpo depende de la intensidad que el *vani*, a través del corazón, confiere a la persona, humana o no, que lo posee. El tamaño del órgano da cuenta de esta intensidad. El vigor de la persona, sus enfermedades y su muerte dependen estrechamente del corazón. Pues, en tanto que punto de vista y, por consiguiente, mediador entre el sujeto y el entorno, tiene que procurar la homeostasis térmica al sujeto en sus intercambios con el mundo para mantenerlo en vida. Puesto que la vida se concibe como una presencia, como hemos visto en el capítulo anterior, la muerte no puede ser concebida que como evanescencia. En este contexto no puede haber una cesura entre vida y muerte ya que presencia y evanescencia no son conceptos categóricos, sino percepciones que definen una polaridad en un campo continuo. La etnología de la Amazonía habla de esta continuidad entre la vida y la muerte, pero solamente situándose en una óptica perceptiva se puede dar cuenta de ella. Y puesto que la muerte no existe como tal, el *vani*, esta intensidad que se

expresa por el corazón, no desaparece tampoco, sino que se perpetúa en forma de las incandescencias del entorno. El corazón, el lugar de la percepción, es por esta razón la caja de resonancia de la realidad circundante, ecos que toman la forma de afectos. Pues, para los candoshi, igual que para los amerindios en general, el punto de vista está en el cuerpo y no en el alma (Viveiros de Castro, 1998: 478). Por este motivo he hablado en la introducción de la necesidad de crear un espacio teórico que pueda englobar la continuidad existente, en las ontologías no modernas, entre sensación y cognición. Es también esta razón la que me mueve a criticar a la antropología de las emociones que perpetúa esta perspectiva dicotómica haciendo de la emoción un campo objetivo. Para los candoshi, las emociones no se distinguen de las intelecciones. No existen ni términos para designar estos dos ámbitos, ni otros marcadores lingüísticos, ni ninguna glosa indígena en este sentido. Al contrario, insisten en establecer una continuidad entre estas dos nociones ya que ambas se encuentran disueltas en el corazón. De hecho, todas las actividades que radican en el corazón se consideran de la misma índole: la enfermedad, el vigor, la muerte, el temperamento, la volición, el carácter, todos, son percibidos, en cierto modo, como afectos. Y recalco «en cierto modo», porque es difícil seguir empleando la noción de afecto para hablar de un campo que supera ampliamente este concepto. Esta es la razón por la cual prefiero llamar a estos estados que tienen su sede en el corazón «estados de ánimo». La característica común a todos estos estados de ánimo, dejando aparte el hecho de radicar en el corazón, es que expresan, no una vida subjetiva cortada del mundo, sino al contrario, la presencia de lo demás en sí mismo como hemos visto en las expresiones en las que *magish* es el sujeto de la enunciación. Lejos de ser experiencias íntimas, como solemos tender a pensar cuando hablamos de emociones, los estados de ánimo candoshi son el reflejo del otro en el punto de vista. Todo transcurre como si éste, normalmente encargado de aprehender el sentido del mundo, se convirtiera en el objeto a aprehender: el plano del contenido se convierte así en el plano de la expresión, es decir, que el mundo pasa a ser el sujeto y el sujeto pasa a ser el mundo en los estados de ánimo. Pues el punto de vista no concierne solamente al sujeto y a su interioridad ya que ésta, según lo expuesto de los estados de ánimo en este capítulo, no es otra cosa que las resonancias del entorno. La objetividad sería, pues, este entorno sometido a los ajustes que los estados de ánimo imponen al punto de vista. El entorno así percibido es lo que yo llamo «los estados de cosas» que analizaremos en la segunda parte de este trabajo.

SEGUNDA PARTE

LOS ESTADOS DE COSAS

En la primera parte hemos visto cómo el corazón, como punto de vista, impulsa a la persona hacia el mundo ya que este órgano es la expresión de la intencionalidad predadora. También hemos visto cómo el *magish* siente el entorno en los diferentes estados de ánimo que tienen lugar en él. Ahora analizaremos lo que es este mundo percibido por el corazón. La forma verbal *magóanamaama*, cuya raíz es *magish*, expresa esta acción, mezcla de percepción de las sensaciones y de facultades intelectivas, de ir hacia el mundo, advertir las cosas, explorar el medio e intervenir en la vida social. El objetivo de esta segunda parte es describir la perspectiva candoshi sobre el entorno con el fin de destacar el monismo fundamental que impera en su representación del cosmos, y en el que todos los fenómenos, naturales o sociales, tangibles o imaginarios, son el resultado de un mismo y gigantesco movimiento. Partiendo del punto central que es el «corazón», una gran perspectiva vertiginosa nos llevará, en el tercer capítulo, desde los primeros rudimentos empleados para examinar la realidad, como las unidades de medida y su sistema de numeración, hasta la concepción indígena del espacio-tiempo, pasando por el simbolismo de la casa, a la vez eje de estructuración del espacio y expresión paradigmática de la corporeidad general. Tratando los criterios sobre los que se fundamenta la identificación abordaré, en el cuarto capítulo, el mundo de la intersubjetividad. El planteamiento será en cierto modo inverso al adoptado en el primer capítulo. En este, el contenido

del sujeto se consideraba desde la perspectiva de los caracteres definitorios comunes a todas las singularidades, mientras que ahora me propongo definir este mismo contenido a partir del sujeto enfrentado a la presencia del otro. Una vez desvelado el modo de identificación intersubjetivo, abordaré, en el quinto capítulo, la filosofía que sostiene el sistema de relaciones dentro del espacio social, es decir, el modo de relación intersubjetivo.

Capítulo 3

Latitudes

El corazón va hacia el mundo para aprehender su significado. Pero ¿de qué medios dispone para llevar a cabo tan ardua tarea? Las conclusiones del capítulo 2 nos enseñan que los candoshi están lejos de un planteamiento intelectualista o de una perspectiva dualista en su teoría de la percepción. Nos falta por demostrar que los medios por los que abordan el entorno tienen su fundamento en las posibilidades que ofrece la ontología global implícita en la noción de corporeidad general. El corazón, centro de la percepción, dirige el desarrollo físico y social de la persona. Por tanto, es por medio del resultado de este desarrollo, la corporalidad tal y como la he descrito, como podemos introducirnos en el mundo y darle un sentido, un mundo que también está sometido a la misma dinámica en la clave corporal. Pues el punto de vista es el corazón, pero el corazón está en el cuerpo.

1. La exploración de lo visible

El corazón posee el cuerpo y sus manos para dar profundidad, sentir las texturas, comprobar las diferencias, enumerar las repeticiones. Este es el motivo por el que los candoshi no son los únicos en utilizar las manos, primero como punto de referencia, después, como medio de descripción de lo visible. La numeración por ejemplo, está muy estrechamente relacionada con las posibilidades que ofrecen las manos y especialmente los dedos. El sistema numeral candoshi se basa en cinco términos en estrecha relación semántica

con la anatomía de la mano y del pie. En efecto, excepto *minomtá*, la cifra uno, la denominación de las cifras se inspira en la de los dedos. Así *tsibonó*, la cifra dos, proviene de *tsibonárich* (el anular), *tóochpa* la cifra tres, de *tóochparini* (el dedo corazón), *ipónponaráro*, la cifra cuatro, de *ipónponarich* (el índice) y *zamiátpata*, la cifra cinco, de *zamítorich* (el pulgar). Cinco se expresa también por *kovíz pchiaro* que significa «una mano contada». Si añadimos a estos términos o sus derivados la palabra *matáyaro* —que significa en este contexto «contar los dedos de la otra mano»—, tenemos la secuencia de los números hasta nueve: *minom matáyaro* la cifra seis, *tsibon matáyaro* la cifra siete, *tóochíp matáyaro* la cifra ocho y *ipónponáro matáyaro* la cifra nueve. El diez, *kovíz íptaro* se puede traducir por «los dedos de las dos manos son contados». Hay que añadir el término *kutsás* —un derivado de *kotsich*, literalmente «pie»— a los cinco primeros números para componer los números de once a catorce: *kutsás minom matáyaro*, *kútsas tsibon matáyaro*, etc. Quince es *kutsás minogich pchiaro* que significa «un pie contado». Para obtener los números de dieciséis a diecinueve, se añade a los primeros la expresión *arankich kútsas* «el otro pie», *arankich kútsas minom matáyaro*, etc. La cifra veinte es *kútsas íptiario*, que se puede traducir por «los dedos de los pies son contados». La numeración continúa por bloques de veinte números. Añadiendo a la expresión de base *kútsas íptiario* el término *yoosor* —que significa «volvemos a empezar»—, es posible componer los números hasta veintinueve. Si se añade además el término *mámporo* que significa «la mitad hecha», se llega a componer hasta treinta y nueve. Se puede seguir así por bloques de veinte números partiendo de esta fórmula. Se trata sencillamente de introducir de nuevo la numeración de base: el cuarenta es *kutsás tsibon*, el sesenta *kutsás tóochíp*, etc.

Aunque mis anfitriones poseen un sistema de cómputo potencialmente expansivo, es excepcional que cuenten más de veinte. Registran las cantidades haciendo nudos o haciendo una marca con carbón en los postes o en el travesaño de la casa. Para enumerar las cantidades que superan las dos decenas, o cuando no es necesario ser verdaderamente exacto, utilizan otro sistema numérico, mucho más vago, pero más eficaz. Se compone de tres términos: *zamiátpata* «cinco» (igual que en el sistema precedente), *choga* «diez» y *chogárani* que significa «cien». Este sistema, mucho menos preciso que el anterior, tiene en cambio la ventaja de poder ser expresado por signos de la mano, un poco como el lenguaje de los sordomudos. El puño de la mano significa cinco; el golpe entre los dos puños quiere decir una decena. Por cada golpe, se cuenta una decena. Este sistema permite expresar las cantidades de una manera rápida, incluso a distancia. Por ejemplo, un hombre que remonta

el río con su piragua puede pasar delante de la casa de un pariente, no para detenerse y hacerle una visita, sino para señalar con un golpe de los puños y un puño que volverá dentro de quince días. El dueño de la casa interpreta los signos pensando: *choga amon chamiátpata* «diez más cinco».

La numeración no es el único sistema concebido directamente a partir de las posibilidades y de las limitaciones que ofrece el cuerpo. Las unidades de medida se basan también en la anatomía. Para medir el tamaño de una pequeña abertura, se emplean los dedos de la mano como unidad. Por ejemplo, para informar del diámetro interior de un carcaj de flechitas para la cerbatana, un cazador dirá *tóochpá koviatsich pazookich*, es decir, «se pueden meter tres dedos». La unidad para medir las grandes distancias es el *paopamáma*. Esta medida equivale a la brazada, o sea, la distancia de los brazos extendidos en horizontal a cada lado del cuerpo; sirve para calcular por ejemplo el tamaño de un huerto.

Aparte de sus diversas aplicaciones, estas unidades de cómputo y medida sirven sobre todo para la construcción de una casa, ya que esta empresa exige una medición fina para la correcta disposición de las diferentes partes del armazón. El sistema de numeración tiene que combinarse entonces con las unidades de medida utilizadas para el cálculo estructural y para favorecer la sinergia del trabajo en común. La dificultad técnica junto a la importancia que se da a la casa en esta sociedad explica la amplitud de los medios que se ponen en juego. En efecto, la casa centraliza la ocupación y la delimitación del espacio, la relación simbólica y práctica con el entorno y el conjunto de la vida social. En resumen, la casa es el punto de referencia fundamental en el mundo. Esto se hace especialmente evidente cuando se sobrevuela el territorio candoshi en avión. Se percibe una presencia humana, entre vastas extensiones de bosques y pantanos, distinguiéndose un minúsculo círculo de un verde más claro, con un punto oscuro en el medio. Al acercarse, se percibe que el punto oscuro es la sombra de la casa y el pequeño círculo que la rodea, las rozas de los cultivos; el color verde más claro se produce por la luminosidad de los huertos que contrasta con la selva boscosa circundante. La imagen apenas perceptible de la casa en el centro de este pequeño espacio de bosque talado es la única huella de vida humana que se puede divisar en medio de toda la inmensidad de la llanura verde.

Al llegar andando se tiene una impresión parecida. Si el visitante camina durante varias jornadas por el bosque bajo la bóveda de ramas y hojas sumido en esta penumbra verdosa, se da cuenta de la proximidad de un lugar habitado

por indicios sutiles, pero evidentes para alguien acostumbrado: una rama rota, una huella casi borrada, los restos de frutos silvestres recogidos... Aunque el viajero no conozca bien el medio, también él tiene, no obstante, la sensación de que se acerca a un lugar habitado. Pues los sentidos, acostumbrados tras varios días de marcha a un entorno de una regularidad obsesiva, se hacen extremadamente sensibles al menor matiz y perciben fácilmente estas notas disonantes en la armonía circundante que anuncian sin duda un acontecimiento. El estado psicológico de un caminante torpe, a medida que pasan los días en esta atmósfera, favorece esta hipersensibilidad. La falta de perspectivas, de horizonte, de claros, la lluvia que cae siempre al mismo ritmo a través de los árboles y la atención continua que hay que prestar para no tropezar con los múltiples obstáculos que aparecen en el itinerario sumergen el ánimo en una profunda introspección al mismo tiempo que aguza la percepción del medio exterior.

Estos indicios, al principio casi imperceptibles, se hacen progresivamente más evidentes cuando el trayecto —a veces senderos de caza que convergen hacia la casa— se acerca a un lugar habitado. La marcha continúa todavía algunos minutos y de repente aparece el claro de un huerto abriéndose hacia el cielo, inundado de luz y calor si es un día de sol. En los huertos llamados *mzaatsi*, crecen plátanos y plantas de mandioca por todas partes y se ven grandes troncos abatidos que se han escapado de la quema debido a su tamaño. A veces, en el medio o a un lado del huerto se ha levantado una casa que surge, a los ojos del viajero, como un estallido de humanidad.

En este sistema de círculos concéntricos que se inscribe en el espacio, queda, entre los huertos y la casa, un cinturón cuidadosamente limpio de maleza llamado *tiboramshishi*. Es el sitio destinado a las plantas medicinales, narcóticas y algunos árboles frutales. El cuidado del *tiboramshishi*, tarea cotidiana de las mujeres, machete en mano, es importante pues permite al visitante juzgar acerca del orden o desorden que reine en la casa y de la personalidad de sus habitantes.

Centro de ocupación del espacio, la casa constituye el hogar a partir del cual se organizan las actividades económicas de subsistencia, los procesos de producción y la manipulación de los productos alimenticios de origen agrícola o cinegético. Es aquí también donde estos productos sufren su última transformación y son finalmente consumidos.

los sexos en el momento de la alianza. Dividida por una línea imaginaria que corta diametralmente el espacio doméstico en dos, la casa contiene la parte masculina, el *tagamashi* y la parte femenina, el *soomashi*. La parte masculina toma su nombre del asiento o banco reservado a los visitantes. De hecho, la raíz *taga* comprende una familia de palabras en relación con la visita formal de extraños. Esta parte masculina, espacio del discurso político, de las actitudes severas, de las tumbonas espartanas donde van a dormir los visitantes, de las armas de caza y de guerra cuidadosamente colocadas, y de la ausencia de toda huella de manipulación de productos alimenticios, contrasta con la cantidad de cacharros y cacerolas que hay en la parte femenina. Esta se denomina con el término *soomashi*, que designa el hogar y que deriva de *sooma*, «leña». Lugar de la intimidad familiar donde juegan los niños pequeños, lugar de mimos y del calor reconfortante para las frías jornadas, lugar de los gestos relajados, que la cortesía prohíbe a los extraños poco habituales.

Si en las actividades que tienen lugar en los huertos, el bosque o los ríos las tareas son exclusivas de uno u otro sexo, en cambio las actividades domésticas se caracterizan por la complementariedad. Esta complementariedad y su reverso, la dependencia postulada —real o ficticia— entre los sexos, aparecen como punto esencial del discurso de los emparejados; y ponen a los solteros sobre todo del sexo masculino al borde del suicidio si no encuentran una compañera, pues la vida en solitario conlleva dificultades enormes. Como muestra el cuadro 2, los trabajos realizados en el ámbito de la casa se reparten entre los dos sexos equitativamente, pero no es frecuente que se realicen conjuntamente. En cambio, y como veremos posteriormente, las diferentes actividades relacionadas con el mundo del río exigen la participación simultánea de ambos sexos. Más lejos todavía de la complementariedad, la parte femenina predomina en los trabajos del huerto, mientras que la parte masculina prevalece en la caza.

Cuadro 2 – División por sexos de los principales trabajos domésticos

actividad	nombre (forma verbal) vernácula de la actividad	hombres	mujeres
construcción de la casa	<i>Pagómaama</i>	+	+
cerámica	<i>Kayátamaama</i>		+
cestería	<i>Tsobo kutámaama</i>	+	
tejido	<i>Tipo kutámaama</i>		+
adornos	<i>Yáramaama</i>	+	+
fabricación de coronas de plumas	<i>Tótiyáchtámaama</i>	+	
fabricación de instrumentos musicales	<i>Imátamaama</i>	+	
preparación de los alimentos	<i>Kupámaama</i>		+
preparación del masato	<i>Kapóomaama</i>		+
recolección	<i>Kábámaama</i>		+
comercio	<i>Istámaama</i>	+	
fabricación de piraguas	<i>Kanótamaama</i>	+	
fabricación de remos	<i>Pitámaama</i>	+	
corte y transporte de la leña para el hogar	<i>Sómaskotamaama</i>	+	+
aprovisionamiento de agua potable	<i>Kógo yaámaama</i>		+*

*participación de los niños

La casa candoshi, aislada de las demás, situada a veces a varias horas de distancia en piragua, se concibe como una entidad autárquica en casi todas las esferas de la vida. Constituida en general a partir de una pareja surgida de una alianza entre grupos de parientes que desbordan ampliamente la familia nuclear o poligínica que la compone, a ésta le gusta imaginar que vive en la más grande soberanía. Esto se percibe en los sitios en los que las casas están cerca unas de otras, donde niños y perros ven cómo el jefe de la casa se encoleriza cuando traspasan los límites invisibles de la vivienda adyacente sin respetar la formalidad exigida, incluso cuando los vecinos son parientes muy próximos. Los perros reflejan eso mismo cuando provocan batallas para defender esta frontera imaginaria contra la intrusión de perros extraños. Estas escaramuzas terminan siempre tirando un objeto al lomo del animal.

Para elegir la localización de una nueva residencia, los criterios más importantes son los de orden sociológico. La casa se encuentra siempre cerca de los consanguíneos del cabeza de familia o de su esposa, pues la seguridad que ofrece la proximidad de los parientes en una sociedad en hostilidad permanente es sin duda un factor clave a la hora de elegir un emplazamiento. En segundo lugar vienen los criterios ecológicos, como la proximidad de suelos adecuados para los huertos, de los materiales de construcción y de zonas de caza o pesca. Entre estos factores ecológicos, el agua desempeña un papel primordial para la elección del sitio. Es preferible vivir al borde de un lago por su riqueza ictiológica. El esfuerzo de subsistencia se reduce considerablemente en este entorno a condición de poseer los útiles de pesca apropiados, como anzuelos o redes. No obstante, no abundan los sitios en los alrededores al menos para una residencia permanente debido a las inundaciones, y las tierras firmes en estas zonas son objeto de graves querellas. A falta de un lago, la proximidad de un río navegable es una condición irremplazable, aunque se evite construir la casa directamente en la orilla por razones defensivas. La elección del sitio también está condicionada por la historia del nomadismo hortícola y cinegético de la unidad doméstica.

El sentido de la orientación de la casa varía en función de criterios de origen astronómico, orográfico, hidrológico y sociológico, al modo de las casas campesinas de las regiones montañosas de Europa, estableciendo sutilmente su emplazamiento en función del medio circundante. Sin embargo, un factor prima sobre todos los demás: cuando se instala una casa al borde de un río de fuerte corriente se orienta siempre paralelamente al curso del agua, con la

parte masculina reservada a los visitantes, el *tagamashi*, en general orientada en el sentido de aguas arriba, sobre todo si hay riesgo de inundación¹. Esta elección es de orden simbólico pues, hasta donde alcanza mi conocimiento, no existe una razón práctica que la justifique. Probablemente habría que poner esta disposición en relación con la representación metafórica del espacio doméstico atravesado por una corriente de agua en su eje longitudinal. Esta cuestión, observada también en otros grupos de la Alta Amazonía (Hugh-Jones, C., 1979: 248; Descola, 1986: 154), aparece explícitamente en los candoshi: la entrada principal de la casa, la situada en el *tagamashi*, se llama *shitogashi*, palabra que comparte la raíz con *shitanori* que significa «ir a la deriva sin remar, siguiendo la corriente».

En los ríos menos torrenciales, pero con un lecho bien definido, algunas casas están orientadas perpendicularmente al curso del agua, con la puerta reservada a los visitantes situada frente al río. La elección entre esta orientación y la disposición en paralelo se basa, por lo tanto, en otros factores. El más importante parece ser el eje este-oeste. Pero hay división de opiniones: algunos habitantes dicen que hay que orientar la viga cumbreira siguiendo el recorrido del sol; otros dicen que hay que orientarla perpendicularmente al recorrido del sol para evitar que sus rayos penetren en el interior de la casa. Yo creo que la primera postura está más de acuerdo con los cánones culturales. Coincide con la orientación de las arquetas funerarias y de las camas, la que permite soñar sin riesgo de extraviarse. Pero es posible que otros factores más de tipo práctico entren también en juego pues las camas se pueden orientar de manera diferente a la casa. Un drenaje adecuado de los suelos, un control de la humedad del espacio interior o, sencillamente, una cuestión de superficie disponible sin desnivel pueden determinar la elección. A veces, son también argumentos decisivos una buena vista, una perspectiva clara de la casa del vecino para curiosear, una localización estratégica en un lugar prominente, una vista panorámica hacia el lugar por el que pueden aproximarse los enemigos, o al contrario, un paraje bien disimulado. Cuando, caso frecuente, la definición del curso de agua se desdibuja en múltiples meandros, lagunas y pantanos, no se respeta la orientación ortogonal de las casas. Es como si existiera una relación de equivalencia entre la fuerza de la corriente del río imaginario que atraviesa la casa y el río real que pasa al lado; es como si la

¹ Desde luego, esto afecta a una minoría de casas, las que están situadas en el brazo del Pastaza llamado Pashato, que corre con gran fuerza y velocidad. La mayoría de la población está establecida cerca de aguas tranquilas o totalmente estancadas.

casa fuera una piragua amarrada al embarcadero que se coloca si la corriente lo exige, de manera hidrodinámica, para minimizar la resistencia del agua simbólica: si la corriente es fuerte, la casa se orienta paralelamente para que no haga de muro de contención del agua, pero si está situada al borde de un pantano, la elección de la orientación no depende ya de la corriente pues ésta es inexistente.

Levantar una casa es la empresa de más envergadura que los candoshi deben afrontar. Les gusta decir sin embargo que se puede construir sin ayuda exterior a la familia, de acuerdo con la ideología de la autarquía que hemos evocado. Si bien es rigurosamente cierto que una pareja y sus hijos bastarían, eso sí con un gran esfuerzo, es muy raro que esta operación no sirva de excusa para convocar a los parientes. En un ambiente festivo debidamente amenizado con abundante masato, compartir la tarea laboriosa de construir una casa es un buen medio de reforzar los lazos de solidaridad más allá de la unidad doméstica. Las obras comienzan con la tala de los troncos que se convertiran en los pilares de carga principales y la búsqueda de los demás materiales necesarios. El árbol más utilizado para los pilares es el *skiavina* (*Myrus erythroxylon*), por su madera de gran resistencia —especialmente frente al agua—, aromática y de color rojo. Para el resto del armazón se emplea una especie menos pesada: *torashimshi* (no identificada). El amarre se hace con la liana *tamshi* (*Heteropsis obligonfolia*), por lo que se necesita en gran cantidad. A continuación, hay que excavar los agujeros en los que se hincarán profundamente los pilares. El número de pilares y su disposición dependen del tamaño que se quiera dar a la casa. Cuatro pilares para una casa de dimensiones reducidas, ocho para una casa grande de quince metros de largo, diez de ancho y cinco de alto. Esta tarea, llamada *pachoximaama* también se lleva a cabo colectivamente. En cambio, el *chichirostaini*, es decir, el armar los pares, no requiere una participación exterior. Se emplean estacas fijadas en el centro de los dos extremos de la casa para llegar a la altura necesaria. Esta fase se termina con la instalación de la viga cumbreira y de los cabrios, hechos con corteza de *kodoma* (*Socratea exorrhiza*). La última gran operación que queda por hacer es el *pchaya*, la recogida de palmas *yarinchi* (*Phytelephas* sp.) que servirán para cubrir el tejado. Cortar y transportar unas diez mil palmas —cantidad necesaria para cubrir una casa de una longitud media— son tareas pesadas que requieren la participación de otras unidades domésticas. Para terminar la casa, falta todavía fijar las palmas a los cabrios, actividad llamada *istsimaama*, y disponer la cumbreira —también hecha de palmas— colectivamente. Se necesitan alrededor de dos meses para construir

una casa. Sin embargo la duración de las obras —y por supuesto el tamaño de la vivienda— depende siempre de la capacidad que tenga el jefe de la casa de movilizar mano de obra dentro de su entorno social.

Como en otras culturas de la Amazonía o incluso de otras regiones (Carsten & Hugh-Jones, 1995), es posible establecer, entre los candoshi, una relación entre la casa y el cuerpo. Pero, a diferencia de otras poblaciones de la Alta Amazonía, esta relación no es la de una metáfora global en la que cada parte de la casa corresponda a una parte del cuerpo, concibiendo el conjunto como un ser humano. No se puede decir, como es el caso entre los huitoto-muinane (Tagliani, 1992: 31) o los bora-miraña (Guyot, 1974: 160) que, para mis compañeros, la casa represente la imagen esquemática de una mujer en cuclillas. Sin embargo, la casa candoshi es considerada, igual que cualquier otra entidad de origen animal o vegetal, como el resultado de un proceso ontogenético, ejemplo paradigmático de esta idea de corporeidad general ya avanzada en el primer capítulo y desarrollada en el capítulo anterior. La casa se llama *págoosi* o *págo*, palabra que significa «placenta», y la mayoría de los elementos que la componen se llaman como las diferentes partes del cuerpo. Además la homología funcional y estructural entre las dos series terminológicas se mantiene (cuadro 3 y fig. 5).

Igual que para el organismo humano o animal, no existe un discurso que dé cuenta del funcionamiento fisiológico global de este organismo que es la casa. Sin embargo, sí se encuentra la idea de que lleva una vida autónoma y, como para un ser humano o animal, ésta es el resultado de un proceso de desarrollo orgánico que precede a la inexorable senectud². La concepción de una casa, como la de un cuerpo, comienza mucho antes de su nacimiento. Como hemos mencionado anteriormente, la vida itinerante impuesta por el agotamiento de los recursos agrícolas o cinegéticos y la caducidad de los materiales empleados en la construcción de la propia casa, obligan a las familias a prever la próxima residencia de modo que la mudanza se haga sin sobresaltos. Cuando estos recursos disminuyen en torno a la gran casa ocupada por toda la familia, el jefe del hogar ya ha empezado a buscar el nuevo emplazamiento. En general,

●
² Los candoshi no son los únicos de la Alta Amazonía que dan pruebas de connotaciones organicistas que hacen referencia concretamente al proceso ontogenético de la casa. Los bora y los miraña, por ejemplo, celebran la inauguración de las casas más grandes con una ceremonia cuyo nombre se puede traducir por «maloca (casa) extendida» (Guyot, 1974: 166-167) donde muchos detalles tienen un paralelismo con el nacimiento de un niño.

Cuadro 3 – El vocabulario de la casa

Elementos	Término arquitectónico indígena	Referencial anatómico	Observaciones
Casa	<i>págoosi, págo</i>	<i>págo</i> -placenta	
Cabrios en vertical de las vertientes laterales del tejado	<i>varpa</i> (9)*	<i>varapana</i> -esqueleto	
Soleras	<i>konantamáma</i> (3)		
Espigas en forma de rombo de los pilares de carga y de los postes laterales	<i>tororovamáma</i> (4) <i>topotashini</i> (8)		<i>Tororovamáma</i> proviene de la palabra <i>toroova</i> (lanza).
Cumbrera y viga maestra	<i>vanótsi</i> (5)	<i>vanótsi</i> -cuerpo, tronco	
Vertientes laterales del tejado	<i>vinága</i>		
Cabrios en abanico de los dos extremos de la casa	<i>patírpimá</i>		
Chilla del extremo del tejado	<i>patódotamáma</i> (10)		
Pares	<i>chichirsa</i> (6)	<i>chichichich</i> -conjunto formado por los cóccix, pubis e isquiones. <i>chiktasi</i> - raja de las nalgas	El término arquitectónico se emplea también para hacer referencia a las tijeras
Espigas de los pares	<i>tachagoriashi</i> (7)		
Pilares de carga	<i>patóshinashi</i> (1)	<i>opashi</i> -pierna (en el dialecto shapra la pierna se llama <i>patóshi</i>)	El término arquitectónico se emplea también para hablar del puerto para las piraguas debido al parecido entre el pilar y el poste para amarrar las embarcaciones.
Pilares centrales o viga de tirante	<i>onabi</i> (2)	<i>vanobi</i> -muslo	
Chillas	<i>yarinchi</i> (10)		Nombre de la palmera

* Las cifras entre paréntesis corresponden a los elementos del armazón de las figuras 8 y 9.

una casa se construye sobre la base de un refugio de caza o de pesca —que tiene ya unas rozas produciendo— alzado cuando los bienes de consumo que ofrece el entorno empiezan a escasear cerca de la casa principal.

Este proceso que va de una cabaña precaria perdida en la jungla y utilizada como refugio provisional por el cazador, hasta la gran casa rodeada de vastos huertos en plena producción, corresponde fielmente al proceso ontogenético mencionado en el capítulo precedente. Es lo que revela el análisis del despliegue de la terminología de los elementos constitutivos de la casa y de los diferentes tipos de residencia que poseen los candoshi.

El primer tipo de refugio, a menudo concebido solamente para pasar la noche, se llama *tabo*. Se puede construir en unos minutos. Una brazada de palmas atadas al tronco de un árbol forman una especie de paraguas mientras otras palmas, dispuestas en el suelo a modo de colchón, bastan para combatir la humedad tropical. En realidad, los cazadores rara vez tienen necesidad de improvisar un refugio, salvo en los casos fortuitos en los que se han extraviado. Normalmente, los sitios frecuentados durante las expediciones de caza o de pesca poseen unos *tabo* menos temporales que permiten pasar la noche sin tener que acondicionar cada vez un nuevo refugio. Para encontrar y colocar los troncos pequeños de la estructura, las palmas del tejado y las lianas *tamshi* para el amarre, bastan solamente unas horas. La construcción más sencilla para un *tabo* reutilizable (ver fig. 6), consiste en hincar oblicuamente unas estacas que se recubren a continuación de palmas (esquema «a»); esta cubierta recibe el nombre de *vanótsi*. Para un refugio más duradero o un tejado más grande se ponen uno o dos pilares pequeños a modo de contrafuerte (esquema «b»). Si se quiere ganar más superficie, es posible elevar el lado del tejado haciéndolo reposar en otros dos pilares pequeños (esquema «c»). A estos pilares se les llama a veces *patóshinasi*, aunque este término, hablando con propiedad, designa los pilares grandes de las casas verdaderas. Los cabrios que sostienen las palmas de la cubierta se llaman *varpa* y este término se aplica a todas las construcciones que tienen un tejado de una sola vertiente y, por este hecho, no se consideran casas verdaderas.

El modelo más sencillo del verdadero *pagoosi* es ya más complejo que el más sofisticado de los *tabo*. Estructuralmente, el *pagoosi* se distingue del *tabo* porque posee un tejado de dos vertientes (esquema «d»). La envergadura es mucho más considerable y permite alojar a una familia con toda comodidad; esto es también lo que le distingue del *tabo*. Para sostener la viga maestra que permite el despliegue de las dos vertientes, se necesitan dos pilares equidistantes

del centro de los dos pares de pilares laterales. Esto constituye el armazón de la *pagoosi kadoshimahi*, es decir «casa a la manera candoshi», así llamada porque, debido a su fácil construcción, fue muy utilizada cuando la guerra que caracteriza a los candoshi según ellos mismos, obligaba en otros tiempos a constantes mudanzas. Como para los *tabo*, la cumbrera se llama también *vanótsi*, los pilares, *onobi* y los cabrios, *varpa*. A la viga cumbrera y los pilares centrales, los dos elementos que se añaden a la estructura en comparación con el *tabo*, se les llama respectivamente *vanótsi* (como la cumbrera) y *onabi*.

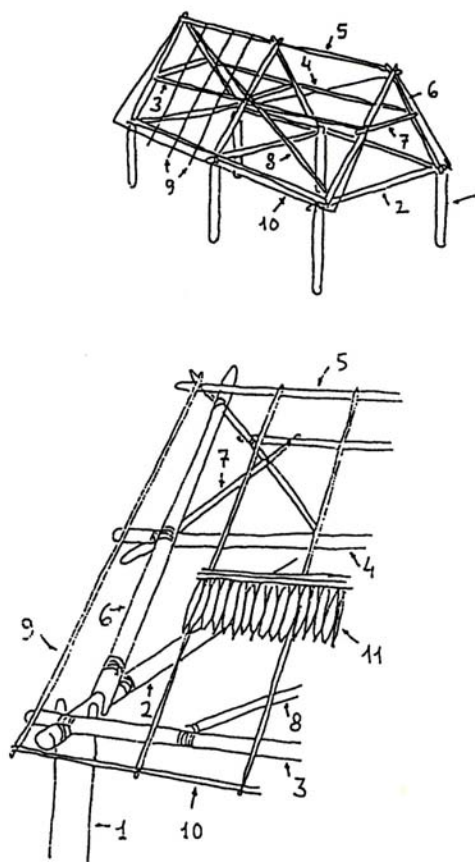


Figura 5 – Esquemas del armazón de una casa del tipo *pagoosi kapogo*

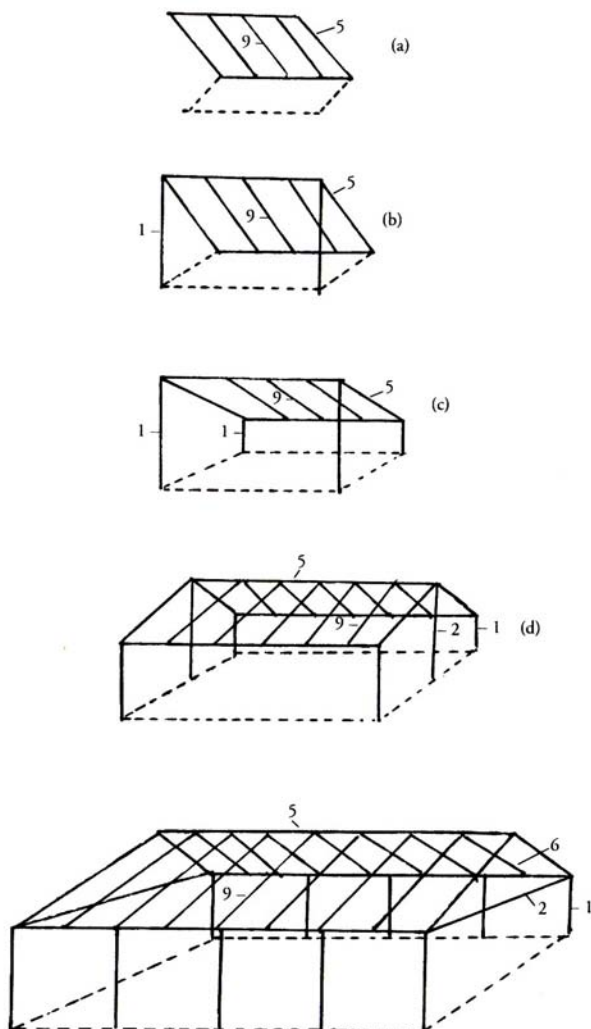


Figura 6 – Desarrollo ontogenético de la casa

La última fase es la *pagoosi kapogo* (esquema «e»), es decir «la casa grande», a la que también se llama *chichirsa mashi pagoosi*, «casa con pares» porque, a diferencia del tipo de casa precedente, posee este elemento en la estructura permitiendo eliminar los pilares centrales. El término utilizado para estos pilares en la *pagoosi kadoshimashi* aparece en la «casa grande» para designar la viga de tirante, ausente en el otro modelo. Todos los demás elementos que tengan una homología funcional con los de la casa *kadoshimashi* conservan su nombre, aunque la *pagoosi kapogo* incorpora a su estructura otros muchos elementos nuevos.

Los diferentes tipos de residencia se construyen sucesivamente. Solo después de haber terminado la construcción de la *pagoosi kadoshimashi* se destruye la antigua choza que ofrecía un refugio provisional a la familia hasta entonces. A su vez, la *pagoosi kapogo* se levanta a veces sobre la *kadoshimashi*, la cual se destruye a su vez cuando se acaba la casa grande. Así, a menudo se ven casas habitadas, rodeadas de la estructura en construcción de la nueva casa forzosamente más grande. Si hay espacio suficiente, no se construye sobre el sitio de la antigua casa, sino un poco al lado para que la antigua vivienda pueda formar parte de la nueva y sirva de pieza aneja, generalmente utilizada como parte femenina, para los hogares de la cocina y la preparación del masato. En resumen, está claro que es un mismo y único proceso que va del *tabo* más sencillo hasta el imponente *pagoosi kapogo*, proceso concebido del mismo modo que el desarrollo del cuerpo tal y como ha sido descrito en el capítulo anterior. En efecto, si se tiene en cuenta la evolución de los términos de un tipo de residencia al otro, conservando *in mente* las connotaciones organicistas de estos términos, se da uno cuenta de que hay una gran coincidencia entre el gráfico que se deduce de ellos y el del proceso ontogenético del cuerpo (ver capítulo 2). La forma más sencilla de *tabo* está formada por el par *vanótsi* y *varpa*, la totalidad del cuerpo vertebrado a través del esqueleto. Después es la pierna *patóshinashi* la que aparece en la versión más compleja de este mismo tipo de refugio. A continuación, este embrión de casa iniciado con el *tabo* puede evolucionar y dar origen a la *pagoosi*, la «casa-placenta», que puede albergar a toda la familia y satisfacer sus necesidades productivas y reproductivas. Esto ocurre cuando los extremos de la casa se desdobl原因 en *patóshinashi* y *onabi*, es decir, en pierna y muslo. Pero es con el desarrollo del *chichirsa*, el dispositivo óseo que une las piernas al cuerpo, es decir, el *chichichich* (el cóccix y el pubis), cuando nace la *pagoosi kapogo*. Cuando los extremos se despliegan totalmente, el «cuerpo» de la casa alcanza su pleno desarrollo.

Pero, igual que un cuerpo humano, la casa tiene una vida limitada: una decena de años a lo sumo. Este límite viene impuesto entre otras cosas por el deterioro de las palmas de la cubierta. Desde luego, se puede reparar el tejado con hojas nuevas pero en ese caso hay que ir a buscarlas muy lejos pues se agotan rápidamente en las cercanías. Por otra parte, la duración de una casa coincide con la de la disminución de la producción de los huertos por el empobrecimiento de la fertilidad de las tierras y por el agotamiento de la caza en el entorno; por lo tanto, la mudanza es necesaria de todas formas. Hay otros motivos que producen la muerte de una casa: el fallecimiento del jefe de la familia provoca el abandono definitivo de la vivienda. Si desaparece el hombre que la había habitado desde los primeros días cuando no era más que un pequeño refugio, el que había hecho el primer fuego para calentar un poco de comida a la vuelta de una dura jornada de caza, el que había decidido su emplazamiento y la había levantado con su propio trabajo, entonces la vida de la casa debe desaparecer también, según dicen los dueños de casa. La construcción puede permanecer, pero queda entonces como un mausoleo de su fundador, con su cadáver recostado sobre una tarima en el centro del espacio vacío o incluso sentado en su asiento como si estuviera aun vivo. Siguiendo este paralelismo entre la vida humana y la vida de la casa, se podría pensar que el jefe de la familia es para la casa lo que el corazón es para la persona: el núcleo que impulsa su desarrollo y la conduce a su plenitud. Cuando el «hombre-corazón» pierde la vida, la casa perece al mismo tiempo.

2. La geometría fusiforme

La casa constituye el centro a partir del cual se organiza la ocupación del espacio y las relaciones con el medio. Más allá de la residencia, de los círculos concéntricos del patio y de los huertos, se extiende el bosque, *magina*. Este dista de ser considerado como un espacio no doméstico opuesto al área socializada. En realidad, el bosque se vive también en espacios concéntricos que, a medida que se van alejando del centro que es la casa, se van haciendo más inhóspitos. Las áreas de recolección intensiva forman el primer círculo concéntrico. Después vienen las grandes extensiones dedicadas a la caza y pesca cotidianas, que suelen coincidir parcialmente con las de las unidades domésticas vecinas. Más allá, se encuentran unas áreas más alejadas y menos conocidas, exploradas en expediciones cinegéticas de varios días de duración. En estas expediciones, que constan de uno a tres hombres, generalmente hermanos o cuñados acompañados por sus esposas, se pretende acumular un

poco de carne o pescado, bien sea para el comercio, o bien para ofrecerlo a los invitados que puedan surgir con ocasión de las jornadas de trabajo colectivo. A esto hay que añadir los territorios que pertenecen a los parientes próximos. En las visitas periódicas que las familias hacen a sus parientes que habitan en otra región, los visitantes tienen la oportunidad de fijarse en los espacios que rodean el itinerario. Del mismo modo, cuando están allí, acompañan a los cazadores locales, actividad que les permite descubrir territorios nuevos.

Más allá de estos espacios relativamente conocidos, se extiende el ámbito de la desconfianza y la hostilidad, territorio en el cual, generalmente, no se atreven a aventurarse. En efecto, lo desconocido se identifica muy rápidamente con el peligro y este desconocimiento suscita leyendas que sirven para compensar lo que se desconoce. Por ejemplo, los habitantes del Alto Nucuray creen que si se remonta este río más allá de un cierto límite, la tierra comienza a temblar y de repente se hace de noche. La piragua puede volcar y los pasajeros pueden ser devorados por un monstruo acuático parecido a una raya gigantesca. Se cree que esta especie mítica llamada *koorasa*, habita en un lago situado en las mismas fuentes del Nucuray. Este monstruo vivía antiguamente en la confluencia del Nucuray con el Marañón. Como era una amenaza para los habitantes del lugar, se llamó a un chamán muy famoso. Este se tomó el narcótico *zoroopzi* (*Banisteriopsis* sp.), se tiró al agua y murmuró unos encantamientos que obligaron al monstruo a remontar el río hasta su punto de origen.

Los límites de este mapa subjetivo se pueden determinar fácilmente por medio de los nombres de los cursos de agua. La toponimia candoshi se reduce prácticamente a los nombres de los muchos ríos y lagos que atraviesan el país. Todos poseen un nombre único: no hay dos ríos o lagos que tengan el mismo nombre y nunca encontramos dos nombres diferentes para lo mismo, ni siquiera para el más pequeño arroyuelo. Del mismo modo se mantiene la toponimia de los grandes ríos que atraviesan las fronteras étnicas y lingüísticas pues los términos se traducen siempre conservando el significado. Otros accidentes naturales, como un rápido, una colina, un árbol llamativo, también reciben nombres que sirven de puntos de referencia descriptivos. Sin embargo lo más frecuente es que estos nombres solamente los conozcan los miembros de la familia que habita cerca del lugar; así que, en rigor, no se puede considerar que pertenezcan a la toponimia.

abundancia de una especie animal o vegetal en sus orillas también es una buena razón para dar al río el nombre de esta especie. Otros nombres como Váambara, Shtaro o Ngoori no he sabido determinar su origen. Cuando se pregunta por ellos, la respuesta es que son, simplemente, nombres de río.

Los nombres de los ríos y de los lagos más importantes del territorio candoshi pertenecen al primer grupo; una manera de inscribir la historia en el territorio que practican otras sociedades de la Alta Amazonía y que ha sido muy bien estudiada por F. Santos-Granero (1998). Así, el nombre del río Chapuli procede de un joven locamente enamorado de una muchacha que vivía aguas abajo. La historia cuenta que Chapuli iba todos los días a visitar a la joven, pero no podía ser visto por los padres de ésta. Decidió acercarse a la casa de su amada escondiéndose en el agua y poniéndose en la cabeza una hoja grande del árbol *chorona* (*Cecropia sp.*). Este sistema de camuflaje se reveló funesto: el amor de Chapuli le obligaba a pasar días enteros en el agua, donde murió al fin a causa de las picaduras de la anguila eléctrica *sagírama* (*Electrophorus electricus*). El otro gran río que desemboca en el lago Rimachi también debe su nombre a un hombre llamado Chuida que murió de una enfermedad desconocida cerca del río que lleva su nombre. El lago Rimachi, *Karoosha moosa* en candoshi, debe su nombre a un hombre, Karoosha, que fue muerto por arma de fuego al lado del río. En cambio, el nombre del río más grande de la región, el Pastazi (Pastaza en español), eje longitudinal del territorio, no tiene ninguna relación con la onomástica. El significado de esta palabra es desconocido para los candoshi. Es posible que tenga un origen lingüístico ajeno a los dialectos candoa pues el Pastaza atraviesa varias fronteras lingüísticas desde su origen andino hasta su confluencia con el Maraón³. No obstante, se puede especular sobre la etimología candoa de Pastazi —y sobre la de su equivalente hispanófono— que podría proceder de *pashato*, nombre de una especie de molusco y topónimo del brazo del Pastaza que se comunica con las aguas del lago Rimachi.

Como es natural, el conocimiento de esta toponimia está estrechamente relacionado con la experiencia práctica del medio. Un hombre es capaz de enumerar los nombres de todos los ríos y de todas las lagunas que le son próximas. Pero a medida que nos alejamos del centro de esta topografía egocéntrica, la cantidad de los cursos de agua cuyo nombre se conoce, va



³ El afijo *-entza* (transformado en *-azi* o *-aza*) sirve para formar todos los nombres de río en jíbaro-shuar (Ph. Descola: comunicación personal).

disminuyendo. De la geografía más lejana todavía, solo sabe el nombre de los grandes ríos y de los grandes lagos que son del conocimiento general. En pocas palabras, la memoria relacionada con los elementos de la toponimia se organiza en forma de tela de araña, con su centro en la casa.

El conjunto de la geografía conocida y susceptible de conocimiento forma la tierra, *tsaponish*. Lugar destinado a ser habitado por la humanidad actual, la tierra no siempre ha existido como tal. Y no es la única tierra existente. De hecho, *tsaponish* apareció en un momento determinado, emergiendo del agua, como es posible que desaparezca un día en las aguas. Pues el mundo se considera como una isla flotante en peligro constante de naufragio. La precariedad es tal, que cada sacudida de la tierra anuncia un paso más hacia el hundimiento inexorable de esta balsa vieja y podrida. Por medio de esta imagen del cosmos, los candoshi remiten a la realidad física y geográfica de la región. Es posible, en efecto, que esta representación del mundo no sea ajena a las particularidades del entorno, formado por vastas regiones inundadas que recuerdan al mundo mítico apenas emergido del agua.

Desde el punto de vista geológico⁴, la región está situada en un cono de deyección en forma de abanico de unos 60 000 km² formado por sedimentos volcánicos procedentes de los valles andinos ecuatorianos (que rodean los volcanes Cotopaxi, Sangay, Tungurahua, Altar, Chimborazo y Carihuairazo) y drenados por el curso superior del río Pastaza. Cuando el Pastaza alcanza la llanura, rodea el abanico para formar un valle estrecho de 130 km de longitud. Después, el río se dirige hacia el sur hasta su confluencia con el Marañón, surcando de un extremo al otro la corteza de sedimentos. A lo largo de toda su historia, el Pastaza ha cambiado varias veces su curso. Actualmente, el brazo principal toma una dirección sur/suroeste que impide un buen drenaje general del abanico, orientado hacia el sureste. Asimismo, el drenaje de las partes más distales de éste se encuentra bloqueado por el aluvión del Marañón. El resultado es un paisaje formado por toda una serie de valles bloqueados, los de los ríos secundarios que desembocan en la orilla oeste del Pastaza, que forman un centenar de lagos y pantanos que dan a la región un aspecto antediluviano.

Todavía no se ha llevado a cabo ningún estudio sobre la vegetación de esta región pantanosa. No obstante, todas las categorías fisonómicas de la

140 | ●
⁴ En lo que respecta a la geomorfología de la región candoshi, mi fuente principal ha sido Räsänen (1993).

vegetación de los pantanos de la Amazonía peruana propuestas por Kalliola *et al.* (1991) aparecen en ella. En la parte mejor drenada se encuentran pantanos forestales (como cinturones de transición alrededor de los pantanos arbustivos) y pantanos con palmeras. Los *aguajales*, es decir, los pantanos en los que predomina la palmera *Mauritia flexuosa*, ocupan enormes extensiones del territorio, sobre todo en su zona sur. Existen también pantanos herbáceos en las proximidades de los lagos, en las partes inundadas permanentemente. Esta vegetación cubre vastas superficies sobre las que es posible navegar pese al riesgo de encontrarse completamente bloqueado en medio de una llanura vegetal inconsistente. Formada principalmente por gramíneas como *Paspalum repens* y *Echinocloa polystachya* en las partes más alejadas de los cursos activos de los ríos, esta vegetación puede flotar durante las crecidas. Estas comunidades vegetales, aparentemente a la deriva, permanecen normalmente arraigadas en el sustrato, incluso en las aguas profundas. Estas islas vegetales que se desplazan suavemente por la superficie del lago Rimachi probablemente han inspirado la idea de que la tierra se desplaza de la misma manera.

La mitología nos cuenta la emergencia de la tierra actual del fondo del agua. Al principio se hace la luz, la condición primera para el advenimiento de toda realidad. Después, la transformación de los loros en mujeres permite los primeros avatares de la vida social, en especial de la vida conyugal basada según el mito en la complementariedad sexual de las tareas.

M₃ *El hombre primordial*

Antiguamente, toda la tierra estaba inundada y un solo hombre consiguió sobrevivir subiéndose al árbol *yana* (*Genipa americana*). No comía más que el fruto del *yana*, debido a la falta de cualquier otro tipo de alimento. Era siempre de noche y el nivel de las aguas empezaba a descender lentamente. El hombre, que no veía nada pues estaba muy oscuro, trató de comprobar la profundidad del agua. Tiró un fruto de genipa y oyó «¡tchkum!». «Todavía está bastante profundo», pensó nuestro antepasado. Más tarde, tiró otro fruto «¡skha!», y la sonoridad le señaló que el fondo estaba muy cerca. La tercera vez oyó «¡tiapp!», «por fin el sonido de la tierra húmeda», pensó. Mientras esperaba, el árbol disminuía lenta y progresivamente, mientras que la luz aumentaba poco a poco. El hombre se bajó del árbol. Empezó a buscar a la gente pero no encontró a nadie. Buscó corriendo de un lado para el otro pero sin resultado. Tampoco había vegetación. El lugar estaba

totalmente desolado. El hombre sufría por la soledad. No había ni fuego ni alimento. Con la cerbatana cazaba pajarillos a los que partía por la mitad para secarlos en salazón. (...) Entre tanto, el pájaro *toroga* (*Campephilus gayaquilensis*) picaba el tronco de un árbol muerto. El hombre lo miraba y le oía hacer: «¡tuc, tuc, tuc!». De repente se encendió el fuego. El hombre se acercó con una corteza del árbol *pigaara* (*Fam. Burseraceae*) para conservar el fuego. Después recogió plátanos, maíz y mandioca para cocinarlos. Más tarde se fue a cazar al bosque y a su vuelta, encontró cerveza de maíz *shitama* preparada. Muy extrañado, se preguntó: «¿Quién ha hecho esta cerveza de maíz?». También había maíz masticado envuelto en papillote. «¿Quién ha preparado esta comida?». Buscó aguas arriba y aguas abajo por las orillas del río pero no encontró a nadie. Marchó de nuevo al bosque, y como la vez anterior, encontró a su vuelta el mismo alimento. «¿Dónde está la gente? ¿Quién ha preparado la cerveza y la comida? ¿Cómo me gustaría encontrarlos!» exclamó. No obstante, se había fijado en unas huellas y decidió permanecer escondido para esperar a las personas y sorprenderlas en una emboscada. Aparecieron dos cotorras *kavaaro* (*Pyrrhura melanura*) asomándose por la cumbre de la casa. De repente, las cotorras saltaron y, al contacto con el suelo, se convirtieron en mujeres. Se trataba de una mujer joven y todavía soltera y su hermana, una viuda. El hombre salió de su escondite para capturar a la joven pero ésta se escapó y se transformó de nuevo en cotorra a la vez que se fue volando. Logró al menos apoderarse de la viuda, la cual le preguntó: «¿Por qué no has apresado a mi hermana? Es virgen y joven, mientras que yo soy vieja y viuda». Pero la joven, transformada definitivamente en cotorra, permaneció encaramada en un árbol y el antepasado aceptó vivir con la viuda, como hacemos desde entonces (Contado por Zogachi, hombre del alto Nucuray, enero de 1993).

Si bien la gran inundación es un tema muy recurrente en los mitos fundacionales de las diferentes culturas amazónicas⁵, éstas no se ocupan de precisar el lugar en el que se desarrollan estos acontecimientos. Para los candoshi, sin embargo, el hundimiento de la tierra antigua y la emergencia de la tierra actual tuvieron

●
⁵ Ver el trabajo de E. Margery Peña (1997: 27-43) sobre la diferencia entre una concepción local y una concepción universal del diluvio en la mitología amerindia. Ver también la presentación y el análisis de un mito muy parecido recogido entre los chayahuaita, etnia vecina meridional de los candoshi, cuya lengua pertenece no obstante a una familia lingüística distinta, la cahuapana (Ochoa Siguas, 1992).

lugar en el lago Rimachi. La prueba se encuentra, para ellos, en los vestigios de vida humana que quedan en las playas de arena que aparecen en el lago cuando baja el nivel de las aguas, en la estación seca. Según los ancianos, viejos postes de las casas que resisten a la humedad gracias a la calidad de la madera empleada han sido vistos hace algunos decenios. Es cierto que existen todavía restos de cerámica sin ninguna relación con la cerámica hecha en la actualidad, cañones oxidados de viejos fusiles y otras huellas de una cultura hoy desaparecida. A ésta y a sus herramientas se las llama *tsogi*. Algunos relatos espontáneos referentes a la desaparición de esta cultura identificada como la humanidad mítica, completan las informaciones que ofrece el mito. Así, se afirma que estas gentes bebían masato en exceso y mantenían relaciones incestuosas; por esta razón se hundió la tierra. Antiguamente, había mucha gente que vivía formando una *yakta*, es decir, una ciudad. Esta gente se transformó en grandes caimanes *shanita* (*Melanosuchus niger*), en grandes peces *payatsa* (*Arapaima gigas*), en mamíferos acuáticos *vakamarilla* (*Manatus americanus*) y en otras especies de gran tamaño que pueblan actualmente el lago.

Este mundo subacuático es el reino de los espíritus del río llamados igualmente *tsogi*, bien conocidos por la etnología regional pues reciben el mismo nombre en las cosmologías de todos los grupos jíbaro. Los *tsogi*, población que habita en la profundidad de las aguas, probablemente descendientes de ahogados cuando tuvo lugar la inundación, tienen una apariencia humana, pero con la cabeza y las extremidades vueltas a medias, y llevan una vida muy parecida a la de los humanos. Viven en casas, se casan, tienen hijos; las costumbres de los *tsogi* son un doble de las costumbres candoshi, como el reflejo en el agua de su propia imagen. Algunos afirman que se les puede oír cuando se navega en silencio en la piragua, especialmente cerca del lago Rimachi. Los llantos de los hijos pequeños de los *tsogi*, por ejemplo, se pueden escuchar fácilmente, siempre procedentes de debajo de las piedras sumergidas. Algunos animales acuáticos constituyen, de hecho, las diferentes herramientas y mobiliario de esta extraña población: el quelonio *charapi* (*Podocnemis unifilis*) sirve de taburete, la anaconda *isáriya* (*Eunectes murinus*) de hamaca, la raya *kashava* (*Potamotrygon* sp.) de sombrero y el pez *toshabimashi* (*Astroblepus mancoi*) de zapatos. Todos estos animales sirven a los espíritus del agua como los perros a los hombres. Un epifenómeno de este mundo subacuático es el arco iris, que recibe también el nombre de *tsogi*, como los colores vacilantes del prisma que aparecen a veces, como un reflejo tembloroso, en la superficie de las aguas, a consecuencia de la refracción de los rayos solares.

Además de la Tierra *tsaponish* y su desdoblamiento subacuático, existe otra Tierra llamada *kanida* y situada en algún lugar más allá de la bóveda celeste, en un sitio difícilmente accesible en la actualidad. Los relatos míticos aseguran que en otro tiempo se podía volar hacia este mundo a lomos de un ave poderosa. Según estos relatos, el ave podía pedir la vida de una madre a cambio del viaje. Pero las posibilidades eran muy escasas ya que el lugar se encuentra muy lejos. Pájaros como el cóndor, por ejemplo, fracasaron estrepitosamente. E, incluso si se consigue llegar hasta el límite entre los dos mundos, todavía hay que pasar a través de una apertura parecida a unas enormes tijeras que se abren y se cierran siendo el cierre fatal para los que se dejan pillar. El colibrí, que puede permanecer suspendido en el aire y lanzarse rápidamente, está muy bien dotado para superar este obstáculo. En cuanto al pasajero, para franquear las simplegadas, no tiene que mirarlas en ningún caso. De lo contrario, corre el riesgo de quedar atrapado y transformarse en pájaro⁶.

Desde la Tierra *tsaponish*, se puede ver a los habitantes del mundo celeste en forma de estrellas lejanas y débil luz, llamadas *tsagachi*. Estas estrellas son bellas muchachas, todas idénticas, que llevan una vida normal en su mundo. Viven con hombres tan poderosos que de su boca sale el rayo y su voz es el trueno. Dentro de las casas, estos espíritus tienen grandes vasijas, ollas hirvientes y comen larvas de color negro. El mal olor que allí reina se atribuye al hecho de que se trata del lugar donde viven las almas después de la muerte. De hecho, cuando se oye el ruido prolongado del trueno (*yanni* en *candoshi*), es porque estos espíritus hacen hervir sus ollas para cocinar las cabezas de jaguar, alimento que ofrecen a los enfermos. Si éstos, en su agonía, sueñan que tragan este alimento, mueren al instante y su alma emprende el viaje hacia esta otra tierra.

Tsaponish, *kanida*, y *tsogi* no son las únicas tierras habitadas. También lo son las tierras de los blancos que llegan desde muy lejos. Éstas se encuentran en un lugar indeterminado. Allí, igual que en *tsogi* y *kanida*, se cree que el ambiente natural es muy diferente de *tsaponish*. No obstante, todos los personajes míticos, las especies de animales, la flora y sobre todo las relaciones sociales son fundamentalmente idénticas en todas partes.



⁶ El tema de las puertas que se abren y cierran o simplegadas remite a un paradigma mítico cuyo contenido ha analizado Lévi-Strauss (1971) en las *Mythologiques*, y que se extiende en toda América con la misma forma.

Para explicar la topografía del universo, la idea de capas superpuestas no refleja fielmente la visión candoshi del cosmos⁷. Un día en el que mencionaba la idea de que las almas residen en las alturas porque viven en la bóveda celeste *kanida*, obtuve como respuesta una sonrisa de incredulidad. Mis interlocutores precisaron que las almas, así como el mundo en el que residen, no están allá arriba. Para los candoshi, el hecho de que el mundo correspondiente a la bóveda celeste no esté situado por encima de *tsaponish* no constituye una paradoja pues las coordenadas que sirven de referencia en la tierra no son las mismas que las que cartografían el cosmos. En efecto, *ivari* que significa «en lo alto», «encima» y expresa la noción de altura, solo concierne a la parte de la atmósfera atravesada por las aves y los aviones. De hecho, *ivari* remite a la parte superior de los árboles grandes que pueblan la selva, allí donde el humo de los reactores permanece suspendido tras el paso de los aviones. Así, la idea de que el azul atmosférico o el firmamento estrellado puedan encontrarse en una relación de continuidad con estos espacios recorridos por los vuelos distraídos de un pájaro no tiene necesariamente sentido; y la idea de que esta continuidad pueda extenderse hasta abarcar la tierra de las almas o de los otros mundos reales o míticos, todavía menos. Lo mismo ocurre con *tsapoosho*, que significa «debajo» y «abajo». Como indica su raíz, este término remite a la superficie de la tierra *tsaponish* y no a la existencia de un mundo por debajo. Los locativos que designan la derecha (*bótsanógchi*) y la izquierda (*bázinógchi*) tienen, como los términos descritos anteriormente, un uso limitado al espacio que rodea inmediatamente al hablante.

Además de estas coordenadas que expresan una perspectiva estrictamente egocéntrica, el conjunto del territorio está delimitado por una red hidrográfica que determina, en último análisis, la visión global del espacio territorial. Este está en efecto distribuido en parcelas de tierras fusiformes entrecortadas por una sucesión de ríos *kogo* —o *vániri* si se trata de ríos pequeños— que van de norte a sur de acuerdo con la orientación general de la red hidrográfica de la región. Así en relación con la corriente del agua, se designa aguas arriba por *toosho* y aguas abajo por *táshtapi*, que corresponde lógicamente a una connotación cardinal respectiva de norte y sur. Los espacios interfluviales de tierra firme reciben el nombre de *opospi*. Este término, que se puede traducir por «centro» o «medio», es el punto de anclaje entre el aspecto topográfico y

⁷ Si bien se ha empleado a menudo en la etnografía amazónica la idea del cosmos concebido como una serie de capas superpuestas para describir las representaciones indígenas, algunos autores, como Viveiros de Castro (1992: 59-60), expresan su desconfianza hacia la fiabilidad de esta imagen.

el aspecto situacional abordado antes, pues se emplea en los dos contextos. En efecto, además de su acepción topográfica, *opospi* hace referencia, tanto al centro lineal, como al centro bidimensional e incluso cúbico, de cualquier cosa.

Más allá de esta topografía local basada en la hidrografía, es la trayectoria diaria del sol lo que engloba todos los demás niveles de definición del espacio. Teniendo en cuenta la latitud muy próxima del perímetro ecuatorial, el sol, durante el día, atraviesa el cielo siguiendo un semicírculo cuyo plano es aproximadamente perpendicular al suelo. En otras palabras, a mediodía el sol se encuentra en el cénit absoluto. Esta línea que va de este a oeste pasando por la vertical recibe el nombre de *itsínsáro* y constituye, para los candoshi, el eje principal de su representación del espacio. Este eje parte del *zaari yaako abi* «allí donde sale el sol», un locativo empleado para nombrar el punto cardinal «este», y termina en el *zaari pókamcho* «allí don el sol se pone», que designa el «oeste». El «norte» y el «sur» reciben en cambio un único y mismo locativo, lo que demuestra la gran importancia de *itsínsáro* en relación con las demás coordenadas posibles. Este locativo es *zaari póváchigáro abi*, literalmente, «allí donde el sol atraviesa». Así pues, se puede ver la diferencia de importancia entre el eje este-oeste y el eje norte-sur, al que se considera simplemente como un espacio subordinado al paso del sol. En realidad, el eje norte-sur no se considera verdaderamente como un eje, o como el resultado de una polarización, sino más bien como un horizonte no determinado dependiente de *itsínsáro*.

Mis mentores no expresan estas nociones como un conjunto integrado de conocimientos. Lejos de un corpus de datos abstracto transmitido de generación en generación por la socialización, estas nociones son asimiladas por el ejercicio práctico del reconocimiento cotidiano del territorio. Por esta razón, no nos dan a conocer una teoría del espacio aplicable a cualquier superficie del planeta, sino un conjunto de elementos que permiten el desplazamiento y la exploración en este territorio concreto. Pues en Amazonía, y en particular en las zonas pantanosas, la línea más corta entre dos puntos no es desde luego la línea recta. Así es como todas las nociones relativas al espacio se combinan con todos los demás datos de la vida del ecosistema que los cazadores perciben en sus avances por el bosque, con el fin de satisfacer el cumplimiento de los múltiples objetivos que motivan todo desplazamiento. Si decidiéramos designar este conjunto de nociones por medio de la expresión «geometría candoshi», ésta no sería la suma organizada de un sistema de conceptos en forma de un saber objetivable,

sino una acumulación creativa de percepciones en desarrollo constante. Por este motivo la llamada «geometría candoshi» difiere radicalmente de la geometría euclidiana. En efecto, comparada con ésta, el espacio candoshi es probablemente continuo y tridimensional, aunque la anchura esté incluida en la longitud; pero, sobre todo, no es infinito, ni homogéneo, y todavía menos isótropo. Si convenimos en decir que los candoshi conciben el espacio como un medio continuo, las propiedades de éste varían, sin embargo, según la dirección considerada. En efecto, este espacio no posee, como el espacio euclidiano, el carácter común a todas las líneas rectas o a todos los planos paralelos en los que un punto puede tender hacia el infinito. En la geometría candoshi, los puntos no son todos idénticos, como las rectas que pasan por un mismo punto. Aquí el espacio está orientado hacia un punto en el que convergen todas las líneas. Una línea recta es de hecho un vector orientado hacia el oeste. Y si, en la geometría euclidiana, se admite que una recta, y solo una, une dos puntos, para la geometría candoshi, entre dos puntos puede pasar un número infinito de vectores. Se puede representar mediante la imagen de un músculo, igual que la de la estructura de un cristal puede representar la geometría euclidiana. Por otra parte, cuando se llega a territorio indígena, no se ofrece al observador ninguna perspectiva caballera, excepto en las comunidades que tratan de imitar las aldeas de los mestizos. Parece incluso que ésta se evite a propósito. Los ángulos rectos de las casas, impuestos por la forma del almacén, se camuflan por la parte semicircular construida en los dos extremos, eliminando así la posibilidad de crear un punto de fuga. En cambio, las casas paralelepípedas de los pueblos mestizos, cerca del territorio candoshi, están dispuestas a ambos lados de una avenida rectilínea y única. El espacio candoshi no es estático ni ortogonal; al contrario, es orgánico. Si se representa la geometría euclidiana como una cuadrícula, la geometría candoshi se podría imaginar como una figura fusiforme constituida a partir de un eje y de dos polos, procediendo los polos restantes de la tensión de los dos polos principales (fig. 7).

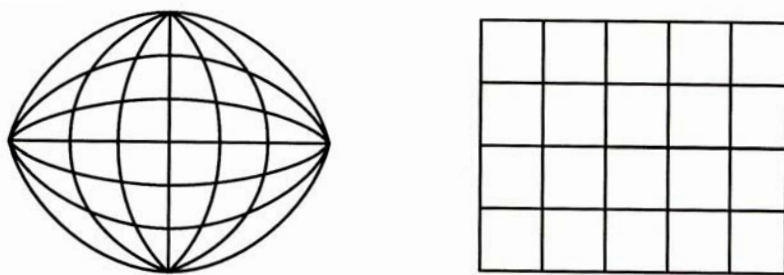


Figura 7 – Esquema de la geometría fusiforme comparada con la cuadrícula

Así, cuando los indígenas andan por los bosques, se guían siempre por la posición del sol. Si se anda de cara al sol (*zaari tasásáro*) o dándole la espalda (*zaari kóshtáaro*ch), se puede saber si es por la mañana o por la tarde y si el sentido de la marcha va hacia el oeste o hacia el este; pero esto no es posible si se desplazan siguiendo el eje norte-sur, incluso aunque se diga, en este caso, que se ha ido con «el sol en la oreja», *zaaria kitsítáaro*ch. Sin embargo, es imposible explicitar, a no ser por medio de una perífrasis que haga referencia a la hidrografía, hacia qué sentido se ha estado andando. Si andar en la dirección este-oeste se puede expresar de dos maneras que permiten precisar el sentido seguido, andar en el eje norte-sur sólo se puede decir por medio de una sola expresión; por esta razón la dirección solo se puede indicar fuera de este sistema de referencia. La pobreza semántica del eje norte-sur contrasta con la noción de *itsínsáro*, que prueba el carácter fusiforme de la percepción del espacio. Pero esta noción fundamental va mucho más allá de una simple referencia espacial. Encarna el rigorismo que tanto gusta a esta sociedad; cuando se les pide que definan este término hacen un gesto enérgico señalando el recorrido del sol este-oeste, pero expresándolo con una actitud severa, que denota un sentido de la austeridad y de la precisión. El término connota la rectitud moral e intelectual, la calidad de lo que es recto, verdadero, por expresiones tales como *itsínsáro tsiyátamaama* («decir la verdad») o *itsínsáro kamánimaama* («dar informaciones correctas y ponderadas»). La trayectoria del sol sitúa al candoshi en el mundo ofreciéndole el eje de su percepción del espacio, punto de fuga de un universo sin perspectiva que orienta la realidad a la vez física y moral de la vida en *tsaponish*.

3. El itinerario del devenir

La fascinación que mis anfitriones manifestaron hacia mi reloj iba mucho más allá de la curiosidad. Al principio de mi estancia, todos los objetos de mi pertenencia habían sido inspeccionados cuidadosamente, aunque para la mayoría no era la primera vez que los veían. En un mundo en el que todo revela su origen silvestre y selvático, el exotismo de la cámara automática de fotos, de las bolsas estancas en las que guardaba mis diarios de campo y de la caja llena de medicamentos era natural que llamara su atención. Sin embargo, muy pronto estos materiales terminaron por formar parte de su entorno cotidiano y su interés por ellos disminuyó sensiblemente. Pero el reloj constituía siempre una excepción notoria. Mucho más tarde, comprendí por qué el objeto en cuestión les interesaba muy especialmente. Este pequeño

aparato, visto por los candoshi entre las manos de los primeros misioneros blancos que cuarenta años antes llegaron a su territorio, resumía de manera anecdótica pero ejemplar la distancia cultural. Si el reloj es solamente un mecanismo diseñado para señalar períodos cíclicos de una manera automática, mis anfitriones creían que era más bien un aparato de gran sensibilidad que, como la brújula (o como los sistemas GPS que señalan la situación en coordenadas geográficas vía satélite), indicaba con gran exactitud la posición y la velocidad de navegación de la balsa terrestre; mirando el reloj, veían la Tierra moverse.

De hecho, *tsaponish* es para ellos una balsa que navega en un gran mar. Es a causa de este viaje permanente y eterno por lo que se pueden ver las lunas y las estrellas sucederse en el firmamento, unas detrás de otras. Pues para los candoshi, cada luna es una luna nueva y distinta de la anterior, y cada aparición de las pléyades, la llegada de un nuevo firmamento. Como estaciones de tren no atendidas en un itinerario sin principio ni fin, los astros de la noche indican, no el inexorable paso del tiempo, sino una lenta trayectoria cadenciada a través del espacio. Todo ocurre como si la dimensión temporal se encontrara de algún modo incluida en la dimensión espacial. Por otra parte, no existe ningún término para traducir «espacio» o «tiempo» y por eso el uso de estas categorías deforma considerablemente la buena comprensión de las concepciones indígenas. A falta de otras nociones más apropiadas, se puede decir que el devenir representa fundamentalmente un desplazamiento, y que el tiempo está, por esto, inscrito en el espacio. La vida no se concibe como un período sino más bien como una travesía; el devenir como un itinerario.

La anécdota de Mika, que esperaba el regreso de su esposo, que se había marchado con una amante, ilustra cómo el tiempo se entremezcla con el espacio. Esta mujer había solicitado la ayuda de su anciana tía para embrujar a su marido a distancia y hacerle volver a su hogar. A partir del momento en el que la anciana hubo pronunciado los encantamientos, Mika había empezado a tirar un grano de achiote (*Bixa orellana*), *yomsa* en candoshi, para saber si su esposo ya había emprendido el viaje de vuelta. Según su testimonio, por esta simple práctica, podía saber si su marido se acercaba a la casa o no y a qué distancia se encontraba: si el grano caía cada vez más cerca, era señal de que el marido infiel se acercaba cada vez más. Cuando el grano caía finalmente a sus pies, sabía que su marido aparecería pronto. Tomando de nuevo el achiote —esta vez para embellecerse con pinturas faciales como señal de bienvenida— no tenía más que esperar su inminente llegada.

La naturaleza de la relación entre las categorías de tiempo y espacio aparece también en un paradigma léxico compuesto por las palabras que comparten la raíz *kanó*. En *candoshi*, la forma verbal *kanósamaama* se emplea para expresar la acción de «respirar» y, en algunos contextos, la de «expirar». También significa descansar o más exactamente hacer una pausa en medio de una actividad. El término complementario que designa la noción de aspirar es *kanóshich*, palabra que designa también la faringe. Este término remite igualmente a lo que es el objeto de la respiración, es decir, el aire. Es también la palabra más próxima a la noción abstracta de espacio como resultado del contraste entre lo lleno y lo vacío, como se pone de manifiesto concretamente en la respiración.

Además de estos términos, la raíz *kanó* forma una familia de palabras, que no tienen ninguna relación semántica aparente con los anteriores. La raíz misma, (sin sufijo) significa «piragua»⁸. Si a esta raíz se le añade el sufijo que expresa una acción perfecta, se obtiene el verbo *kanótamaama*: «hacer una piragua». Más lejos todavía de la idea de respiración, las palabras *kanógaasi* y *kanógamaama* significan respectivamente «soltero» y «crecer». El término *kanótamarich* hace referencia al surco que une la nariz y el labio superior y el de *kanótaru niaporich*, al surco del centro de la lengua. Por último, las formas verbales *kanóngtámaama* y *kanómatámaama*, también sin relación aparente con los demás términos de la familia, expresan respectivamente la idea de andar a lo largo de un sendero así como un tipo caza que exige la persecución y la batida de la presa. Este último verbo se utiliza sobre todo para hablar de la caza del pecarí *vagan* (*Tayassu pecari*). La caza de estos animales gregarios que se desplazan en grandes hordas a través de la selva, exige una batida frenética, a menudo con perros. Esta montería contrasta con los métodos habituales de caza, basados en colocarse sigilosamente en puestos y atraer a la presa con técnicas sutiles. Otra acepción de *kanómatámaama* es, paradójicamente, la que designa la subida de fiebre.

¿Existe una relación entre todos estos términos de múltiples sentidos, además del hecho de tener una raíz común? ¿Se puede encontrar una noción que dé un sentido a estas asociaciones léxicas? Creo que esta noción existe, habida cuenta de la manera en que mis anfitriones conciben la relaciones entre los datos espaciales y los temporales. En efecto, todos estos términos expresan

⁸ En el caso de piragua, se trata quizá de homonimia pues *kano* es común a todas las lenguas de la región para designar esta embarcación.

una idea asociada, más o menos directamente, al devenir. Ahora bien, si el hecho de devenir está en relación con el de pasar de un estado a otro en un período de tiempo determinado, como un sinónimo de evolucionar o de cambiar, para mis anfitriones se concibe sin embargo desde la perspectiva de un trayecto, de una travesía en la cual las etapas se miden por la distancia y no por el tiempo transcurrido. La descripción detallada de la astronomía candoshi y de su incidencia en la vida en *tsaposh* puede sin duda ayudar a comprender mejor estas ideas.

Si se considera que la tierra se desplaza en un gran océano, y tomando las estrellas como punto de referencia, ésta hace un viaje hacia el oriente. De acuerdo con el sentido de rotación del planeta, es la salida cotidiana de todos los astros de la noche en el horizonte occidental lo que indica el sentido del trayecto de la balsa. Esto explica por qué la mayoría de las constelaciones con nombre están situadas cerca de la eclíptica: las Pléyades, las Hyades y la constelación de Orión, los astros más importantes del calendario. *Masaachi* es el nombre genérico que designa este conjunto de astros. Cuando aparecen en junio en el horizonte oriental, mis mentores hablan de *masaach yaaksho* (aparición de las Pléyades), inicio astronómico de un nuevo año que terminará con *masaach kachinkacho* (literalmente, «agotamiento de las Pléyades», y, se entiende, del firmamento en general), como decía antes, en el mes de abril. La posición de estas estrellas en el cielo señala por otra parte los diferentes períodos del año. Las Pléyades y las Hyades reciben el nombre más concreto de *masaachi vipa*, es decir, «los niños *masaachi*», y Orion *masaachi vapari*, «el padre *masaachi*». La mitología aclara el origen del nombre de estas estrellas. Cuenta cómo unos niños partieron de su casa trepando por la liana que, antiguamente, unía la tierra con el mundo de las estrellas. El padre de estos niños decidió ir a buscarlos para llevarlos a casa, pero la liana se partió y al final todos estos personajes se quedaron en el cielo.

Aparte de estas constelaciones, otros astros tienen nombre: *irolli*, la estrella Antares de Escorpión que, como las Pléyades, pero durante la otra mitad del año, se desplaza en el cielo por el trayecto *itsinsaro*; *shanita* (¿Canis major?), que significa literalmente el «caimán negro» (*Melanosuchus niger*) y cuya constelación representa la mandíbula del reptil; *siago marchasi* (no identificada), literalmente «grupo de tucanes». A las estrellas que no tienen nombre propio debido a su débil magnitud se les llama *tsagachi*; las estrellas fugaces *misha*, almas de guerreros a los que se les arrancó la cabeza del cuerpo y después se tiraron al espacio; la vía láctea *charapi gichta* «la tortuga que pone huevos» y, por supuesto, la luna *tsoopi* y el sol *zaari*.

La desaparición anual de los *masaachi* acarrea unas consecuencias tangibles en la tierra: estas estrellas influyen tanto en la meteorología como en los recursos naturales. Los candoshi afirman que la *pansaksho vipa*, literalmente «la caída de las pléyades o de los niños *masaachi*», produce la llegada de las lluvias⁹. En efecto, el punto central de la estación de las lluvias coincide de manera bastante exacta con el período del año en el que las Pléyades no son visibles. Por otra parte, se cree que la caída de Orion, el padre *masaachi*, produce todavía más lluvia. En efecto, esto es cierto pues llega cuando las precipitaciones son más intensas en toda la región.

El año climático se divide en dos grandes estaciones: la estación seca, llamada *manáaspaasa* (la estación de descenso de las aguas) o *záarpaasa* (la estación del sol), que va, *grosso modo*, desde el mes de agosto hasta finales de febrero, y la estación húmeda llamada *siinapaasa* (la estación de la lluvia) o *kobiipaasa* (estación de las crecidas) que se extiende de marzo a julio¹⁰. A diferencia de la idea convencional de las estaciones, según la cual a un período determinado del año le corresponde una multiplicidad de indicios climáticos y orgánicos que se repiten invariablemente al año siguiente, las estaciones candoshi están marcadas por una cierta contingencia. Todo ocurre como si mis compañeros estuvieran íntimamente convencidos de que el ciclo de las estaciones no es invariable. Cuando hablan de *záarpaasa* o *siinapaasa*, no se refieren a un conjunto de fenómenos climáticos y estacionales, sino al hecho de que haga sol, llueva, descienda el nivel de las aguas o crezca. De hecho, el sufijo *-paasa* no remite a la noción de estación sino a la idea de estado. Esta connotación de contingencia es tanto más clara cuando se sabe que estos términos no se utilizan solamente para nombrar las dos grandes estaciones anuales características de este medio ecológico: sirven también para designar situaciones climáticas o meteorológicas muy localizadas, sin relación con la estación general. Puede ocurrir que, con ocasión de una lluvia fuerte muy localizada, el nivel de un riachuelo suba de tal forma que se diga que este río está en *kobiipaasa*. Igualmente, los alrededores de una casa o los huertos que permanecerán parcialmente inundados se considera que están en el estado *siinapaasa*.



⁹ La pareja Orión-Pléyades como significante privilegiado de la alternancia de las estaciones no es exclusiva de los candoshi; en efecto, C. Lévi-Strauss ha demostrado que es común a las mitologías amerindias e incluso a las mitologías de la antigüedad clásica (Lévi-Strauss, 1964: 203-287).

¹⁰ El sufijo *-paasa*, o en su forma contracta *-psa*, indica un período del año. No obstante, hay términos para nombrar períodos que no aceptan este sufijo.

Esta vaguedad de concepto es posible sin duda gracias a las pequeñas diferencias climáticas entre estas dos grandes estaciones y a las grandes variaciones existentes de un año a otro en los mismos meses. Por ejemplo, la temperatura es constante en torno a los 25°C o 26°C todo el año con variaciones del orden de 0,5°C de disminución por 100 metros de elevación¹¹. Y como en el territorio candoshi las diferencias de altitud no superan el centenar de metros, las variaciones regionales son prácticamente inapreciables. Esta homogeneidad no impide el hecho de que las variaciones mensuales de un año a otro tengan un carácter muy aleatorio. El análisis de las temperaturas recogidas por la estación meteorológica de Barranca (la más cercana a la región candoshi) muestra que la media para los meses de noviembre y diciembre (por lo tanto, en plena estación considerada «fría») desciende generalmente por debajo de 26°C. No obstante, el mes de noviembre de 1982 registró una media mensual de 26,9°C, es decir, superior a la media del mes más caluroso.

En lo que se refiere a las precipitaciones, y si se toma el conjunto de datos disponibles de todas las estaciones meteorológicas, manifiestan diferencias sensibles entre la estación seca y la estación húmeda. Sin embargo, parece difícil imaginar que estas diferencias sean percibidas verdaderamente a escala local. El puesto del Rimachi, por ejemplo, registró un índice de precipitación mínimo de 56,7 mm en mayo de 1968 (por lo tanto, en plena estación húmeda) mientras que en plena estación llamada «seca» se llegó a un índice de 370,7 mm, en el mes de noviembre de 1970. Por otra parte, los meses más lluviosos no son siempre los mismos en cada una de las tres estaciones meteorológicas más próximas a la región candoshi (mayo para Rimachi, junio para Soplin y paradójicamente, diciembre para Barranca), como tampoco lo son los meses de menor pluviosidad (agosto, para las estaciones Rimachi y Soplin, y julio para Barranca)¹². Se podría decir también, para mostrar la tenue diferencia entre estas las dos estaciones climáticas, que llueve cada dos días de media en toda la región, y esto durante todo el año sin variaciones.



¹¹ El análisis de la climatología de la región candoshi está basado en las tablas del *Servicio Nacional de Meteorología e Hidrología* del Perú y en observaciones personales. La región ha sido atendida por una estación meteorológica, la del Rimachi (4° 25' S - 76° 34' W), durante el período 1964-1972 y solamente ha medido la pluviosidad. Para suplir la antigüedad y la falta de datos de la región del Rimachi se han tenido en cuenta datos procedentes de otras estaciones cercanas a la región. Estas estaciones son Sargento Puno (3° 13' S - 77° 36' W) y Soplin (3° 24' S - 76° 21' W) en el norte del territorio y Barranca (4° 50' S - 76° 42' W) y Borja (4° 27' S - 77° 27' W) en el sur.

¹² Los períodos evaluados de estas tres estaciones meteorológicas son: Rimachi (un período de 9 años), Soplin (un período de 16 años) y Barranca (un período de 14 años).

Añadir, en este sentido, que sería más justo decir que la estación «seca» es en realidad la estación menos húmeda.

Es quizá el nivel de las aguas lo que marca un poco más la diferencia entre la estación seca y la estación húmeda en la Amazonía occidental, menos dependiente de las situaciones locales, en todo caso para los grandes ríos. Un solo puesto mide el nivel de las aguas en esta región, el de Borja situado en el río Marañón (a la salida del Pongo de Manseriche¹³). El nivel del Marañón supera los cinco metros a partir del mes de febrero para alcanzar seis metros entre marzo y junio. A partir del mes de agosto y hasta finales de enero, el nivel de las aguas vuelve a estar por debajo de los cinco metros y alcanza un mínimo de 4,3 metros. De todos modos, en el territorio candoshi estas variaciones son menos importantes porque los afluentes secundarios dependen mucho más del régimen de lluvias local.

Además de las estaciones climáticas, el movimiento de las estrellas marca también los ciclos de la vida animal, de la vida vegetal, y por lo tanto, de los recursos naturales de importancia para la ecología humana candoshi. Cuando las aguas comienzan a bajar, los peces se tienen que concentrar en volúmenes cada vez más reducidos. La falta progresiva de oxígeno debida a la «superpoblación» acuática obliga a los peces a subir a la superficie. Esto favorece las actividades haliúticas durante la temporada seca. En este mismo período, se hace mucho más difícil la caza de los animales terrestres. Éstos disponen de un mayor espacio para desplazarse y de una mayor facilidad para atravesar los cursos de agua, a menudo muy secos. Pero cuando vuelven las crecidas, la situación se invierte: los grandes espacios se inundan y los recursos haliúticos se dispersan. La fauna terrestre se ve obligada a permanecer en tierra firme, que se reduce con la subida del nivel de las aguas. Estos espacios tienden a estar aislados unos de otros por los bajos fondos, impidiendo la huida de los animales perseguidos. Evidentemente, y habida cuenta de las buenas expectativas de abundancia, esta situación favorece las expediciones de caza.

Las estrellas *siago marchasi*, que siguen en la eclíptica la serie compuesta por las Pléyades, las Híades y Orión, tienen por nombre «grupo de tucanes» porque aparecen en el cielo cuando comienzan los ritos de apareamiento de estas aves, hacia el mes de junio. Los tucanes se reúnen y vuelan en bandada entre los árboles de la selva, como el grupo de estrellas que lleva su nombre.

En julio, la aparición de la Vía Láctea es también un acontecimiento. Cuando llega la estación seca y la menor humedad atmosférica permite visualizarla, la manifestación de esta constelación coincide con el período durante el cual las tortugas *charapi* (*Podocnemis unifilis*) comienzan a poner huevos. Estos huevecillos, manjar muy apreciado por todos los pueblos de la Amazonía occidental, son muy fáciles de recoger en la arena de las playas gracias a las huellas que van dejando las galápagos. Todavía en esta región se recoge una cantidad considerable de huevos, aunque estos grandes quelonios están actualmente en vías de desaparición. La Vía Láctea se asimila a una estela de huevos, lo que explica por qué la constelación y el período que se extiende hasta septiembre tienen por nombre: *charapi gichta* o «la tortuga que pone huevos». En el mes de agosto, otra especie de tortuga acuática, la *pua* (*Podocnemis expansa*), comienza su período de puesta, llamado *pua gichtóachko*. Entonces comienzan otros ciclos, esta vez relacionados con la vida vegetal: en julio tiene lugar el período de fructificación, llamado *goallpaasa*, de la palmera *goalli* (*Jessenia polycarpa*), cuyo corazón es muy apreciado. Un mes más tarde, la estación *choopsa* durante la cual se encomienda a los niños la tarea de quitar la piel de escamas que cubre el fruto maduro de la palmera *kacho* (*Mauritia flexuosa*) para acceder a una fina capa sabrosa que recubre un enorme hueso. El período que comprende el mes de agosto recibe el nombre de *Boris* por la floración del ceiba (*Ceiba trischistranda*). Los frutos rojizos de este árbol bombacáceo, uno de los más altos de la Amazonía, produce una fibra llamada como el periodo, *boorshi*, similar al algodón, utilizada como taco para la propulsión de las flechas de la cerbatana. En este período, los cazadores tienen que procurarse toda la fibra de Ceiba, conocida también como capoc, necesaria para un buen año de caza, y por esta razón están muy atentos al metabolismo de esta especie.

Hacia finales del mes de enero, cuando los *masaachi* empiezan a desaparecer progresivamente y se prepara la estación de las lluvias y las crecidas, llega el período de fructificación de varias especies vegetales. Unos frutos a veces enormes y siempre sabrosos, a menudo bayas globulosas y carnosas, ofrecen con su aparición un período de abundancia de alimentos que se transmite a toda la cadena trófica. La estación recibe entonces el nombre de la especie que está fructificando. Aunque estas especies se cuentan por decenas, el nombre sólo cambia tres o cuatro veces. Así pues, este período empieza en enero con la *siripsasa* «la estación de los *Inga*»; continúa en febrero con *chichipsa* «la estación del árbol nisperillo» y termina con el mes de abril, estación llamada *masípsa*, con la fructificación de diferentes especies de palmera *Bactris* que producen unos frutos pequeños y oleaginosos muy nutritivos.

La abundancia que se origina con la fructificación da lugar a la *yogádpaaasa* «estación de la gordura o de la grasa de la caza». En efecto, los primates son los primeros en aprovecharse de la disponibilidad de los frutos que les permite recuperar progresivamente, en febrero, la capa de grasa perdida durante los meses de escasez. Un mes más tarde, son los pájaros (sobre todo el *Mitu mitu*, el *Penelope jacquacu*, el *Pipile cumanensis* y el *Tinamus major*) los que engordan y por último, ciertas especies de peces (particularmente de la familia *Characidae*). A los candoshi les encanta la grasa animal; esperan con impaciencia el comienzo de esta estación que representa para ellos un período de abundancia y de reconstitución orgánica.

Del mismo modo que los astros nocturnos cambian todos los años, la luna *tsoopi* es cada mes una luna nueva y diferente de la anterior. Sin embargo, en su origen, era un solo hombre que, en el curso de graves altercados domésticos, decidió dejar a su esposa y seguir el mismo camino que los hijos y el padre *Masaachi*, es decir, huir trepando por la liana para quedarse eternamente en el cielo. Un mito cuenta el origen del gran astro de la noche, el de una especie de pájaro y el de la arcilla para la cerámica que las mujeres utilizan actualmente.

M₄ Origen de la luna

Antiguamente, Luna *Tsoopi* era un hombre que vivía en la tierra. Estaba casado con una mujer llamada *Varado* (el pájaro *Nyctibius griseus nyctibiidae*). Pero esta mujer no lo amaba, no cocinaba y no le daba de comer. El esposo le dijo entonces: «¿Por qué no me haces calabazas *yoriya* (*Curcubita maxima*)? ¿No eras tú la que las estabas recogiendo en el huerto hace un momento?» Y la esposa le contestó: «No, era mi hermana la que estaba en el huerto recogiendo las calabazas, se había puesto mi vestido». El hombre insistió y le preguntó por qué no quería cocinar unas calabazas maduras. La esposa, cansada por esta insistencia, aceptó, pero decidió cocinarle unas calabazas verdes. Luna, irritado, le repitió: «Tú lo que quieres es engañarme, te he visto perfectamente recoger las calabazas en el huerto». Ella le replicó: «Bueno... es cierto, he recogido calabazas, pero no calabazas maduras, sólo verdes». Y siguió cocinándole las calabazas verdes. Un día, Luna, ofuscado por la cólera, decidió irse al cielo y le dijo: «Ves, me voy porque tú no me amas!». Su esposa quiso perseguirlo llevando todos sus cacharros. Pero, a mitad de camino, cedió la liana que unía la tierra con la bóveda celeste y la

mujer se cayó. La caída transformó a esta mujer en pájaro *Varado* y los cacharros en arcilla de cerámica *spiira*. Luna se quedó en el cielo y se convirtió en el astro de la noche (Contado por Tshirta, mujer del alto Nucuray, enero de 1993).

El período transcurrido entre dos lunas nuevas, llamado también *tsoopi*, sirve como los *masaachi* para señalar períodos de tiempo, aunque es raro ver contar las lunaciones o los años *masaachi*. Todo lo más, se llega a prever algo para el año o el mes próximo o a acordarse de un acontecimiento ocurrido el mes o el año anterior. En cambio, las diferentes fases de la luna reciben nombres y sirven de punto de referencia intermedio entre el día y el mes. Además de esta función de marca temporal, la luna es también una fuente de malos augurios, de los que el más inquietante es el signo de la nueva inmersión de la tierra cuando aparece un halo luminoso alrededor de la luna llena, ligeramente coloreada de rojo debido a la humedad atmosférica. Un temor resignado preside la contemplación de este fenómeno ya que esto significa que pronto, *tsaponish* se hundirá en las aguas con todos sus habitantes.

En cambio, a diferencia de la multiplicidad de los firmamentos y las lunas, el sol *zaari* es siempre el mismo. En efecto, cada tarde, el sol «penetra» (*zaari pshtokiya*) la tierra para pasar por debajo durante la noche y salir de nuevo al día siguiente para comenzar un nuevo día, llamado como el sol, *zaari*. Igual que la luna, el sol era antiguamente un ser humano que subió al cielo. Pero la razón de su huida precipitada no fue una discordia conyugal, como en el caso de la luna. Sol subió al cielo para escapar de sus tíos que le perseguían acusándole de haber matado a su propia abuela para vengar a su madre. Un mito nos da la crónica completa de esta historia.

M₅ Origen del sol

En otro tiempo, uno de nuestros antepasados vivía con una viuda y su nieta. Esta se pasaba todo el día bañándose en el río. Un día, la nieta se quedó embarazada. Su abuela le preguntó: «¿Quién es el que te ha fecundado?». Después mató a su nieta y tiró su cuerpo al río. Pero, aunque su madre se ahogó, el niño nació del vientre. Se fue a vivir con su padre, el pez *potóorana* (*Bunocephalus bifidus*), que lo raptó. El niño salía de vez en cuando del agua para ir a robar el fruto del pimiento *komazi* (*Capsicum sp.*) que crecía en el patio de la casa de sus parientes maternos. Estos se dieron cuenta de la desaparición periódica de este

fruto y, más tarde, descubrieron al responsable de la rapiña. El niño era tan encantador que los habitantes de la casa querían atraparlo; pero él se escapaba todas las veces. Un día, el hombre de la casa se camufló en el tronco de *komazi* y consiguió capturar al niño. El chico lloró y lloró, pero terminó por acostumbrarse a vivir en la tierra. De todas formas, iba siempre a bañarse al río. Al cabo de un cierto tiempo, fue a bañarse pero no volvió. Su abuela llorosa pensó que se había ahogado. Al final de la tarde, el niño salió del agua para volver a su casa. De camino, se distraía descargando su cerbatana en algunos pajarillos. Sentado en un gran árbol, encontró al pájaro *masho* (*Mitu tomentosa*) que cantaba así: «Fue tu abuela la que mató a tu madre... tú no me crees pero fue tu abuela la que mató a tu madre». El muchacho, consternado, le respondió: «Baja de ahí arriba y repite lo que acabas de decir». El pájaro le replicó: «De acuerdo, pero tendrás que dejar tu cerbatana». El niño dejó su arma y también las flechas. El pájaro bajó y le dijo: «Si no confías en mí, vuelve a tu casa ahora y podrás comprobarlo tú mismo». El niño corrió hacia la casa y al llegar, encontró a su abuela bailando con los huesos de su madre. La vieja, sorprendida, dejó los huesos en la olla de arcilla y le ofreció masato que él rechazó. Entonces la abuela, temiendo que su nieto supiera la verdad, le dijo: «Seguro que el pájaro *masho* te ha engañado». Su nieto le replicó: «No, no lo creo» y continuó: «Voy a pedir a mi tío, el pez *Potóorana*, que me haga un bastón». La abuela le dijo entonces: «¡No te dejes engatusar por tu tío!» No obstante, el joven partió a ver a su tío quien le dio un bastón diciendo: «Ten cuidado, tu abuela te quiere matar. Te voy a enseñar a utilizar el bastón». Habiendo aprendido la lección, el niño volvió a su casa para matar a su abuela. Quiso pegarle un bastonazo, pero la mujer logró evitarlo. Entonces empezaron a pegarse hasta que el muchacho asestó una tanda de golpes a su abuela en el cuello. Siguió golpeándola así hasta la muerte. A continuación, se puso a cocinar caza ahumada que mezcló con los restos de su abuela. Previamente, la había descuartizado y le había arrancado el clítoris que había colocado dentro de un nido de termitas *toga*. Como la comida estaba preparada, invitó a sus tíos, los jaguares *tomoz* (*Felis onca*), los cuales empezaron a comer. Durante la comida, le preguntaron dónde estaba su abuela. Él contestó que había salido al huerto a recoger mandioca. El tío insistió y llamó a la abuela para que pudieran comer todos juntos. La abuela respondió desde el nido de termitas, diciendo que podían seguir comiendo y

que ella se reuniría con ellos más tarde. Cuando llegaron a la carne de la abuela en la olla, el muchacho dijo a sus tíos: «Voy a buscar a mi abuela. Voy a ayudarla un poco para que acabe antes». Se fue al huerto añadiendo: «Podéis servirlos más si queréis». De hecho, dijo esto para ganar tiempo y poder emprender la huida. Se subió a la palmera *mási* (*Bactris gasipaes*) que de repente creció a toda velocidad. Entre tanto, los tíos descubrieron, revolviendo en la olla, la cabeza de la vieja. «Nos ponen carne humana de comida» —exclamaron estupefactos— «esta carne es la carne de la abuela». Al comprender la situación, los tíos partieron a la búsqueda de su sobrino. Lo encontraron en lo alto de la palmera. Pidieron al tatú *kozota* (*Dasyurus novemcinctus*) que cavara alrededor de la base de la palmera para poder abatirla¹⁴. Pero cayeron las palmas secas y espinosas e impidieron al tatú continuar su tarea. Entonces los tíos rogaron al *yogadari* (*Priodontes giganteus*) que tomara el relevo. Este tatú más fuerte logró desarraigar y abatir la palmera pero ya era demasiado tarde: el niño ya había subido al cielo transformándose en sol. Por este motivo hoy podemos ver el sol (Contado por Akobari, hombre del alto Nucuray, enero de 1993).

La posición del sol durante el día marca los lapsos de tiempo con una precisión considerable, incluso durante el crepúsculo o la caída de la noche *psaana*. Me atrevería a decir que, para mis compañeros, existe la noción de una periodicidad temporal que une el pasado con el futuro a través del presente, pero circunscrita al día. La prueba es el desglose detallado del tiempo, indicado en el cuadro 4. El futuro como espacio objetivable se limita a la jornada y solo los proyectos que se desarrollan durante este tiempo adquieren un sentido de viabilidad concreta. No se hacen proyectos para el día siguiente. Se puede tener una idea de lo que hay que hacer: ir de caza, talar y quemar una roza, recoger mandioca o hacer una visita forman parte de las actividades previsibles con unos días de antelación. Pero la fecha exacta no se decide nunca de verdad de un día para otro. Hay que esperar siempre al amanecer para disponer emprender una acción, o incluso más tarde en el transcurso de la mañana. Por ejemplo, un cazador, después de haber bebido su masato caliente y consultado con el hermano o con el cuñado que es su vecino, puede decidir de repente tomar su cerbatana e internarse en la espesura del bosque.



¹⁴ Según los candoshi, la uña de este tatú se utilizaba para excavar antes de conocer las herramientas de acero.

Cuadro 4 – Los lapsos de tiempo del día

Hora estimada	Término indígena	Traducción aproximada
<i>pótoriita</i> (mañana)		
06.00 horas	<i>zaari yáakatam</i>	sol naciente
07.00 horas	<i>zaari magina káchigátrato</i>	sol filtrándose a través del bosque
09.00 horas	<i>zaari magínamon yóovari</i>	sol por encima del bosque
10.00 horas	<i>zaari vacháamoriats totónkaacho</i>	sol hacia mediodía
11.00 horas	<i>zaari vacháamoriats pakchimshta</i>	sol faltando poco para mediodía
12.00 horas	<i>zaari vacháamoriatsi</i>	sol en el cenit
<i>pókamcho</i> (primeras horas de la tarde)		
13.00 horas	<i>zaari sírogotaarchto</i>	sol inclinado
14.00 horas	<i>zaari ksomis sírogotaarachto</i>	sol muy inclinado
15.00 horas	<i>zaari xamiakamcho</i>	sol colgado
16.00 horas	<i>zaari maginamon ivari</i>	sol sobre el bosque
16.30 horas	<i>zaari maginosh pshtóyallo</i>	sol penetrando en el bosque
17.00 horas	<i>zaari maginosh iróyirórtavallo</i>	sol filtrado a través del bosque
17.30 horas	<i>zaari pópótoniya</i>	sol poniente
18.00 horas	<i>zaari pókamcho</i>	sol oculto
<i>psáná</i> (atardecer y noche)		
19.00 horas	<i>tápitaaranllo</i>	oscuro
20.00-23.00 h.	<i>pontátarita</i>	noche
00.00 horas	<i>schirsa</i>	media noche
02.00 horas	<i>taarás motátákcho</i>	hacia el amanecer
03.00 horas	<i>ktash tadántikaa ato</i>	canto del gallo
04.00 horas	<i>malliirsa kamanko</i>	canto del grillo
04.30 horas	<i>sítkachó</i>	primera aurora
05.00 horas	<i>kantiz kooh kooh ato</i>	canto del pájaro kaniz
05.30 horas	<i>taarásiakaacho</i>	aurora

Pero plantearle la cuestión la víspera, como torpemente hace el etnólogo, es casi una estupidez: puede llover, puede aparecer una visita a lo lejos en el río, y pueden ocurrir otras mil circunstancias y hacer desistir de lo que se hubiera planeado. ¿Por qué hacer planes si no se sabe lo que va a pasar mañana o unos días después? Más allá de la jornada, el futuro es aprehendido como un fenómeno subjetivo. Por esta razón, se cuenta mucho con el oráculo onírico para decidir las actividades (ver capítulo 7). Es lógico, pues, que el amanecer sea el momento oportuno para tomar una verdadera decisión. Un presagio

nefasto anunciado por una pesadilla puede dar a entender que ir de caza ese día sería una temeridad suicida.

* * *

La idea de corporeidad general expuesta en el capítulo 1 permite entender cómo los candoshi prescinden de una epistemología objetivista. Es también el caso de los sistemas de mediciones y de contar, pues utilizan todas las posibilidades que ofrece el propio cuerpo para dar cuenta de lo que pasa en el mundo. En cierto sentido, derivan de esta corporeidad general puesto que como esta permiten establecer un quiasmo entre el cuerpo y el mundo. La casa, objeto principal de estos sistemas de exploración y medición de lo tangible, es concebida también como un cuerpo. Pero no se trata de un cuerpo simbólico, resultado de una proyección metafórica del «verdadero» cuerpo orgánico en una construcción humana como la casa a fin de representarse la estructura del amazón que sería así preconcebida por los constructores. El cuerpo no es algo así como un plano de la arquitectura de la vivienda. La casa es un ser absolutamente vivo puesto que está sometida, como cualquier otro ser vivo, a un proceso de desarrollo antes de la senectud. De hecho, en su manera de ver las «cosas», no existe la dicotomía entre los seres naturales y los objetos elaborados, ya que toda entidad, cualquiera que sea su origen, se encuentra «naturalmente» en el mundo. Las casas viven y mueren con sus habitantes y de la misma manera que lo hacen éstos, así como los animales y los árboles que rodean la residencia y de donde procede la madera que sirve para levantar el amazón. En la introducción, hemos señalado que la idea de que la percepción está mediatizada por el intelecto no permite entender cómo los candoshi habitan su mundo. Ahora bien, si la percepción prima sobre la cognición, la existencia de un mundo objetivable apenas es factible como tal. Es así como la idea de un plan preconcebido que presidiría la construcción de la casa es difícil de imaginar sin una perspectiva objetivista. De hecho, la casa no se construye; se desarrolla más bien como un cultivo del huerto, gracias a los cuidados que le prodigan los que la habitan y se desarrollan a su vez en su seno.

Igual ocurre en lo que respecta a la idea de espacio territorial y más generalmente del cosmos, del que la casa constituye el centro a partir del cual se explora este espacio. En efecto, el sistema de coordenadas espaciales y demás elementos de la cosmología no se conciben en forma de un mapa creado por un sujeto trascendental, sino más bien como un sistema de referencia para circular en un medio permanentemente cambiante. Por esto la percepción

candoshi del espacio difiere de la geometría euclidiana. Si ésta nos revela un conjunto de reglas que gobiernan la lógica de un espacio abstracto entendido como una superficie universal, la «geometría» candoshi se conforma con proporcionar, sobre todo al cazador, los elementos para accionar la dialéctica entre la percepción y la acción necesarios para avanzar en este medio, lo que no es menos eficaz para los que viven no sólo *en* y *de* la selva, sino que sobre todo viven *con* la selva. Ni puntos cardinales, ni universo superpuestos, el espacio candoshi existe solamente porque, habitándolo, se percibe en toda su dinámica y su complejidad.

En efecto, el entorno se encuentra sometido a un movimiento continuo y ésta es la razón de que mis mentores no tengan, hablando con propiedad, ni estaciones climáticas ni calendarios astronómicos que fijen este movimiento en ciclos. Desde luego, existe un flujo perpetuo de fenómenos que produce hechos que se repiten de un año a otro. Pero estas repeticiones son coincidencias contingentes y nada indica que se conviertan en una necesidad preestablecida por las leyes de una mecánica universal. Los signos que indican los cambios de estaciones pueden aparecer o no, como ocurre en una región en la que estos cambios son muy matizados sobre todo por la multiplicidad de pequeñas variaciones a menudo muy localizadas. A su vez, el conjunto de la Tierra se imagina como una balsa que se desplaza atravesando firmamentos de lunas y estrellas siempre diferentes; la regularidad en la aparición de las configuraciones astrológicas se percibe también como el resultado de una cierta contingencia. Los animales, sujetos de su propia existencia, subsisten gracias a los recursos que ofrece este período o este otro, no como autómatas regidos por un determinismo ecológico dentro de esta mecánica de causalidad universal que ya he mencionado no existiría para los candoshi, sino por su propia voluntad. Los animales actúan, pues, exactamente de la misma manera que los humanos que deciden, o no, ir de caza, de pesca o de recolección al huerto o a hacer una piragua. La contingencia se explica, en último término, por esta subjetivación general donde toda entidad del entorno hace lo que le parece, si se me permite la expresión. Así pues, surge una pregunta: ¿cómo se puede percibir la dinámica si todo está en un perpetuo y hasta cierto punto imprevisible movimiento? ¿No es necesario que como mínimo exista un fenómeno estático que actúe como punto de anclaje que permita apreciar esta dinámica? Si tuviera que existir este punto de anclaje, sin duda sería el sol que, pese al día y la noche, permanece siempre allí igual a sí mismo, permitiendo con su luz percibir y actuar a todo los que viven en la biosfera.

En antropología, se solía hablar de la «visión del mundo» de un grupo, incluso de su cosmovisión. Pero la noción de «visión del mundo» parece llevar aparejada la idea de que éste es objetivado por el ojo del observador; en este caso, el mundo estaría irremediablemente separado del sujeto sometido a la pasividad de la contemplación. Eso implica que la cualidad interna de este sujeto no afecta en nada a su perspectiva del mundo. En efecto, se suelen describir por un lado los elementos de la persona, por otro, el entorno, o lo que a veces se le llama cosmología, pero rara vez los dos a la vez. Los elementos de etnografía propuestos en este capítulo muestran, sin embargo, que la distinción entre el sujeto y el mundo se hace porosa, incluso en buena parte inexistente en este contexto cultural. Por este motivo no se puede hacer una descripción de esta supuesta «visión del mundo» sin tener en cuenta el carácter indisociable del sujeto y del mundo, de tal manera que el ojo forme ya parte del campo de observación. La visión estaría entonces impregnada por el mundo y, a partir de este momento, ya no se describe la «visión del mundo» subjetiva, sino, por utilizar una expresión de Merleau-Ponty, la vuelta sobre sí mismo de lo visible.

Capítulo 4

La presencia pregnante

Las estrellas son muchachas y los demás astros han sido humanos; el fondo de las aguas está habitado por entidades organizadas a imagen de la sociedad; los vegetales y las diferentes especies animales se conciben también como seres que tienen una intencionalidad y unos sentimientos. De hecho, en los tiempos míticos, la vida de estas diferentes entidades no se distinguía de la que llevaban los humanos y casi todos los fenómenos naturales habían tenido en otro tiempo una existencia antropomórfica. La mitología candoshi, igual que la mayor parte de las mitologías amazónicas, está constituida de relatos de una época en la que toda entidad era humana, así como de los acontecimientos cruciales que dieron lugar a las formas de vida actuales. Actualmente, la conducta de los elementos no humanos del cosmos puede ser a menudo extraña e incomprensible. No obstante, la distancia entre las formas de vida y sus diferentes materializaciones no se concibe en términos de diferencia de naturaleza ni de posesión de subjetividad. ¿Cuáles son pues las nociones que dan cuenta de la diferencia entre las especies? ¿Dónde sitúan los candoshi los límites de la subjetividad? Para tratar de responder a estas preguntas, abordaremos en este capítulo la forma en que mis anfitriones definen el yo y el otro, es decir, el modo de identificación que marca la amplitud del espacio de las interacciones sociales.

1. El continuum y la pregnancy

Igual que existen grupos étnicos con costumbres misteriosas, las costumbres de los no-humanos también son según mis interlocutores difíciles de comprender. Sin embargo, no son más diferentes que las costumbres de otros grupos humanos. La alteridad de los no-humanos es del mismo tipo que la de los humanos no candoshi. Todas estas formas de vida, incluso las más lejanas, llevan una vida social similar a la de los candoshi. Esto no debería extrañarnos en la media en que estamos acostumbrados al discurso naturalista en el cual la etología de los animales sirve para mostrar los fundamentos naturales de la sociedad humana. Para mis anfitriones, por el contrario, la idea de vida social es la base de los principios que gobiernan no solo a los humanos sino también a los animales. Así, todas las especies respetan al menos los dos grandes principios de la organización social: la autoridad de un Gran Hombre y la exogamia. Ésta es la razón por la que la mayoría de las colectividades de no-humanos tienen su jefe de guerra. En el caso de algunos primates, puede ser el macho dominante de una banda; en otros casos, el jefe pertenece a otra especie, estableciendo así una relación de simbiosis social inter-específica, como sucede entre algunas especies de aves. El caracara *madaaro* (*Daptrius americanus*) es el jefe de las aves porque cuando canta, todas las demás aves empiezan a cantar. Asimismo, todos los animales respetan en general la prohibición del incesto, aunque haya excepciones notables como la del mono *zallizi* (*Alouatta seniculus*). Si bien su apariencia es parecida a la del hombre, este animal es considerado sin embargo como el parangón de la inhumanidad, esencialmente debido a sus costumbres sexuales, que no respetan esta regla elemental de la vida social. Pero como estas inclinaciones no son totalmente extrañas a los propios humanos, el nombre de esta especie de primate sirve para designar, de manera peyorativa, a los hombres y mujeres que caen a veces en conductas incestuosas.

Los animales no son los únicos afectados por las reglas de la organización social. Se podría decir lo mismo de los vegetales: se supone que los árboles de gran tamaño, como el *sibona* (*Ceiba petandra*), gobiernan toda la biomasa que los rodea. La vida de los astros está igualmente regulada por las leyes de la vida colectiva. En resumen, la subjetividad y la sociabilidad no se encierran en las fronteras étnicas ni siquiera en las de la humanidad, sino que, en realidad, constituyen nociones extensibles al infinito. El *continuum* de consubstancialidad que engloba a todos los seres del cosmos en una vasta comunidad ontológica produce una similitud general en las formas de vida colectiva. La ontología candoshi, por el hecho de utilizar las categorías de la vida social para dar

sentido a las interacciones de las entidades del entorno, constituye un buen ejemplo de ontología animista, en la acepción de esta noción recientemente propuesta (cf. Bird-David, 1999; Descola, 1992; 1996b).

Si la condición de todos estos seres humanos y no humanos es parecida, incluso en las formas de organización social, tienen que tener por consiguiente una percepción similar del cosmos. Las diferentes especies de animales y de espíritus ven, en efecto, a las demás especies, incluidos los humanos, tal y como mis anfitriones aprehenden el conjunto de esta sociedad de humanos y de no humanos, como una colección de seres dotados del sentimiento de sí y de intencionalidad aunque bajo apariencias variadas. De esta manera, los hombres pueden aparecer en forma de jaguar según el punto de vista de los pecaríes que se ven como una sociedad totalmente consumada. El jaguar, a su vez, puede ver a los humanos como una manada de pecaríes gregarios que emprenden la fuga ante él cuando actúa como cazador y va merodeando en busca de caza. El ciervo, ni predador ni presa de los hombres, es considerado como un ser parecido a los candoshi; la ingestión de su carne está prohibida porque este acto denotaría endocanibalismo. Señalemos que estas perspectivas mutuas están impregnadas de las nociones que gobiernan las relaciones entre los humanos: el jaguar es el arquetipo del enemigo foráneo en tanto que predador potencial de los humanos; el pecarí representa al semejante real que es capturado en una expedición de caza, como una esposa; en cuanto al ciervo, es considerado, al menos en los relatos míticos, como un antepasado: encarna la imagen de la consanguinidad. Las funciones relativas cambian según el tipo de relación que mantienen dependiendo de las circunstancias: el jaguar perseguido por un cazador puede ver a este último como a un jaguar. Este ve a los pecaríes como a una familia humana cuando se lanza al ataque. En resumen, la cosmología candoshi ofrece una característica que hoy sabemos que está muy extendida en las diferentes cosmologías de los indios de la Amazonía: el «perspectivismo», ideología según la cual las especies humanas y no humanas que pueblan el mundo animista aprehenden la realidad de la misma manera, pero según diferentes puntos de vista relativos (Arhem, 1993; 1996; Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996; 1998).

Se comprende que el animismo perspectivista candoshi se deriva de la corporeidad animada general descrita en la primera parte; es, por decirlo así, la vertiente subjetiva. Si la totalidad del cosmos es animada y corporal, el animismo candoshi y su extensión gnoseológica, el perspectivismo, concierne también a la totalidad del entorno. No obstante, como he precisado al abordar la noción de *vani* (primer capítulo), esta animación universal no se manifiesta

con la misma intensidad en todos los individuos. En efecto, la dinámica de la animación produce diferencias graduales, más que categóricas, entre todas las entidades del cosmos: diferencias de intensidad de animación que se manifiestan por una fuerza intencional mayor en los seres más animados. Hemos visto ya que a ciertas categorías de entidades se les supone la posesión de *vani*, lo que equivale a decir que poseen una intencionalidad predatoria particularmente acentuada. Esta característica se manifiesta en la fisiología por la dentición y en el comportamiento, por la capacidad de interacción: «tal especie posee *vani* porque podemos comunicarnos con ella» afirman.

Si el animismo perspectivista candoshi engloba un campo fenoménico universal, la noción de *vani* concierne a un número más restringido de seres en razón de las diferencias en la calidad de la relación. Con la mayoría de los elementos del cosmos, tales como los astros, los ríos, los lagos, los vegetales y una parte de los animales, la comunicación es bastante pobre: desde luego, su condición de seres animados se revela por signos o presagios de los que algunos hombres son intérpretes expertos. Pero estos mensajes son probablemente involuntarios y no están dirigidos a nadie en concreto. La ineptitud para comunicar directamente obedece sobre todo al hecho de que estos elementos del cosmos no son capaces de comprender el discurso que los hombres les dirigen. En cambio, con ciertas especies de animales y con otros «espíritus» la comunicación puede ser bidireccional. Se les puede interpelar, oyen y pueden, incluso, responder.

Establecer una relación con estos seres es más fácil en ciertas situaciones. Ya hemos señalado que, en los sueños o en los trances producidos por la ingestión de tabaco o de diferentes alucinógenos, los impetrantes son capaces de establecer una comunicación con otras entidades que no sean necesariamente sus semejantes. Así es como se reinstaura temporalmente el estado de cosas de los tiempos míticos, estado anterior a las convulsiones que han originado la actual diferenciación de las especies y su relativo aislamiento. Un concepto designa de manera genérica el conjunto de todos los seres capaces de comunicarse: *tpoots*, es decir seres que poseen *vani*, o simplemente «personas»¹. Evidentemente, no es posible conformarse con una definición



¹ Para entender la relación entre el alma *vani* y el término *tpoots* en el contexto de la definición de éste último, hay que liberarse de una ontología de la individuación en la que el ser es primero un cuerpo que posee un alma, como hemos mostrado en la Introducción. En realidad, el discurso candoshi está en las antípodas de la filosofía clásica y de su dualismo cuerpo-alma, pues postula que el ser es un alma general que posee eventualmente cuerpos particulares, inscribiéndose así plenamente en la concepción amerindia (Viveiros de Castro, 1996: 116; 1998).

tautológica para aclarar la noción en la que se basa la categoría de *tpoots*. Pero antes de profundizar en este concepto, hay que examinar con más detalle a los personajes que pueblan el mundo de la intersubjetividad no humana.

Sin pretender abordar una descripción exhaustiva, veamos ahora a título de ejemplo, algunos de estos seres que serán presentados en orden ascendente por la interacción que mantienen con los candoshi. Un primer gran grupo de corresponsales privilegiados reúne a ciertas especies de animales. Como hemos visto, la lengua candoshi no posee ningún término o taxón para designar el reino animal. En cambio, dispone de varios sistemas de categorías supragenéricas como tener la sangre caliente, un olor bueno o malo, ser comestible o no, entre otros ejemplos de calidades que sirven para clasificar a los animales según la esfera de que se trate. A veces se combinan también distintos órdenes de categorías como por ejemplo: los animales homeotérmicos supuestamente tienen mucha sangre y, por esta razón, su consumo es muy limitado; el olor que emana de los animales es un factor decisivo para su comestibilidad... con una finalidad tanto descriptiva como práctica. La combinación de categorías más extensa y más compleja se basa en la relación entre el comportamiento y el hábitat de las diferentes especies, clasificación especialmente importante para las actividades cinegéticas. Según este sistema, los animales se distinguen entre los *kogopshi* (de *kogo*, agua o río) que habitan en el agua o en las cercanías de los ríos, los *kporogamshi* (de *poro*, plumas) que pueden volar, y los *maginshotshi* (de *magina*, bosque) que habitan en el bosque. Estos últimos se dividen a su vez en terrestres, *tsapotshi*, y arborícolas, *kipstanshi*, que, como los monos, viven en las espesuras formadas en las copas de los árboles, allí donde se concentra la mayor parte de la biomasa animal de este ecosistema.

Entre estos sistemas clasificatorios, algunos delimitan claramente las especies consideradas como poseedoras de una subjetividad plena. Hemos mencionado la diferenciación entre los animales que tienen dientes y los que no los tienen (*vanasi vanida* vs. *doni vanasi*), metonimia de la capacidad ofensiva en general, criterio que permite definir a los animales-sujetos, los que poseen *vani*. Cuando la capacidad ofensiva de los animales dentados puede ser letal para el hombre, éstos se suelen nombrar por una categoría genérica más que por su término específico singular, para destacar la preeminencia de esta capacidad sobre otros atributos. Dos categorías genéricas que designan sendas formas de peligro son de uso corriente en las conversaciones comunes: las especies *maka* y las especies *tomoz*. *Maka* designa las serpientes venenosas causantes de muchas muertes accidentales: *morazi* (*Lachesis muta*), *chiichi*

(*Lachesis atrox*), *yasopzi* (*Bothrops atrox*), *povitsa* (*Bothrops bilineata*) y las especies no identificadas llamadas *koaropzi* (¿*Bothrops schlegelii*?) y *koshpiatzi*. Tomoz hace referencia a ciertos felinos peligrosos como el jaguar *marapamashi* (*Pantera onca*), el jaguar melánico *kansirpamashi*, el puma *kovitsama* (*Felis concolor*) y una especie felina no identificada de menor tamaño que el jaguar llamada *chiachia*, así como a pequeños carnívoros como el perro asilvestrado *maninoga* (*Speothos venaticus*) y el perro doméstico.

Entre todos los animales, dos especies son los colaboradores favoritos de los humanos: el jaguar y la anaconda, considerados —con razón o sin ella— los predadores más peligrosos de la cadena trófica. El contacto con estos dos animales es objeto de una búsqueda especial pues gracias a él se adquieren mejores capacidades de percepción y acción. El jaguar, por sus cualidades de cazador, representa la habilidad y el valor del guerrero. En cuanto a la anaconda, es el compañero ideal para contrarrestar poderes chamánicos maléficos, gracias a las relaciones que mantiene con el mundo subacuático de los *tsogi*, espíritus auxiliares de los chamanes.

Aparte de los animales, otros seres que habitan en las profundidades de la selva entran a menudo en comunicación con los humanos. Es el caso de los dueños de los animales. Estos seres, figuras muy extendidas en las cosmologías amerindias, son los espíritus tutelares de la caza con los cuales todo cazador debe mantener relaciones de buen entendimiento. Cada especie animal, así como algunos vegetales, tiene su «madre», como los candoshi designan a estos dueños. Las «madres» pueden tener la forma de un prototipo de la especie en cuestión o adoptar una apariencia antropomórfica. Illi o Illichí, el más importante de los dueños de los animales, habita en el bosque y aparece en los sueños de los cazadores para anunciar encuentros que se producen siempre cara a cara y en plena selva; se puede transformar en cualquier animal, de preferencia en ave. Este ser otorga la habilidad a los cazadores al mismo tiempo que tiene la responsabilidad de proteger a los animales de los abusos de los hombres. Estos deben ser moderados en la cantidad de piezas cazadas, respetuosos con sus despojos y extremadamente discretos en cuanto a la relación íntima que mantienen con Illi, gracias al cual los cazadores llevan carne para alimentar a su familia día tras día. A este respecto se cuenta una anécdota de un hombre que era muy mal cazador. Volvía siempre sin nada de caza para su mujer y sus hijos. La vergüenza que sentía le hacía muy desgraciado. Un día, se encontró por casualidad con alguien que le pidió de entrada que le mirara a la cara. Este personaje, que no era otro que Illi, empezó por limpiar los ojos de este cazador infeliz que estaban

por cierto infectados y llenos de legañas, motivo por el cual nunca podía ver a los animales. «Curado» por Illi, el hombre tomó su cerbatana (también enderezada por el genio) y tiró una flecha a un pájaro que cayó abatido. Al contacto con el cuerpo del pájaro, una parte de la flecha rota cayó y traspasó a un sapo, matando de un solo golpe a los dos animales. Así es como a partir de este día, el hombre se convirtió en un cazador excelente. Illi le pidió que no abusara de su nueva habilidad y, sobre todo, que no contara a sus hermanos cómo se había convertido de pronto en un tirador excelente. Illi le dijo además que él se ocuparía de sus hermanos igual que se había ocupado de él. Su vida conyugal se normalizó y se convirtió en un hombre dichoso; con su orgullo reencontrado, pudo completar una frondosa corona de plumones de tucán reservada solamente a los cazadores más hábiles, capaces de matar a cientos de estas aves. Pero sus hermanos, extrañados y envidiosos, le preguntaron cómo lo había conseguido y le hicieron beber grandes cantidades de masato para hacerle hablar. Él resistió con firmeza hasta que un día terminó por contarle todo. Sus hermanos le pidieron que los llevara al bosque para solicitar los poderes de ese personaje. Cuando encontraron a Illi, éste no miró al cazador como lo hiciera anteriormente. Le preguntó por qué había contado todo a sus hermanos y, sin esperar respuesta, le quitó todos sus poderes de buen cazador y desapareció inmediatamente pronunciando la palabra *shpau*.

De todos los seres que pueblan el cosmos, los *kaniz* son los que intervienen más intensamente en la vida corriente. Los niños conocen su existencia pues los padres los alertan contra los peligros que podrían correr si tuvieran un encuentro con un ser de este tipo. Considerados como la encarnación misma del horror, suelen ser invocados, por ejemplo, en forma de cantinela por un padre cuando un niño no para de llorar: *Kachich kanizi, kachich kanizi, kachich kanizi...* (Cabeza de fantasma, cabeza de fantasma, ...). El origen de estas apariciones no está del todo claro para mis mentores, que no formularon al respecto una opinión precisa. Parece no obstante que son almas de muertos (*tsipari vani*) que vuelven al mundo de los vivos de forma virulenta. A estas apariciones se las considera normalmente inofensivas cuando su presencia se capta de forma no agresiva. Los *tsipari vani* que vagan por el bosque o en torno a la casa corresponden generalmente a muertos recientes conocidos por los vivos. Estos espíritus, a menudo invisibles, pueden aparecer también sentados, descansando sobre un tronco en el bosque aledaño, sin mirar nunca a la persona viva que los encuentra. Estos seres solitarios y perdidos que no encuentran su sitio inspiran una gran compasión. Por el contrario, cuando se muestran en forma de *kaniz* causan espanto.

Los *kaniz* tienen un aspecto humanoide, pero son muy peludos, con una gran cabeza y mucho pelo crespo. Hablan otra lengua y poseen huertos en pleno bosque, huertos que me invitaron a ver para que pudiera dar fe de su existencia. Si se intenta pelear con ellos, responden haciendo exactamente los mismos movimientos. Una técnica para hacerlos huir es disparar con el fusil. Pero no es el ruido ni el miedo al plomo lo que los aleja, es el calor del cañón del arma. En efecto, el calor actúa como un antídoto contra la presencia de estas entidades, de acuerdo con la función del calor y del frío examinada en el capítulo 2. Un mito del que he recogido varias versiones cuenta que una vez, un *kaniz* fue perseguido y eliminado gracias al fuego. En este relato se menciona el encuentro entre un *kaniz* y una mujer encinta y viuda.

M₆ *El fantasma y la viuda*

Un día, poco después de la muerte de su esposo, cuando acababa de nacer el bebé, una mujer encendió el fuego para preparar cerveza de maíz. Entre tanto, apareció el alma (*kaniz* en el relato original) de su esposo en forma de pájaro *miatori* (*Pitylus grossus*) cantando *chikoraita*². Su mujer le respondió molesta que sería mejor que resucitara para ayudarla a llevar leña para el fuego. Bruscamente, el *kaniz* de su esposo se calló. La mujer salió, pues, a buscar leña dejando a su pequeño llorar y abandonando la olla que contenía la cerveza hirviendo. Más tarde, el *kaniz* de su esposo volvió a la casa dejando sus propios huesos a la entrada de la casa, justo donde se encontraba la olla. Después, *kaniz* tomó al niño y lo tiró a la olla hirviendo. En ese momento, el niño dejó de llorar. Perseguida por el alma, la madre, habiendo comprendido la situación, corrió a toda velocidad a casa de su hermano para pedirle ayuda. Como ella iba dejando caer sus maníes masticados, el *kaniz* no podía andar tan deprisa. Su hermano estaba tocando el tambor cuando ella llegó. Ella le contó que *kaniz* había metido al niño en la

² Este relato nos muestra también cómo las almas de los muertos pueden aparecer en forma de pájaro *miatori* (*Nyctibius griseus*), denominado igualmente *kaniz*. Se cree que estos pájaros están en relación con el mundo de las almas y son por consiguiente una fuente de presagios a los que los candoshi dan gran crédito. Así, si este pájaro canta lo que se canta en el mito, *chikoraita*, los candoshi abandonan el proyecto que tuvieran en la mente, pues este canto es de muy mal augurio. A veces, anuncia la peor de las noticias: la muerte de un pariente. Incluso se puede conocer el grado de consanguinidad del difunto por este procedimiento: cuanto más cercano se oye el canto, más próximo genealógicamente es el pariente fallecido. En cambio, cuando este pájaro canta *tsitsits*, es señal de que los proyectos se realizarán con seguridad y sin ningún problema.

olla hirviendo y que la perseguía. Su hermano se preparó entonces para matar al *kaniz* encerrando previamente a todas las mujeres. Puso a su hermana y a sus hijos en un reducto³. Cuando llegó el alma, que fue muy bien recibida por los hombres de la casa, les preguntó: «¿Dónde está mi mujer Koskokoro?» (así se llamaba). El hermano le contestó que estaba en el reducto. En realidad, se había preparado una habitación vacía para pillar al *kaniz*. Cuando éste entró en ella, el hermano cerró la puerta e hizo que entrara humo y *komazi* (*Capsicum sp.*) en el interior. Unos instantes más tarde, se oyó «*jeh, jeh, jeh...*»: *kaniz* se estaba muriendo. Al día siguiente, cuando abrieron la puerta encontraron al *kaniz* muerto. Tenía un aspecto parecido al de la zarigüeya. Tiraron su cuerpo en el bosque y se transformó en leña podrida en la que crecen setas. Cuando se cogen estas setas, se oye llorar al *kaniz* (Contado por Achabi, hombre del medio Huitoyacu, agosto de 1994).

Como en el ejemplo narrado en el mito, los *kaniz* atacan sobre todo a los humanos más desarmados. Las mujeres y los niños, considerados más vulnerables debido a su menor solidez anímica, son las víctimas preferidas de estos fantasmas. El contacto con uno de ellos tiene consecuencias mucho peores cuando la persona alcanzada está debilitada. Entonces pueden aparecer patologías terribles, algunas causan una profunda depresión psíquica, otras, la muerte. Los hombres adultos se vuelven completamente locos a raíz de un desafortunado encuentro con un *kaniz*. Presos de una locura rabiosa, huyen hacia el bosque donde acaban suicidándose.

Volvamos a la primera pregunta a la que pretendo dar respuesta en esta primera parte del capítulo: ¿por qué sitúan la frontera de los seres designados como *tpoots* precisamente en ese lugar y no en otro? ¿Por qué razón una garza o un plátano no son inter-sujetos como lo son un jaguar, un *kaniz* o bien un caimán? ¿Cuál es, entonces, el principio fundamental en el que se basa el modo de identificación para los candoshi? Si pasamos revista a todas las entidades que forman el universo de los *tpoots*, aparece una característica común a todos sin excepción: todos los seres no humanos de esta colectividad se presentan a los hombres, de entrada, de una forma potencialmente peligrosa, ya sea por su fuerza, su agresividad o su magnificencia, que produce como primera consecuencia un efecto que podríamos llamar de *pregnancia* en el individuo



³ En las casas candoshi, se ven a veces pequeños compartimientos elevados con fines defensivos, con las paredes de una madera resistente a los impactos de las balas.

afectado. Estos seres no solo son seres intencionales, sino que se les atribuye una intencionalidad predatoria. Todos los relatos en los que se mencionan contactos con estos seres destacan este aspecto de presencia súbita y terrorífica, que suele producir una conmoción total. La turbación es tanto más fuerte cuanto más parecida sea esta entidad al ser humano; de ahí el terror que provocan unos seres humanoides como los *kaniz*. La aprehensión del «otro yo mismo» desencadena un proceso profundo de subjetivación que se manifiesta por reacciones desmedidas, tanto fisiológicas como de comportamiento. Según los informadores, ante un *kaniz* u otra entidad terrorífica, el cuerpo se puede hinchar, los cabellos se erizan y el pánico puede llevar al individuo a emprender una huida desesperada. Los encantamientos de los chamanes candoshi para exorcizar los estados inducidos por un encuentro de este tipo pueden ayudar a entender mejor la naturaleza de este fenómeno, así como las características de las entidades afectadas.

- [1] *Tomoz puxaria, tomoz puxaria, tomoz puxaria,*
- [2] *vabaz puxtayarullin, vab puxaria, vab puxaria,*
- [3] *shiyashiy puxaria, shiyashiy puxaria, shiyashiy puxaria,*
- [4] *yadaam puxaria, yadaam puxaria,*
- [5] *kovitsam puxaria, kovitsam puxaria,*
- [6] *pamar puxaria, pamar puxaria,*
- [7] *makin puxaria, makin puxaria,*
- [8] *gumiy puxaria, gumiycha lora van puxayasha, gumiy puxaria,*
- [9] *gatsam puxaria, gatsam puxaria,*
- [10] *yashig puxaria, yashig puxaria,*
- [11] *vapar puxaria, vapor puxaria,*
- [12] *vanir puxaria, vanir puxaria,*
- [13] *zoll puxaria, zoll puxaria,*
- [14] *vizar puxaria, vizar puxaria,*
- [15] *pago puxaria, pago puxari.*

- [1] El perro ha aterrorizado (al niño) (*ter*)
- [2] la sombra lo ha aterrorizado (*ter*)
- [3] el jaguar lo ha aterrorizado (*ter*)
- [4] el ocelote lo ha aterrorizado (*bis*)
- [5] el puma lo ha aterrorizado (*bis*)

- [6] el tapir lo ha aterrorizado (*bis*)
- [7] el oso hormiguero lo ha aterrorizado (*bis*)
- [8] el capiraba lo ha aterrorizado (*bis*)
- [9] el taira lo ha aterrorizado (*bis*)
- [10] el fantasma lo ha aterrorizado (*bis*)
- [11] su padre lo ha aterrorizado (*bis*)
- [12] su madre lo ha aterrorizado (*bis*)
- [13] su hermano lo ha aterrorizado (*bis*)
- [14] su hermana lo ha aterrorizado (*bis*)
- [15] la casa lo ha aterrorizado (*bis*)

(Cantado por Visa, hombre del medio Chapuri, octubre de 1994)

Este encantamiento se canta cuando un niño es presa de pánico. La canción repite casi siempre las mismas palabras pero citando a todos los seres susceptibles de haber aterrorizado a la criatura. Así el encantamiento empieza hablando del perro doméstico *tomoz* que ha asustado al niño al que se sobreentiende en la canción. A continuación, la canción dice que el niño se ha visto sobrecogido cuando ha visto una sombra. El canto sigue enumerando las demás entidades susceptibles de haberlo asustado: el jaguar *shiyashiy* (*Pantera onca*), el ocelote *yadaam* (*Felis pardalis*), el puma *kovitsam* (*Felis concolor*), el tapir *pamar* (*Tapirus terrestris*), el oso hormiguero *makin* (*Mymecophaga tridactyla*), el capiraba *gumiy* (*Hydrochoerus hydrochaeris*), el taira *gatsam* (*Eira barbara*), el fantasma humanoide *kanizi* (nombrado mediante el término de origen quechua *yashig*) el padre *vapar*, la madre *vanir*, el hermano *zoll*, la hermana *vizar* y la casa *pago*.

La canción trata de curar al niño de los efectos de un encuentro real o imaginario con uno de estos seres; y ofrece una lista de entidades que pone de manifiesto cómo la prestancia, la envergadura existencial, constituye el factor en común a todas ellas: animales poderosos, la sombra de siluetas humanas, los miembros de la familia que rodean al niño, la casa. Si el perspectivismo describe un mundo en el que las diferentes especies permanecen aisladas en su propia perspectiva relativa del entorno, la pregnancy hace posible romper este solipsismo perspectivista y permite la subjetivación del otro. Éste penetra así en el corazón, es decir a través del punto de vista, para invadir al sujeto. La pregnancy subjetiva hace posible la comunicación porque permite interiorizar una existencia extrínseca. Los candoshi, de la misma manera que los demás grupos jíbaro, muestran que los límites de la relación intersubjetiva se definen

por la posibilidad de establecer una comunicación (Taylor, 1993b; Descola, 1986: 125-128). Ahora bien, este intercambio nunca es el resultado de la voluntad de comunicar. En general, no es voluntario, sino impuesto por una circunstancia fortuita asociada normalmente a un estado emocional intenso. En ciertas condiciones rituales muy especiales, como con las de visiones *arutam* que describiré más adelante, esta comunicación puede ser buscada, pero la toma de contacto escapa a la voluntad del demandante, que está obligado a la pasividad. La comunicación establecida por los candoshi con todas las demás personas humanas o no humanas no es la de un intercambio semántico en sentido estricto, al menos en las primeras interacciones. En la comunidad de personas (*tpoots*), la intersubjetividad se vive primero como una experiencia de incorporación presignificativa: la experiencia de la invasión de los estados de ánimo por el estado de cosas. Es la situación relacional y relativa de predador y presa la que parece suscitar un estado capaz de asociar a dos sujetos en una interacción. De nuevo encontramos aquí la idea de intencionalidad predadora.

La pregunta que surge entonces es: ¿cuándo y por qué aparece el lenguaje articulado? Pero no es posible resolver la cuestión del estatus del lenguaje entre los candoshi sin analizar más detalladamente un subconjunto dentro de la categoría general de los *tpoots*, el de las personas de referencia, es decir, los candoshi, puesto que lo propio de éstos es hablar la lengua candoshi.

2. Encontrarse cara a cara

En la mayoría de las situaciones comunicativas, los candoshi se autodenominan *kadoazi*, término del que proviene evidentemente el etnónimo empleado en este trabajo. *Kadoazi* designa también una especie de loro (*Amazonia ochrocephala*) de cara amarilla. *Kadoazi* es además un nombre de la onomástica y es posible que el etnónimo tenga su origen en el nombre de un Gran Hombre antiguo, igual que en la actualidad los grupos locales toman el nombre del jefe. Si bien *kadoashi* se emplea como sinónimo de «ser humano», muchos humanos indígenas de otros grupos étnicos, los blancos y los mestizos no están sin embargo, incluidos. A falta de una definición de humanidad universal, que no tendría demasiado sentido para mis mentores, se representan la condición humana desde el punto de vista de su propia experiencia relativa de la humanidad. Por consiguiente, *kadoazi* se refiere en primer lugar a los propios candoshi, y su traducción más exacta podría ser una forma pronominal:

«nosotros y los seres como nosotros»⁴. Desde luego, esta definición tautológica no es satisfactoria, pero permite poner de relieve el carácter eminentemente no substancialista de la noción de identidad candoshi. De hecho, *kadoazi* en la acepción de «ser humano», es un significante polisémico que varía según la posición del hablante y la situación comunicativa. Por ejemplo, *kadoazi* no significa lo mismo en una conversación entre candoshi que en un diálogo entre un candoshi y un achuar. Estos sentidos diferentes, que son cuatro, se entienden por contraste con otros términos de la denominación colectiva en una relación de identidad-alteridad. Como estos significados se engloban los unos en los otros según la extensión del campo social que abarquen, pueden ser presentados jerárquicamente de forma que el campo semántico de un nivel está integrado por el nivel de significación superior (fig. 8)⁵. En el nivel más bajo, el término *kadoazi* se refiere solamente a la comunidad de parientes en sentido amplio. En este contexto, «nosotros» hace referencia a un conjunto de individuos que mantienen una relación

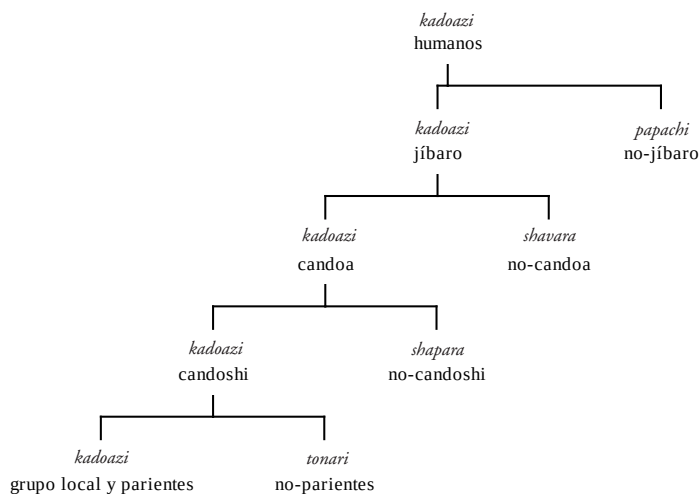


Figura 8 – El sistema de nominación colectiva

⁴ Como traducción de *kadoshi*, propongo «nosotros» aunque el pronombre personal de primera persona del plural sea *iya* en candoshi.

⁵ Esta idea de las apelaciones identitarias como operador de configuración de una persona colectiva, reproduciendo dialécticamente la oposición entre «nosotros» y «los otros» y englobando el campo semántico del parentesco con las relaciones interétnicas, aparece en otros ejemplos etnográficos amazónicos próximos y más lejanos de los candoshi (ver Taylor, 1985; Franchetto, 1993).

doble de consustancialidad parental y de proximidad de residencia: «nosotros y nuestros parientes». En general, el hablante incluye a toda la población con la cual tiene lazos de parentesco múltiples (por vía consanguínea o de afinidad, directa o indirecta) y que se refuerzan periódicamente por visitas protocolarias, trabajos colectivos y, en resumen, por todo lo que supone compartir un destino existencial compartiendo un espacio residencial. La traducción espacial de este grupo egocentrado cuyos límites son muy vagos, corresponde al conjunto de casas establecidas a lo largo de un río. En este contexto, *kadoazi* se opone al término *tonari*, que, como *kadoazi*, tiene varios sentidos: afín potencial, indígena pero desconocido, enemigo... *Tonari* designa a todos los candoshi menos a los que pertenecen al grupo del hablante; es decir, alude «al otro en nosotros mismos».

Un segundo significado, más englobante que el anterior, es el uso de *kadoazi* como sinónimo de «grupo étnico». El sentimiento subjetivo de pertenencia a un grupo, constituye, según parece, el fundamento sociológico de este segundo sentido. Pero el propio sentimiento está construido, por oposición a los grupos étnicos vecinos, sobre el recuerdo de una larga historia de enfrentamientos bélicos. En este contexto, *kadoazi* se opone en primer lugar a *shapara*, etnónimo empleado por los candoshi para designar a la etnia shapra. Los shapra, principales enemigos en la guerra y víctimas en las expediciones de caza de cabezas, pueden ser considerados como el *alter ego* de los candoshi; se autodenominan de la misma forma, *kadoazi*, pero conservan su etnónimo cuando deben distinguirse de ellos. Aparte del shapra y del candoshi, en ningún otro idioma de la región se utiliza este término como autodenominación.

Entre los candoshi y los shapra no existen diferencias apreciables en la cultura material, las actitudes, la fisonomía, el parentesco o la organización social. Las diferencias lingüísticas, aunque constantemente destacadas en el discurso identitario, son de orden dialectal y permiten una inteligibilidad mutua total. De hecho, estas diferencias son parecidas a las que se observan entre los diferentes dialectos candoshi. Por ejemplo, el habla de los candoshi del Chapuri se parece más al dialecto shapra que al dialecto de los candoshi del Alto Nucuray o del Bajo Menchari, muy influido por el quechua. Por otra parte, la permeabilidad social entre los dos grupos es muy grande, como muestra el número de alianzas y de vínculos de parentesco existentes en las zonas fronterizas. Del mismo modo, el emplazamiento territorial no es un factor determinante para definir el límite entre ambos. Aunque los shapra ocupan mayoritariamente los ríos orientales afluentes del Morona y

los candoshi habitan en los afluentes del Pastaza (por lo tanto, dos cuencas distintas), encontramos comunidades que se identifican como shapra en el Alto Chapuli, un afluente del Pastaza. Además, esta discriminación espacial relativa es bastante reciente. La historia oral ofrece abundantes ejemplos de que en el pasado hubo una gran movilidad y hay relatos que mencionan la presencia de poblaciones shapra incluso en el Nucuray hace unos sesenta años.

Pese a todo ello, unos y otros, en especial en las áreas limítrofes, muestran un gran apego a su identidad étnica, que se manifiesta en los conflictos provocados por acusaciones xenófobas relacionadas con los límites territoriales y los derechos de asentamiento. Estos conflictos, motivados por la legislación peruana, que descompone arbitrariamente el territorio indígena en áreas tituladas a nombre de un grupo local, son bastante recientes pero reflejan, según parece, aversiones más antiguas y abstractas. Si bien, en principio, un individuo no tiene dudas en lo referente a su propia pertenencia étnica (shapra o candoshi), puede ocurrir que ésta se ponga en duda por otros individuos según las convicciones, las simpatías o los intereses. Para evaluar y decidir la identidad étnica de alguien, incluso al margen de su opinión personal, se pone en juego un abanico vasto y cambiante de argumentos que se invocan o se ignoran, tales como la variación dialectal, la filiación parental, o el territorio ocupado por los antepasados. Ninguno de estos argumentos parece ser más determinante que los otros.

El tercer sentido de la polisemia ya se ha mencionado: se refiere al conjunto formado por los candoshi y los shapra, es decir a los candoa. Este sentido de *kadoazi* es sin duda el más legítimo (por decirlo así) si se tiene en cuenta el hecho de que, en todas las variedades dialectales del candoa que existen actualmente, se utiliza como autodenominación: los candoshi y los shapra lo emplean para designar el conjunto compuesto por ellos mismos y también como adjetivo (añadiéndole el sufijo *-mashi* que significa «a la manera») para especificar las particularidades de un modo de vida. Por ejemplo, se emplea para definir su tipo de casas, rituales, cerámicas y todo lo que les distingue de los demás grupos indígenas de su entorno, es decir los *shavara*, término que como su pronunciación indica hace referencia a los shuar, o lo que es lo mismo a los jíbaro.

Sin embargo, *kadoazi* como adjetivo conserva todavía un valor relativo en relación con el cuarto y último sentido de este término, que se emplea también para referirse al conjunto jíbaro, umbral jerárquico superior que integra los campos semánticos de todos los demás. El hecho de compartir

las instituciones culturales más fundamentales, una cultura material similar, una vecindad secular y el conocimiento recíproco de la lengua en las regiones fronterizas —debido al raptó sistemático y mutuo de mujeres— hace que el sentimiento de pertenencia a una identidad común, bastante vago desde luego, sea compartido por los diferentes grupos étnicos del conjunto jíbaro en oposición a la sociedad peruana que los rodea. Así, *pangoosi kandoazimashi*, es decir, «casa a la manera candoshi», hace referencia a las viviendas características de los candoshi y de los shapra pero puede, en algunos contextos, designar la casa jíbaro (candoa incluida) por oposición a la casa típica de los mestizos⁶.

Hay, no obstante, una excepción en el uso de *kadoazi* como adjetivo: la expresión *kadoazi koko*, que quiere decir «lengua candoa o candoshi» o, literalmente, «boca candoshi», se aplica únicamente a la lengua jíbaro-candoa y nunca a la lengua jíbaro o a sus dialectos. Dos razones existen para ello. En primer lugar, la no-inteligibilidad entre los que hablan jíbaro-candoa y los que hablan jíbaro-shuar hace que no se considere que hablen la misma lengua aunque se reconozca un parentesco entre los dos. En segundo lugar, el hecho de que los shapra y los candoshi compartan una identidad común se basa en el criterio de la comunidad de lenguaje. *Kadoazi* es el que habla la lengua candoshi y los que hablan esta lengua son los candoshi y los shapra.

Esta afirmación se reafirma periódicamente con ocasión de la ceremonia de salutación llamada *tasánomaama*, literalmente «estar cara a cara», forma verbal relacionada con las palabras *tasásasávo* «cara a» y *tashi* «cara». El *tasánomaama* consiste esencialmente en un diálogo entre los residentes de una casa, por un lado, y unos visitantes geográfica y genealógicamente muy alejados, por otro. Éstos anuncian su llegada soplando en un cuerno o en el cañón de su fusil. Si llegan en piragua, permanecen cerca de la casa simulando remar a contra corriente, esperando un gesto de invitación. Rodeados de un formalismo chocante que durará toda la ceremonia, los visitantes masculinos entran a continuación en fila india y por orden de rango, en la parte de la casa que les está reservada. Con la cara oculta por pinturas faciales, con

●
⁶ Los candoshi emplean el término *shavara* para denominar a los jibaros. No obstante, este término hace referencia en algunos contextos solo a los achuar, para distinguirlos de los shuar, llamados *mkasa* y de los aguaruna, llamados *akoaruni*. Los demás grupos que tienen un nombre específico en lengua candoa son: los cocamilla, *kokamish*, los urarina, *shimako*, y los quechua del Pastaza, *saraiko*. Los no indios son llamados *papachi* o *kistiani* (del español cristiano). El término *igirisa* (del español iglesia), se utiliza para designar un subconjunto entre los no indios, que está compuesto por blancos exteriores al contexto regional, sobre todo misioneros y etnólogos.

una corona de plumas por aureola y provisto de su fusil cargado, el jefe de los visitantes profiere, a la entrada de la casa en la que va a ser recibido, las primeras palabras de salutación. El jefe de la casa, también armado, responde a su vez a la salutación del visitante para señalarle a continuación el sitio que va a ocupar. Las mujeres y los niños que las acompañan se quedan fuera. Una vez que los visitantes masculinos se han sentado en el *tagamashi* de la casa, en el sitio que se les ha indicado, el dueño de la casa ordena a su esposa, a su hermana o a su hija que ofrezcan un cuenco de masato a los invitados. Entretanto, el anfitrión termina su pintura facial sentado en su taburete situado entre la parte masculina y la parte femenina, también él armado con su fusil. El silencio, muy tenso, lo rompe el dueño de la casa cuando empieza a hablar fijando de repente sus ojos en el jefe de los visitantes, mientras que hasta ese momento habían evitado cuidadosamente cruzar sus miradas. La ceremonia comienza con unas frases preliminares referentes a los buenos modales y a la tradición. A continuación, el jefe de la casa empieza a vocalizar enérgicamente unas variaciones improvisadas de fórmulas estereotipadas, repetitivas y de escaso contenido semántico. Este tipo de discurso existe también en las otras etnias jíbaro⁷ y ha sido descrito por Ph. Descola (1993a: 189) como «una letanía salmodiada con un ritmo muy rápido, en el que las frases cortas se van desarrollando en un crescendo continuo, volviendo a bajar bruscamente y con una fuerte acentuación, hasta una nota ligeramente inferior a la de partida. El interlocutor señala el final de cada uno de los decrecendos con una vigorosa interjección de asentimiento; también puede entremezclar un breve comentario, enunciado en la misma escala melódica, pero más corta».

Al final de su intervención, el anfitrión pide al jefe de los visitantes que le responda de la misma manera. Este pronuncia entonces un discurso cuyo contenido informativo es tan escaso como el de la primera intervención. El jefe de la casa exhorta así a cada uno de los visitantes masculinos adultos a dialogar con él, por orden de rango, pronunciando cada vez un discurso. Si hay otros hombres adultos en la casa, emprenderán también un ciclo de diálogos ceremoniales con los visitantes. La ceremonia puede prolongarse así varias horas.

El texto que sigue es la traducción del discurso de Zoba en un *tasánomaama* que tuvo lugar en enero de 1993 en el Alto Nucuray con ocasión de la llegada de unos visitantes procedentes del río Huitoyaco. Mientras que el anfitrión



⁷ Esta ceremonia ha sido descrita y analizada con detalle a propósito de los jíbaros por Crépeau (1993), Descola (1986: 158-159; 1993b: 188-195) y Gnerre (1986).

habla, el visitante intercala en contrapunto unas palabras con función fática, del tipo de «de acuerdo, es cierto, así es,...» que no se han transcrito. Hay que destacar que, pese a su longitud, se trataba de una intervención bastante breve pues, en algunas ocasiones, este tipo de discurso se puede prolongar más de media hora por cada participante.

[1] Hermano has venido a visitarme a mi casa
Aquí, yo vivo aquí
Tú has venido, has venido
Has venido paseando a mi casa
Vivo, has venido a visitarme
Tu puedes venir cuando quieras
Has venido a visitarme
Tú, tú
Tu puedes venir cuando quieras puesto que
Eres mi pariente
«Yo ya he estado en tu casa»
puedes decir
Tú has querido hacerme una visita, hermano
Tú vienes a visitarme
Tú, tú has venido, tú has venido
Ven a visitarme a mi casa
Yo siempre estoy aquí, en mi casa, esperándote

[2] Cuando queremos visitar, visitamos siempre
yo estoy siempre aquí, siempre estoy aquí
Yo no he salido, no he salido
Tú no puedes decir que la casa estaba silenciosa
Yo vivo siempre en mi casa
Por esto siempre me quedo, hermano
No puedo abandonar mi casa
Estoy siempre en mi casa
«Ha salido a pasear, ha salido a pasear»
Nosotros no podemos decir esto
Porque yo estoy siempre en mi casa
Por esto estoy aquí

[3] Hermano, hermano, cuando queremos visitar a nuestros parientes,
podemos hacerlo aunque vivan muy lejos
Tenemos la obligación de ir de visita

Cuando alguien está enfermo con la afección *vaira*,
no puede visitar
Si esto ocurre, entonces yo no estaré aquí
Un pariente cuando está afectado por la *vaira* no puede hablar
Hermano, «contigo hermano estoy hablando»
Puedes decir muy bien
Puedes decir muy bien
Ahora todavía estoy vivo
Hoy es otro día en el que todavía estoy vivo
Por esto estoy aquí

[4] Hermano debes venir a visitarnos
Nosotros visitamos siempre a los que nos visitan
La visita terminará y entonces podrás salir
Cuando la visita termine, tú saldrás cuando quieras
Cuando la visita termine, tú saldrás cuando quieras
Cuando quiera visitarte, iré muy tranquilo
Cuando no pueda más, no podré visitarte
Cuando tú estés en tu casa, iré a visitarte
Cuando tú estés en tu casa, tú estés en tu casa
Yo iré a visitarte a tu casa
Hermano, yo diré entonces: «como tú has venido a visitarme,
Yo estoy ahora en tu casa»
¿Quieres tú visitarme?
Tú dices, tú dices
Tú podrás decir, tú podrás decir
Cuando quiero visitar a alguien, tomo mis cosas y voy
Cuando no se puede visitar, no se puede
Por eso estoy aquí

[5] Cuando no me acordaba de ti, tú has llegado
Cuando no me acordaba de ti, tú has llegado
Por eso llegas
Nosotros los hombres, vamos siempre de visita cuando queremos ir de
visita
Yo estaré siempre aquí
Por eso te miro con mi mirada
Yo miraba quién venía a mi casa
Si vamos a visitar a los cocamilla, por qué no hacerlo entre nosotros
Si vamos a visitar a los cocamilla, por qué no hacerlo entre nosotros

Entre nosotros podemos visitarnos mejor
Entre nosotros podemos hablar
Por esto nos visitamos entre nosotros

[6] Yo estoy siempre aquí
Nosotros no podremos visitarnos cuando estemos allá arriba,
Pero ahora estamos en la tierra
Viajando, siempre se puede ir de visita y después volver a casa
A veces no hay comida
Pero tú puedes siempre visitarnos
Aunque vengas solo y no con otros hermanos
Nunca estoy sin nada para beber, siempre tengo masato
Aquí el masato no falta nunca
Por eso estoy aquí
Ven, hermano, ven a visitarme
Nada más, nada más, de acuerdo.

(Cantado por Zoba, hombre del alto Nucuray, enero de 1993)

El discurso de Zoba ha sido dividido en seis estrofas, todas terminan con el estribillo que afirma que él estaba en su casa cuando llegaron los visitantes. Al final de cada estrofa, el orador recobra rápidamente el aliento. El interlocutor aprovecha este instante para mostrarle su acuerdo y animarle. La primera estrofa se centra en el visitante. El pronombre personal *shiya* «tú» predomina en esta primera parte. El único mensaje anunciado es el reconocimiento de un vínculo de parentesco *zovalli* que, en esta ocasión, alude a una relación de colateralidad entre los miembros de dos generaciones consecutivas. El reconocimiento del vínculo de parentesco significa la aceptación por parte del anfitrión de la legitimidad de la visita.

La segunda estrofa, en cambio, se refiere al orador mismo. Insiste en el hecho de que él estaba allí cuando llegó el visitante, repitiendo el motivo del estribillo. En la cultura candoshi, la ausencia del jefe de la casa cuando llega una visita nunca se considera un hecho fortuito. Se interpreta como una negativa a recibir al visitante. Dado que la naturaleza ofrece señales de que alguien llega, la inadvertencia no puede constituir una excusa admisible a esta ausencia. Así, la llegada de un hombre importante es señalada por truenos que anuncian también su procedencia, y por consiguiente, su identidad. El miedo o la desconfianza con respecto a futuros visitantes son los motivos de una ausencia. Pero, al mismo tiempo, se pone de manifiesto el sentimiento de culpabilidad del dueño y, así, se provoca en el espíritu del visitante un universo

de sospechas. Por este motivo, los visitantes evitan presentarse durante el día, cuando los hombres de la casa están de caza y prefieren llegar a la vivienda al final de la tarde. En esta estrofa, la expresión *zapotaro pagoosi* (la casa estaba silenciosa) significa precisamente la ausencia de una persona autorizada a recibir huéspedes, es decir, un adulto de sexo masculino. En este caso, el visitante considera que la casa está vacía, aunque haya mujeres y niños; para él, éstos se convierten en seres invisibles. Solo constituyen una excepción las esposas de los Grandes Hombres y de fuerte temperamento, que pueden, incluso, servir masato sin que sea necesaria la presencia del cónyuge.

La tercera estrofa, a diferencia de las anteriores, está presidida por el «nosotros», traducción del término *kadoazi*. *Kadoazi* aparece en una estrofa en la que el orador recuerda dos de los principios fundamentales de la cortesía: la obligación de hacerse visitas y la prohibición de visitar a alguien cuando está aquejado de *vaira*, trastorno patológico que se supone contagioso. De nuevo se hace referencia a la comunicación. En las últimas líneas de la estrofa, se menciona el tema de la felicidad efímera frente al paso del tiempo, existencialismo sombrío característico de toda la lírica candoshi.

La cuarta estrofa insiste en la obligación social de visitar y de devolver la visita. En este párrafo, el «nosotros» es menos frecuente que en las estrofas anteriores y deja sitio al «yo» y al «tú»; es la estrofa del «entre-nosotros». Aquí se destaca varias veces el tema de la seguridad. El mensaje es que «entre-nosotros» no hay que vacilar en visitarnos porque nada malo podría ocurrir.

La quinta estrofa es de un tono mucho más altanero que las anteriores. Se puede considerar la más importante del *tásanomaama*; coincide con el apogeo del monólogo. Las palabras aluden a las exigencias de la masculinidad, con este *kamozichi* «nosotros los hombres», y a la mirada, signo de valor, que le permite no bajar los ojos ante el visitante. La estrofa continúa con la afirmación de una identidad étnica definida en oposición a la de los *Kokamish* (los cocamilla, etnia perteneciente al conjunto tupí-guaraní, vecina meridional de los candoshi del Nucuray). De hecho, es la estrofa del «nosotros contra los demás» por oposición a la estrofa precedente. Y este «nosotros» es definido, en última instancia, como una comunidad basada en la inteligibilidad lingüística: «entre nosotros mismos podemos hablar».

La última estrofa es el desenlace de la intervención. Empieza con una nueva referencia al carácter efímero de la existencia. A continuación, Zoba, en calidad de anfitrión, se excusa de antemano por la falta de víveres, problema muy corriente cuando la casa se encuentra de repente con comensales

añadidos. Termina su intervención proponiendo beber masato, que no debe faltar, signo de la hospitalidad por excelencia.

El análisis detallado de este monólogo sugiere que el *tásanomaama* sirve en primer lugar para romper con la fuerte tensión que produce el encuentro siempre inquietante entre desconocidos. Es en este sentido como hay que entender las referencias constantes que hace el canto a la seguridad y a la serenidad. Dado el aislamiento al que se encuentran confinadas las unidades domésticas, las visitas son excepcionales y a menudo transcurren largos períodos entre una y otra. La tensión aumenta cuando los visitantes vienen de lejos o cuando se trata de parientes lejanos. El desconocimiento de los motivos de estas visitas viene a aumentar la inquietud, hecho comprensible en una sociedad en la que impera la *vendetta* de manera endémica. Además, las distancias no favorecen la transmisión fiel de las noticias, y los malentendidos están a la orden del día. En este caso, la ceremonia se hace más intensa y también más larga. Pero, una vez que todos los hombres han dialogado, empiezan las conversaciones informales en un ambiente mucho más relajado. Para evitar este aspecto traumático del encuentro, los candoshi podrían hacer abstracción de toda relación y permanecer aislados. Manteniéndose en la pureza de una consanguinidad absoluta, podrían evitar todo contacto con un mundo exterior que, dadas las enormes distancias y la gran dispersión de sus formas de ocupación del espacio, puede fácilmente entenderse que sea percibido como un motivo de perturbación. Ahora bien, escatimar en lo que podríamos muy bien llamar «el esfuerzo de vivir en sociedad», en un régimen próximo al solipsismo, significa ni más ni menos el fin de la sociabilidad. Para evitar este riesgo, la institución del *tásanomaama* insiste en la necesidad inevitable de intercambiar visitas, único medio de exorcizar una misantropía latente.

Por consiguiente, el *tásanomaama* tiene que definir también los límites de la sociabilidad ofreciendo una noción de identidad. Ésta se construye de manera secuencial a lo largo del discurso. En primer lugar el «tú», después su opuesto, el «yo», y a continuación la síntesis «nosotros» que hace posible la formación del núcleo identitario. Éste queda por último delimitado por la oposición entre el «entre-nosotros» y el «contra-los-demás». Esta definición estructural de la identidad se perfecciona a continuación con el postulado de carácter substancialista de la posibilidad de la mutua comprensión lingüística: puesto que la comunicación entre los candoshi es perfecta, como muestra el virtuosismo retórico del *tásanomaama*, solo es posible una sociabilidad verdadera entre ellos mismos. Pues, al decir de los candoshi, el dominio de esta retórica es la expresión máxima del ámbito de la lengua

hablada. Los jóvenes practican este arte en el bosque para que los mayores no puedan oír sus equivocaciones. Los Grandes Hombres, ejes de las relaciones intercomunitarias, lo deben dominar con maestría. Como hemos visto, los contenidos semánticos son casi inexistentes: la función de esta ceremonia no es intercambiar informaciones, aunque se trate de hablar durante horas, sino la de mostrar el puro dominio formal de un código que, por ser común, es el signo del reconocimiento recíproco de una identidad.

Esta descripción del *tásanomaama* coincide con los análisis hechos a propósito de los diálogos del mismo tipo observados entre los jíbaro y, de manera general, en la América tropical. Estos análisis consideran que en las situaciones en las que la solidaridad social está en juego, las ceremonias de salutación destacan la frontera identitaria así como los principios que regulan la vida social y la posibilidad, mediante la coordinación de ciertos actos, de llegar a un entendimiento. En este sentido, la falta de contenidos concretos en el diálogo *aujmatin* achuar —en el sentido de mensaje con valor semántico— ha sido interpretada por R. Crépeau (1993)⁸ partiendo de una distinción entre diálogo ordinario o semántico y diálogo pragmático. El *aujmatin* achuar es, según Crépeau, un ejemplo de este último tipo de diálogo pues se caracteriza por la importancia de la función fática, sobre todo en las respuestas muy estereotipadas del interlocutor (*back channel responses*) que están desprovistas de todo contenido. Para este autor, si el *aujmatin* expresa la voluntad de comunicar por parte de los participantes, lógicamente tiene que preceder a una segunda parte de la ceremonia en la cual se comunica «de verdad», esta vez por medio de un «diálogo semántico». Crépeau afirma, en efecto, que el *aujmatin* termina con la ceremonia de la toma de la *gayusa*, al amanecer, momento en el que las conversaciones abordan los verdaderos temas de interés común, sobre todo referentes al establecimiento de alianzas (1993: 91). Esta interpretación coincide con las conclusiones del análisis comparativo que ha llevado a cabo G. Urban a propósito de los diálogos ceremoniales en América del Sur. Para Urban, la forma que toma la ceremonia constituye el signo vehiculado. La ausencia de contenido concreto se explicaría por el hecho de que la disposición manifiesta para la interacción lingüística sería en sí significativa; la significación se expresaría en la pragmática comunicativa. Así, para estos autores, la función de este tipo de ceremonia en la América del Sur indígena consistiría en hacer patentes los procesos de coordinación

⁸ Esta falta de contenidos ha sido igualmente señalada por Ph. Descola (1993a: 190) y M. Gnerre (1986) a propósito de las ceremonias achuar y shuar.

social necesarios para tejer vínculos de solidaridad que permitan después la comunicación lingüística semántica (Urban, 1986: 384). La ceremonia no tiene el objetivo de intercambiar un mensaje en el sentido de la teoría clásica de la comunicación, sino más bien el de implicar y poner de manifiesto la voluntad de comunicar de los interlocutores por medio del respeto común a ciertas reglas socialmente reconocidas (Crépeau, 1993: 93).

Los análisis de Urban y de Crépeau son aplicables al *tásanomaama* candoshi, pero también dejan varias cuestiones abiertas. Quisiera analizar algunas y me preguntaré en primer lugar por qué este consenso en cuanto al reconocimiento del símbolo debe producirse suprimiendo, o al menos reduciendo, el contenido, es decir, hablando para no decir nada o para decir muy poco. En segundo lugar, se dice que si la forma de la ceremonia establece el signo vehiculado, la ceremonia no puede tener por finalidad crear el consenso que permite que surja el intercambio significativo sin caer en una contradicción, a saber, pretender que la ceremonia constituye las condiciones del intercambio significativo cuando ya ésta es significativa en sí misma. Por último, si el objetivo de la ceremonia es evidenciar la voluntad de comunicar, cabe pensar que es simplemente una puesta en escena, una farsa en el teatro de la simbolización. Sin embargo, todos los autores coinciden en señalar la emoción de los interlocutores, su implicación diría visceral que deriva en una forma de hostilidad tácita, cuando se establece el diálogo y el efecto calmante de éste en las tensiones latentes que suscita el encuentro con extraños en las sociedades jíbaro. ¿Por qué esta impetuosidad en el momento de la ceremonia? ¿Cómo puede la emergencia del signo por sí misma, explicar la desaparición o al menos el apaciguamiento de la tensión al final del diálogo?

Se puede intentar responder a estas preguntas postulando una forma de arraigo fundamental de la significación en la percepción, de acuerdo con los propósitos expuestos en la introducción de este libro. De entrada, la falta de contenidos semánticos en el diálogo nos indica sin duda que lo más importante no es una reflexión conjunta sobre la función del lenguaje en la sociabilidad emprendida por las dos partes participantes en la ceremonia; pues, al fin y al cabo, lo propio del lenguaje es establecer una comunicación semánticamente significativa. De hecho, los informadores interrogados a este respecto nos informan de que lo realmente fundamental en la ceremonia no es el hablar, sino el «cara a cara» estésico total. Señalemos que el nombre de la ceremonia no hace referencia al «hablar». Ya lo hemos dicho antes, *tásánomaama* significa literalmente «estar cara a cara». Se ponen los unos delante de los otros, pero no solamente para «dialogar», si no, otro nombre sería más apropiado para

denominar la ceremonia. ¿Qué otras cosas ocurren, pues, en un encuentro de este tipo que pueda hacernos decir que se trata de una «confrontación», en el sentido literal, sobre todo afectiva?

Volvamos a los diferentes momentos que preceden al diálogo, pero prestando una atención especial a los aspectos perceptivos, que, por otra parte, son muy destacados por los informadores. Cuando llegan los visitantes, éstos y los anfitriones (por lo que respecta a éstos últimos, en el caso de que estén al tanto de que va a llegar una visita), aparecen con el rostro untado de las pinturas faciales y provistos de todos sus adornos. La pintura facial de achiote (*Bixa orellana*) debe sobrecoger, no por la forma abstracta del dibujo ni por un mensaje iconográfico que podría representar, sino por su capacidad de impresionar: la intensidad y la saturación del rojo y el efecto de acentuación de los órganos de los sentidos que residen en el rostro, en particular la boca. Los adornos son también muy importantes y eficaces para impresionar a los oponentes: collar de enormes colmillos de jaguar o caimán, piel de félidos, picos de las grandes aves, cuernos, alas de escarabajo y todo lo que haya de más impresionante en la fauna circundante susceptible de ser convertido en ornamento. Las coronas de plumas llamadas *xarpamashi* tienen que seducir por el tamaño y la densidad de plumas de plumón de tucán de color también rojo que el viento agitará produciendo reflejos brillantes muy llamativos. Si la corona está hecha de alas de guacamayo, se colocan en la parte frontal del adorno largas plumas que se moverán al compás de los movimientos del participante cuando éste intervenga, lo que tendrá un efecto ligeramente hipnótico en los observadores. Lo mismo ocurre con los demás atributos del hombre candoshi: una larga cabellera de un negro intenso, señal de potencia vital; el gran collar, colocado como una banda, llamado *morobshi*, compuesto por miles de granos de la planta del mismo nombre; las armas, lanzas o fusiles, que serán objeto de miradas atentas si están en perfecto estado y el metal lanza destellos tornasolados y plateados; la falda atada a la cintura llamado *tipo*, con rayas de colores vivos sobre fondo blanco, tiene que estar resplandeciente; a menudo es sustituido por una bonita camisa de tonos chillones y un reloj muy vistoso. En resumen, si en el momento del encuentro con desconocidos se produce una fuerte tensión, no se puede decir que se intente atenuarla gracias a los adornos. Al contrario, se intenta acentuar con éstos el efecto sensitivo pregnante que multiplica la inquietud por la ambigüedad de la naturaleza de los visitantes, enmascarados tras ellos. En resumen, se toma posición en el discurso por medio de una presencia fuertemente intensificada.

Una vez que los anfitriones y los visitantes se han colocado cara a cara en la parte de la casa reservada para la ceremonia, cruzan sus miradas. En efecto, la mirada constituye un elemento esencial en la interacción ceremonial puesto que mirarse no es un hecho banal en esta sociedad. Sabemos desde los estudios de A. C. Taylor (1993a; 1993b) la importancia que se da a los sentidos entre los jíbaro, ya sea en las interacciones entre humanos o entre humanos y otros tipos de entidades, y en especial la importancia de la mirada en el reconocimiento del estatus del otro y de la relación que se quiere establecer con él. A. C. Taylor muestra igualmente que la falta de los sentidos relacionales es la señal de la muerte de alguien. La mirada es, pues, la expresión de la presencia y, como tal, es portadora de lo que constituye la quintaesencia de la noción *candoshi* de persona: esta fusión paradójica entre el matador y su presa, característica de muchos grupos amazónicos que comparten una filosofía social predatoria (Taylor, 2000; Viveiros de Castro, 1992), que supone una relación a la vez caníbal y seductora. Así, normalmente, se evita la mirada entre hombres en circunstancias corrientes pues se puede entender como un desafío; los visitantes masculinos evitarán también cruzar la mirada con las mujeres de la casa de los anfitriones, pero por motivos distintos, es decir para que no les acusen de quererlas seducir. La ceremonia requiere en cambio fijar la vista en la mirada del oponente. Hay que imaginar por tanto un choque impresionante, mezcla a la vez de desafío y de seducción debido a la fijeza de la mirada que se cruzan los dos participantes en el diálogo. Es en este momento, el del reconocimiento de la co-presencia, cuando la intensidad alcanza su punto culminante.

A continuación se inicia el diálogo propiamente dicho. Hay que insistir en el hecho de que, en el diálogo, las palabras son más que nada un soporte para el canto. A diferencia de una conversación normal, los participantes hacen sobre todo un ejercicio de interpretación musical. En efecto, la práctica del diálogo conlleva una estructura melódica con una cadencia marcada por un ritmo binario y un timbre preciso de la voz. Así, cuando se pide a los informadores que hablen de estas ceremonias, se refieren poco a las palabras empleadas por los intervinientes, y todavía menos a los contenidos que expresan. Aprecian más bien las cualidades estéticas expresadas en el encadenamiento decidido de las frases melódicas, la potencia y la profundidad de la voz, la vivacidad y el hecho de mantener el ritmo. En ese momento, el empleo físico de los participantes es total y constituye un aspecto muy destacable y destacado de la ceremonia; un desgaste considerable para mantener la cadencia rítmica y la intensidad de la voz que mostrará la rectitud, la determinación y la potencia

de cada uno. Esta involucración tiene que suscitar la admiración de los participantes y obtener así la convicción del interlocutor que le dirá que deje de cantar con la *back channel response*. Vehemente, pero también glacial desde el punto de vista formal, una forma de violencia latente planea durante todo el discurso, como muestra el término *tsiyantámaama*, que significa «hablar» en el espacio masculino de la casa cuando hay visitas y cuya raíz *tsiyanni* significa cólera. Es el «hablar-cólera», el hablar vigoroso de los hombres del que la ceremonia es el paradigma.

Esta intensidad, esta implicación física con las que se empieza a cantar van disminuyendo poco a poco debido al agotamiento de los participantes. En efecto, el diálogo va aminorando su intensidad inicial por su propia duración. Cada participante debe prolongar su canto hasta que su interlocutor tome el relevo. Éste le dice entonces que termine, antes de tomar la palabra él mismo y quedarse sin aliento a su vez. Los cambios de pronombres, estudiados anteriormente, cada vez que toma la palabra uno de los interlocutores, constituyen los primeros momentos de categorización en el reconocimiento del otro y de la topografía social de la identidad y de la alteridad en la cual se encuentran los participantes. En resumen, se va pasando progresivamente de un inicio muy concentrado, intenso y, por tanto, eficaz afectivamente hablando, a una dispersión de esta primera atención que conduce de manera progresiva a la aceptación de la visita. Se puede decir que la ceremonia sigue un proceso que empieza con una toma de posición espectacular, seguida de la explotación cognitiva de esta primera toma de postura. En otras palabras, parece que esta forma de saludo responde a un esquema en el que el descenso de la intensidad unido al despliegue de la extensión proporciona una distensión cognitiva (cf. Fontanille, 1998: 105).

Esta descripción de algunos elementos del proceso que une lo sensible con lo inteligible en la ceremonia nos permite responder a las preguntas que nos habíamos hecho. La carencia de contenido de la letra del diálogo se explica por el hecho de que la ceremonia trata no de la significación, sino de las condiciones previas de la significación, es decir, del espacio que va desde la percepción de la presencia sensible de los demás, a las primeras instancias de categorización relativas a la identidad y la alteridad de los participantes. En lo que respecta a la tensión latente y a las formas contenidas de violencia, se puede decir que son el resultado de una búsqueda de intensidad máxima al principio del encuentro que acentúan hasta el paroxismo los adornos y la mirada. La amplitud que toman los diálogos propiamente dichos provoca

una distensión que tiene por resultado un efecto de apaciguamiento al final de las intervenciones, fenómeno que la etnografía señala, pero no explica. De este modo, una vez acabado el diálogo, se instala un clima de confianza que permite la acogida de los visitantes y el desarrollo de la fiesta que se dará en su honor y durante la cual el masato correrá a raudales.

* * *

En el capítulo 3, me proponía describir los grandes ejes que organizan la percepción de este mundo, un espacio-tiempo llamado *tsaponish*. Lejos de una extensión euclidiana, hemos visto como este mundo se percibe de tal forma que la frontera entre sujeto y objeto se hace porosa, incluso inexistente. Esto porque, tal y como he intentado demostrar, la subjetividad es para los candoshi la condición general de toda entidad que existe en el mundo: los astros, los vegetales, los animales perciben el mundo en tanto que sujetos, según sus propias perspectivas relativas. El «animismo» adquiere aquí una extensión universal. Ahora bien, aunque toda entidad esté dotada de subjetividad, la comunicación entre humanos y no-humanos no siempre es posible de la misma manera: depende de las conexiones posibles y de las incompatibilidades presentes entre las facultades respectivas que se les supongan. De ello resulta una jerarquía basada en el tipo de interacción que estas conexiones hagan posibles. La cumbre de la jerarquía está ocupada por las entidades que tienen una presencia particularmente pregnante: los animales dentados, los grandes predadores en particular, diversos espíritus humanoides y los seres humanos. Es así como el espacio de la sociabilidad incluye toda esta comunidad que rebasa ampliamente las fronteras de la humanidad.

Sin embargo, la comunicación dentro de este espacio social no es necesariamente una comunicación significativa en el sentido estricto; es, eso sí, sobretudo un espacio de comunicación presignificativa. En efecto, los encuentros están marcados por una fuerte tensión emocional que rompe el solipsismo en el cual se encuentran aisladas las diferentes entidades en función de su perspectiva particular y relativa del mundo, proporcionada esta misma por las capacidades afectivas de sus cuerpos. Desde luego, entre todas las entidades que componen esta sociedad heteróclita, solo los candoshi hablan la lengua candoshi; si, por este hecho, el lenguaje solo no constituye el espacio de la sociabilidad, confiere, sin embargo, el espacio de la civilidad, cuya organización abordaré en el capítulo 5.

distinto del de la comunicación no verbal al que nos hemos referido antes. En efecto, en estas ceremonias, los escasos contenidos semánticos que se intercambian en los diálogos se insertan, y en cierta forma se disuelven, en la interacción de orden perceptivo que tiene lugar. La ceremonia se denomina «estar cara a cara» porque, más que un diálogo, se trata de un acontecimiento estésico total.

Capítulo 5

La tensión predadora

En la tradición oral candoshi, existe toda una serie de relatos referentes a la llegada de las herramientas de acero. Estos relatos recuerdan los tiempos en los que la horticultura era un trabajo extremadamente duro. Las talas se hacían en condiciones muy penosas y nunca se lograba realmente desbrozar la selva: los árboles grandes se resistían al corte grosero del hacha de piedra; el machete de madera era una herramienta ineficaz para el desbrozo; la producción de cultivos de uso alimenticio no bastaba para satisfacer las necesidades. Así, el consumo de masato estaba sometido a un racionamiento estricto. Solo los hombres adultos podían beberlo en abundancia. La precariedad afectaba también, por supuesto, a los demás productos del huerto. Consecuencia directa de estas condiciones de vida eran las enfermedades y las terribles hambrunas. La llegada de las primeras herramientas no supuso el fin de la penuria. Su escasez generaba matanzas, pues cuchillos y machetes eran objeto de disputas. Si se descubría que alguien poseía alguna de estas herramientas, inmediatamente recibía la visita de los que no las tenían. Se le amenazaba de muerte y se le obligaba a partir la herramienta en dos partes para satisfacer las demandas de los visitantes y salvar la vida. Los que tenían un cuchillo no querían compartirlo pues, una vez partido, no servía para mucho. Apoderarse de una herramienta de acero equivalía de hecho a asaltar y matar a su propietario y a entrar en la clandestinidad para pasar desapercibido y no convertirse a su vez en una víctima de la codicia de cualquier otro.

Cabe preguntarse por qué los candoshi de antaño no idearon una especie de comercio con el fin de ahorrar estos ciclos asesinos... Próximos en su inspiración a los *cargo cults* melanesios, estos relatos muestran que tal estado de cosas terminó con la llegada de los misioneros del *Summer Institute of Linguistics* que proporcionaron a la gente todas las herramientas de acero que necesitaban¹. Pero lo que nos importa señalar es que estos relatos ponen de manifiesto uno de los aspectos más sorprendentes de la sociabilidad candoshi: un cierto rechazo a la idea de intercambio. En la actualidad ocurre lo mismo. Cuesta mucho llegar a un acuerdo cuando dos individuos emprenden un trueque de objetos que muy pocas veces se intercambian. Estas transacciones acarrear querellas interminables. Rechazar una propuesta es un signo de hostilidad que suele ocasionar represalias. Como en la época a la que aluden estos relatos, mis anfitriones, en el momento actual, demuestran la misma obstinación en el rechazo de la lógica de una reciprocidad en el intercambio de bienes. ¿Por qué los candoshi de hoy, como los de antaño, no aceptan un mecanismo elemental que se ha considerado, incluso, universal? Este rechazo del intercambio, por su desconcertante exotismo en relación a la teoría antropológica, y la importancia que reviste en la noción local del vínculo social, merece un análisis detallado que nos introducirá en su concepción de los modos de relación intersubjetiva.

1. El espejismo del intercambio constitutivo

La noción de *toomáshiri* permite arrojar un poco de luz a esta cuestión. Este término puede traducirse provisionalmente por «deuda», es decir, obligación de una persona con respecto a otra, de hacer o no hacer algo en contrapartida de un bien o servicio recibido. En efecto, se está en deuda con alguien (*toomáshitaama*: «estar en deuda») cuando se está en la obligación de devolverle un objeto. Si, pongamos por caso, un enfermo recibe los cuidados de un chamán, está obligado a devolverle el servicio, a pagarle el *toomáshiri*, regalándole más tarde, por ejemplo, una corona de plumas. Del mismo modo, cuando un hombre adquiere una esposa, tiene que entregar a su hija o a su hermana a su cuñado en un plazo convenido de antemano; está,

●
¹ El aspecto económico de la evangelización protestante entre los jíbaro-achuar es abordado en A. C. Taylor (1981). Para un análisis más profundo de la imagen de los blancos y de su relación con las representaciones de la historia y la temporalidad entre los amerindios, cf. C. Severi (1993) —a través del ritual— y F.-M. Renard-Casevitz (1991) —a partir de la mitología—.

pues, en deuda (*toomáshítámaama*) con su cuñado. Sin embargo, el sentido de *toomáshiri* se aparta considerablemente de la definición de deuda cuando el término se emplea en el sentido de venganza y en el de exacción. Se habla de *toomáshiri* haciendo referencia a la muerte que hay que infligir a la facción enemiga sospechosa de haber matado, real o simbólicamente, a un miembro de la facción propia. Lo mismo ocurre con el rapto de una mujer, que solo puede ser reparado por otra mujer o por la muerte de un hombre. También se emplea este término para las obligaciones contraídas por medio de la extorsión. Así, uno puede verse obligado a entregar una cosa para evitar una escalada de acusaciones que pueden terminar con una amenaza de muerte proferida por un Gran Hombre. Si la persona amenazada no confía en sus propias capacidades coercitivas y medios de destrucción que permitan hacer frente a la exacción del Gran Hombre, preferirá capitular, responder a sus exigencias y someterse a su autoridad. La señal del desistimiento es el pago del *toomáshiri*. En tanto que acto que exige compensación, desde el punto de vista del acreedor, la exacción es de hecho el sentido de *toomáshiri* que engloba a todos los demás porque a fin de cuentas, y esta vez desde el punto de vista del deudor, se paga la deuda si se temen disgustos más graves.

Tuve ocasión de comprender todo esto después de un incidente que tuve que afrontar al final de mi trabajo de campo en el mes de agosto de 1994. Instalado en una comunidad del medio Chapuli, vi llegar un enorme barco que maniobraba con esfuerzo en el estrecho lecho del río. Se trataba del personal contratado por una gran compañía petrolífera que desembarcaba en las comunidades candoshi para anunciar que iban a comenzar una obras de perforación exploratoria en los próximos meses. En realidad, habían hecho este viaje para hacer algunas comprobaciones prácticas, como la profundidad de calado y la sinuosidad del curso del río, con miras al transporte de la maquinaria y los materiales necesarios. Aunque esta prospección tenía que desarrollarse enteramente en el territorio de las comunidades candoshi, ningún preaviso fue dado, ni estaba previsto el pago de ninguna indemnización; la impunidad de las compañías petrolíferas hacia las poblaciones locales de la Amazonía, especialmente si son comunidades indígenas, no era nada nuevo para mí².



² Ver el excelente informe realizado por J. Kimerling (1993) sobre las dificultades de las poblaciones indígenas de la Amazonía ecuatoriana, dificultades originadas por las compañías petroleras. Estos problemas son *grosso modo* análogos a los que hubo en la Amazonía peruana, porque las poblaciones indígenas están emparentadas y las compañías petroleras con derecho de explotación son también, con pocas excepciones, las mismas a ambos lados de la frontera.

Pero esta vez, tuve que ser un espectador desgraciadamente privilegiado del impacto grosero y despiadado de un tentáculo de la razón productiva. Éste no es el lugar indicado para contar con detalle el desarrollo de este suceso. Sólo diré que el pozo exploratorio fue perforado y que el resultado de esta prospección fue negativo; no había petróleo suficiente que justificara las inversiones necesarias para una explotación comercial o, sencillamente, no había petróleo en absoluto. Un año más tarde, los últimos equipos utilizados en esta operación abandonaron el territorio de los candoshi. Las angustias sufridas por este pueblo pasaron, pues, felizmente a los anales de la historia controvertida y, en absoluto acabada, de las relaciones dudosas entre Occidente y todas estas sociedades a las que se reprocha la osadía insultante de querer y, sobre todo poder, vivir al margen de ciertos valores.

Cuando mis compañeros supieron que iban a comenzar las obras de la compañía petrolífera, se reunieron en asamblea para manifestar su desacuerdo sobre la forma en que la compañía quería trabajar y decidieron plantarle cara oponiéndose a que empezaran las obras. Por otra parte, esta misma asamblea me planteó si podía hacer en su nombre algunas gestiones administrativas ante las autoridades a fin de que su voz fuera oída, propuesta que yo no podía declinar. Pero, aunque las diferentes facciones estaban de acuerdo en la desgracia que significaba la llegada de la compañía petrolífera, había diferencias, como en toda colectividad, acerca de la manera de abordar el problema. Aunque mayoritariamente a favor de una postura intransigente, algunos Grandes Hombres consideraban que era más conveniente una negociación. Unos meses más tarde, tuvo lugar una nueva asamblea: la tensión estaba en su punto culminante debido a la inminencia de las operaciones. En el curso de los debates, se puso de manifiesto una diferencia irreconciliable entre los que adoptaban la postura intransigente y los conciliadores. Mashigáashi, un Gran Hombre de los más respetados del territorio del río Chapuri y partidario de la negociación, me acusó delante de toda la asamblea de querer aprovecharme de la situación a causa de mi papel de mediador. En realidad, se me había asociado de entrada a la facción intransigente porque había tomado el partido de seguir a la mayoría, y esto molestaba a los que preferían negociar con la compañía. Una gran tensión se apoderó de esta reunión, tras la intervención del *koraka* Mashigáashi; el hecho de cuestionar mi persona significaba sencillamente el fin de mi estancia con los candoshi, o en todo caso, con los candoshi del Chapuri. Si quería quedarme, me arriesgaba a ser ejecutado según el derecho consuetudinario ya que, permaneciendo, desafiaba el prestigio del jefe. También habría podido enfrentarme a él y matarle yo

mismo, pero se comprenderá fácilmente que no era mi intención entrar en una carrera asesina que me convertiría en un *pachabani*, un matador y jefe guerrero; ¡también habría tenido que ser capaz de una cosa así! Al final de la reunión, sin lograr ocultar mi preocupación, consternado y en estado de máxima agitación, me marché con la intención de aislarme del bullicio y tratar de sobreponerme.

Media hora más tarde seguía encerrado en mi aislamiento, cuando tuve la sorpresa de recibir la visita de... Mashigáashi. Con unos cincuenta años aproximadamente, Mashigáashi tiene todo el aspecto de un Gran Hombre; es la imagen misma del poder. Desprende una extraña mezcla —que solamente he observado en los jefes indígenas de esta región— de seguridad en sí mismo, humildad y fuerza interior, que inspira un sentimiento de respeto en todo el que se cruza con él. De mirada atenta y enigmática, anda siempre despacio, como si acariciara el suelo con la planta de los pies. Mashigáashi me preguntó primero si pensaba ir a Lima en los próximos días. En efecto, tenía previsto emprender un viaje a la capital del Perú. Después me preguntó inopinadamente si podía traerle un bonito reloj, a lo que yo accedí. Un mes más tarde, de vuelta a la región, fui a su casa para llevárselo, ignorando que con este hecho, acababa de pagar el *toomáshiri* a cambio de mi propia vida. Cabría pensar que su intención era simplemente obtener un reloj; pero los candoshi no piden las cosas de esta manera. En realidad, quería demostrar a los demás que mi poder no era comparable al suyo y que por consiguiente, había que desconfiar de mis opiniones acerca del desarrollo de los acontecimientos y de mi capacidad para llevar a buen fin las gestiones que se me habían encomendado. De hecho, la amenaza de muerte, velada pero real, que me profirió era para él simplemente la primera parte de un argumento que quería hacer público. La segunda parte era yo quién la protagonizaba al darle la razón y declarar mi renuncia a proseguir el debate, también públicamente, por medio del pago de mi *toomáshiri*. Al traerle el reloj, le estaba rindiendo homenaje como un vasallo jura fidelidad a su señor, cosa que todo el mundo podía comprobar al observar el aparato nuevo y reluciente abrochado en su brazo.

El análisis del paradigma *toomáshiri* muestra que las relaciones sociales entre los candoshi no denotan una filosofía de la reciprocidad que busque un equilibrio en el intercambio. La dinámica del don y del contra-don les es igual de extraña. Lo que predomina de hecho es la exacción, y si se acepta una obligación de dar, es solamente con el fin de evitar una pérdida mayor, como la de la vida misma. Para los candoshi, el tratamiento del otro está gobernado por una ideología de la predación que rechaza el intercambio como valor

determinante. El intercambio existe, y vamos a ver cómo forma parte de la dinámica social, pero se encuentra englobado en una idea de apropiación predadora predominante.

El tema de la predación es recurrente en la mitología. A menudo, los mitos recuerdan los fundamentos morales de esta ideología, señalando de diferentes maneras pero siempre muy claramente la convicción de que el intercambio y la reciprocidad son difíciles, así como los espacios sociales más allá de los cuales se ejerce la predación. Un mito parece particularmente explícito a este respecto.

M₇ El ciervo y el jaguar

En otro tiempo, un hombre llamado *Mallansi*, Ciervo, quería construir una casa; encontró un terreno llano, ideal para construir una vivienda y empezó el desbroce sin dudar. Un poco más tarde, se internó en el bosque para cazar. Ese mismo día, un hombre llamado *Tomoz*, Jaguar, estaba también buscando un sitio para levantar su casa. Llegó por casualidad al terreno desbrozado por *Mallansi* y se preguntó: «¿Quién ha despejado este terreno?». Aprovechando la ocasión, empezó a levantar los pilares. A continuación *Tomoz*, hambriento, se fue al bosque a buscar alguna pieza de caza. Entre tanto, Ciervo volvió a su terreno y encontró los pilares bien plantados. Se preguntó: «¿Quién me ha ayudado?». Sin darle mayor importancia, siguió montando el armazón del tejado y luego se volvió a marchar al bosque. Jaguar, a su vuelta se sorprendió de encontrar el armazón ya preparado pero prosiguió el trabajo, cubriendo el tejado con palmas. Así que a la tarde, Ciervo y Jaguar al volver a la casa para descansar se encontraron allí. «¿Quién eres tú? ¿De dónde vienes?» se preguntaron el uno al otro. De este modo, empezaron a congeniar. Al día siguiente, se fueron a cazar cada uno por su lado. El primero en volver fue Jaguar. Había abatido un *mallansi chobirimashi* (*Mazama americana*, literalmente, un «cervato rojo»). Apenas lo hubo cocinado, ofreció a Ciervo diciendo: «Ven, amigo mío, ¡vamos a comer!». Ciervo se acercó y miró la comida. La rechazó con un pretexto: «Es mejor que comas tú solo porque es carne de mi propia carne». Jaguar replicó: «De acuerdo, comeré solo, pero creía que querías compartirlo conmigo». Al día siguiente, se fueron juntos al monte. A mitad de camino, se separaron cada uno por su lado. Ciervo encontró un viejo jaguar. No se sabe cómo, Ciervo consiguió matarlo, quizá con la pezuña. La verdad es que mató al viejo jaguar y lo

transportó hasta su casa. Cocinó esta presa e invitó a su amigo Jaguar a compartir la comida. Jaguar se excusó diciendo: «Es mejor que comas solo». Después de haber terminado su comida pantagruélica, Ciervo, satisfecho, se durmió profundamente. Jaguar se acercó a él para mirar cómo habría podido matar a su pariente: «No tiene ni colmillos ni uña cortante...». Tocó la pata estirada de Ciervo muy suavemente para no despertarlo. Jaguar pensó muy entristecido: «Es quizá con la pata con lo que ha matado a mi pariente». De repente, Ciervo se despertó y, horrorizado de ver a Jaguar tan cerca de él, dio un salto brusco. Sin querer, golpeó violentamente a Jaguar en la cara antes de salir corriendo a toda velocidad. «¿Por qué me ha golpeado así si decía que era mi amigo?», se dijo Jaguar que, ahora, empezaba a sentirse muy enfadado. «A partir de ahora, ya no le quiero como amigo y le mataré como si se tratara de un desconocido. Le mataré cada vez que me lo encuentre» (Contado por Sodi, hombre del medio Chuinda, marzo de 1994).

Este mito expresa la ideología predatora con toda su crudeza. Pone de relieve que cuando uno se alimenta de la carne del otro, el buen entendimiento con él es simplemente imposible. Esta frontera entre el yo y el otro se expresa a través del lenguaje de la afinidad, Jaguar haciendo de afín y Ciervo representando el paradigma de la consanguinidad. Tres momentos pueden distinguirse en este relato : en el primero, los dos protagonistas comparten una residencia sin querer. Después aparecen las primeras dificultades de la vida en común, especialmente las que se refieren a compartir la comida, ya que el alimento de un residente es de hecho la carne del otro o de uno de sus parientes; en este caso, la buena convivencia exigiría un endocanibalismo pasando por el exocanibalismo del co-residente. El tercer momento es aquel en el que el miedo y la desconfianza se instalan y desencadenan el desenlace del mito con la sentencia final: la promesa de matar al afín a partir de ese momento. El mito muestra en definitiva el fundamento de la predación que vamos a desarrollar en las páginas siguientes: la idea de que la constitución y reproducción del grupo local se hace por la apropiación de potencialidades de vida de los enemigos extranjeros, como en otras poblaciones amazónicas en las que la predación gobierna la idea del vínculo social.

Por otra parte, la referencia que hace el mito a la caza no es casual. La predación sociológica es una ideología de cazadores y la relación que mantienen los hombres con los animales denota evidentemente un modo predador de relación. Puesto que la idea de sociedad se extiende mucho más allá de la

sociedad humana, incluyendo a otras entidades no humanas, se puede pensar con toda naturalidad que, si el modo de relación entre los humanos se basa en la predación, así debe ser en las relaciones entre estas diferentes entidades, y en las relaciones entre los candoshi y estas entidades. Ya hemos abordado en el capítulo anterior, aunque someramente, algunos aspectos de esta ideología de la predación que gobierna las relaciones entre los no humanos y acabamos de ver la forma que toma la prelación en la filosofía social general candoshi. Ahora hay que examinar cómo esta filosofía incluye igualmente la relación que los humanos mantienen con el resto de los seres sociales, empezando con los animales.

Es notable la negación de la reciprocidad en las relaciones que los hombres mantienen con los animales, sobre todo en el marco de la caza. Es importante señalarlo pues la caza constituye, en esta sociedad igual que en otras de las poblaciones de la Amazonía (ver S. Hugh-Jones, 1996), no solamente una técnica de subsistencia muy importante desde el punto de vista de la alimentación, sino también un paradigma ideológico que impregna toda la visión del mundo. Pese al hecho de que una parte muy importante de los aportes calóricos provengan de los productos de la horticultura, las familias consideran que una comida tiene que contener, invariablemente, carne. Desde luego es corriente que, por una u otra razón, una familia se tenga que conformar con unos camotes durante varios días seguidos: por mala suerte repetida del cazador, salidas de caza suspendidas a causa del tiempo o malos presagios, enfermedad... Pero un plato lleno sólo de productos del huerto o de la recogida de frutos silvestres se asocia a la precariedad y produce descontento en toda la familia. En general, los hombres adultos de la casa rechazan una comida de este tipo con el pretexto de no tener hambre, dejando que las mujeres y los niños satisfagan su propio apetito. En realidad, no se atreven a comer solo los productos de la huerta ofrecidos por las mujeres cuando ellos no han contribuido a la comida trayendo caza; es deber de un hombre alimentar a su familia y la vergüenza que siente en estas condiciones le impedirá comer. No es infrecuente que las esposas critiquen abiertamente a los maridos incapaces de proporcionarles carne habitualmente y la armonía conyugal depende en gran parte de la regularidad de este suministro. Desde luego, el prestigio de los hombres obedece en gran medida a la destreza en el arte de la caza. Las coronas de plumas de tucán, que exigen la muerte de decenas de estas aves, son el signo ostensible de esta habilidad que no todos los cazadores pueden exhibir.

La división sexual del trabajo muestra también hasta qué punto se valora la caza en la vida candombi. De acuerdo con la valoración de la masculinidad propia de todas las sociedades jíbaro, la caza es un asunto que concierne casi exclusivamente a los hombres, mientras que la horticultura es un asunto más bien femenino. Aunque los cuadros de división de trabajos (cuadros 5, 6, 7) muestran la participación de los dos sexos en actividades tanto agrícolas como cinegéticas, hay que tener en cuenta que no todos los trabajos exigen el mismo tiempo ni el mismo esfuerzo.

Cuadro 5 – División sexual del trabajo en la horticultura

Actividad	Nombre (forma verbal) vernáculo del trabajo	Hombres	Mujeres
Selección del sitio	-	+	
Desbrozado	<i>Tzámaama</i>	+	
Tala	<i>Továmaama</i>	+	
Limpieza	<i>Xanámaama</i>	+	+
Quema de rastrojos	<i>Tírómaama</i>		+
Construcción de trampas	<i>Mánaamaama</i>	+	
Plantación: - de tabaco, maíz, plátano, zoroopzi (<i>Banisteriopsis sp.</i>) y <i>vayusa</i> (<i>Ilex sp.</i>) - de plantas piscicidas y <i>mareva</i> (<i>Brugmansia sp.</i>) - de árboles frutales - del resto de cultivos	<i>Tatsómaama</i>	 + + +*	 + +* +
Recogida - de plantas piscicidas, alucinógenas, <i>wayusa</i> y tabaco - del resto de cultivos	<i>Yamaama</i>	 +	 +
Desbrozo y mantenimiento	<i>Poyómdama</i>		+

* participación de los niños

Cuadro 6 – División sexual del trabajo en la caza

Actividad	Nombre (forma verbal) vernáculo del trabajo	Hombres	Mujeres
Fabricación y manipulación de las armas, trampas y señuelos	<i>Mánamaama</i>	+	
Educación y control de los perros	<i>Kanómtámaama</i>	+	
Batida, acecho y muerte: -con perros -con cerbatana	<i>kanómtámaama</i> <i>shógamaama</i>	+	***
Evisceración de caza mayor	<i>Potstímaama</i>	+	
Traslado de la caza abatida	<i>Chipámaama</i>	+	
Despiece de caza mayor de pelo	<i>Tarámmaama</i>	+	
Despiece de caza menor de pelo	<i>Ktápímaama</i>		+
Desplume	<i>Xpómaama</i>		+
Lavado de carne de tercera categoría	<i>Kopámaama</i>		+
Desollamiento y tratamiento de las pieles	<i>Tóchigámaama</i>	+	
Distribución de la carne	<i>Tsopámaama</i>		+
Vaciado de los quelonios	<i>Kazírímaama</i>		+

** solamente para pequeños roedores a los que se da muerte con un palo y no con un arma

Cuadro 7 – División sexual del trabajo en la pesca

Actividad	Nombre (forma verbal) vernáculo del trabajo	Hombres	Mujeres
Pesca con veneno vegetal: - construcción del embalse y manipulación del veneno vegetal - recogida de peces en la cesta	<i>bótamaama</i>	+ +*	+*
Pesca con nasa	<i>Katánimaama</i>	+	
Arponeo: - peces grandes - peces pequeños	<i>Kayógamaama</i>	+ +*	+*
Pesca con red	<i>Kánamaama</i>	+	
Pesca con anzuelo: - peces grandes - peces pequeños	<i>Kachímaama</i>	+	+*
Descamado, vaciamiento y ahumado de los: - peces grandes - peces pequeños	<i>Tapóotsimaama</i>	+	+

* participación de los niños

En el cuadro 5 referente a la horticultura, se puede ver que los hombres realizan algunas tareas, pero que son las mujeres las que se encargan de la plantación y la recogida de la inmensa mayoría de las plantas así como el desbrozo y el cuidado del huerto. Lo mismo se puede decir para la caza (cuadro 6) pero al revés pues, si bien las mujeres participan, son los hombres los que realizan las operaciones más costosas en esfuerzo y en tiempo de trabajo, como la fabricación de herramientas, la batida, el acecho, la muerte y el

transporte de las piezas. Es importante destacar que, tanto en el huerto como en la caza, la participación de los sexos se hace de una manera exclusiva: las tareas son realizadas bien por los hombres o bien por las mujeres y solamente una pequeña parte de las actividades se lleva a cabo conjuntamente. Esto contrasta con la división sexual del trabajo en la pesca (cuadro 7): las tareas más importantes se realizan con la participación mutua de los dos sexos, tales como la recogida del pescado en la pesca con veneno vegetal y el arponeo de los peces pequeños, sin duda las técnicas de pesca más corrientes.

La relación privilegiada y exclusiva que cada uno de los dos sexos mantiene con la horticultura o con la caza ha sido subrayada por Ph. Descola (1986) a propósito de los achuar, interpretando esta relación como la proyección de las dos formas dominantes de relaciones sociales a las que, en principio, se dedica cada uno de los dos sexos: los cuidados maternos consanguíneos que llevan a cabo las mujeres con las plantas cultivadas y la seducción de afines a la que se dedican los hombres en la caza. Quisiera ahora mostrar cómo las relaciones sociales que los hombres mantienen con los animales proceden, igual que en los achuar, de una relación de afinidad, estando ésta marcada, como en las relaciones de afinidad entre los humanos, por una ideología de la predación.

A diferencia de otras sociedades de la Amazonía occidental, el comercio que los candoshi mantienen con los animales en el contexto de la caza expresa el carácter predador que define toda relación social. Si es cierto que en las etnias que habitan cerca de la región candoshi, como los yagua (ver Chaumeil, 1983; 1985; 1994b: 230) o los tucano (S. Hugh-Jones, 1979; Reichel-Dolmatoff, 1973), encontramos la idea de que la caza se concibe como una especie de intercambio entre los hombres y los animales englobado en un sistema más general de intercambio de energía en el seno del universo, entre mis anfitriones, la caza se basa en una ideología que rechaza la idea de ofrecer cualquier tipo de compensación por los animales abatidos.

Los cazadores practican con regularidad varias técnicas de caza y su descripción detallada desbordaría ampliamente el ámbito de mi estudio. Señalemos no obstante que si la caza en puestos y por medio de trampas, así como la batida de la caza ordinaria (pecaríes y grandes roedores) son bastante comunes, la caza mediante el acecho sigue siendo el método más utilizado y el más valorado debido a la habilidad que supone. La caza mediante el acecho consiste en descubrir, en el curso de largas caminatas en el área de caza, los indicios que permiten localizar las piezas. El cazador, generalmente provisto de su cerbatana y actualmente también de un fusil, sale muy temprano por la

mañana pues las primeras horas del día son las más propicias para descubrir estos indicios. Los animales terrestres van dejando, como es natural, huellas de su paso, señales que proporcionan muchos de los datos necesarios para encontrarlos. Los animales que están en los árboles deja también rastro en el suelo de sus excrementos, su orina o los restos de su alimentación, aunque se deje sorprender más a menudo por el ruido o por la vista.

Cuando el animal es descubierto, comienza la fase más difícil: hay que acercarse a él lo más posible para obtener un buen ángulo de tiro; no hay que olvidar que la densa vegetación del bosque tropical dificulta mucho la perspectiva del cazador. Esta fase, que precede al momento culminante del disparo, es considerada la más temible por los cazadores, pero también la más excitante. Los relatos de caza, temas favoritos de conversación entre hombres, repiten sobre todo los episodios relativos a ese momento intenso en el que cazador y presa entran en interacción, en el cual la más mínima torpeza puede advertir al animal y ponerle en fuga. En las expediciones de caza en las que participé, me pasaba a menudo de encontrarme de repente abandonado en pleno bosque pues mi compañero desaparecía en la espesura como si hubiera sido presa de una alienación súbita. Ese momento de máxima concentración se termina con la muerte del animal; el cazador lanza entonces un grito agudo para descargar la tensión acumulada y expresar así su alegría.

El acercamiento a la pieza por medio de esta técnica de caza se concibe como una seducción. Se trata de atraer a la presa de manera irresistible hacia el cazador. Este último finge querer establecer una relación amorosa con el animal, pero en realidad lo que desea por encima de todo es su muerte. Como no está prevista ninguna compensación a cambio, la relación peligrosa que mantiene el cazador con su presa es la expresión acrecentada de la ideología predatoria disfrazada de seducción amorosa. El texto que sigue es un ejemplo, entre otros muchos, de encantamientos mágicos destinados a favorecer la caza por medio de la seducción. Se emplean cuando los cazadores experimentan una dificultad en acercarse a sus víctimas como veremos en el capítulo 7. Se ha escogido este ejemplo porque muestra sin ambages esta hipocresía que enmascara la verdadera intención del cazador. El canto va dirigido al pájaro *katamzi*, el tinamú (*Tinamus major*). Hay que decir que el tinamú simboliza para los candoshi la seducción entre hombre y mujer. Cuando un hombre quiere manifestar su amor a una mujer, le regala una presa de esta especie, signo que no admite otra interpretación.

- [1] *Yogororo, yogororo, yogororo, yogororo, yogororo,*
[2] *yogororo, yogororo, vatocharipshino, yogororo, yogororo,*
[3] *yogororo, yogororo, vayamirantaronchi, vayamirantaronchi,*
[4] *ipoxinataronchi, ipoxinataronchi, yogororo, yogororo,*
[5] *vaponiriatstanta, tamagshartaronchi, tamagshartaronchi, yogororo,*
[6] *zaralltamtishcha, yogororo, atashaya, yogororo, atashaya,*
[7] *vaponiriatstanta, tamagshartaronchi, tovtartayaronchi,*
[8] *tovtartayaronchi, ipoxinayaronchi, posinayaronchi,*
[9] *vayasonoritsami, tamatongashironchi, vayasonoritsami,*
tamatongashironchi,
[10] *ponangiarollina, ponangiarollina, kamiarollina, yogororo, yogororo,*
[11] *vayamirantaronchi, vayamirantaronchi, yogororo, yogororo.*

- [1] Tinamú, te hablo para que puedas oírme, tinamú, tinamú, tinamú,
tinamú,
[2] tinamú, tinamú, estás ahí donde te gusta vivir, tinamú, tinamú,
[3] tinamú, tinamú, vienes hacia mí, vienes hacia mí
[4] despliegas tu plumaje (*bis*), tinamú, tinamú,
[5] normalmente eres astuto, pero ahora estás sin corazón, sin corazón,
tinamú,
[6] tu esposo te llama, tinamú, por tu nombre, tinamú, por tu
nombre,
[7] normalmente eres astuto, pero ahora estás sin corazón, y tu esposo
quiere pegarme,
[8] quiere pegarme pues tú repliegas tu plumaje ante él,
[9] y rechazas su alimento porque yo te estoy llamando (*bis*),
[10] sales corriendo hacia mí porque estás enamorada (*bis*), tinamú,
tinamú,
[11] vienes hacia mí, vienes hacia mí, tinamú, tinamú.

(Cantado por Visa, hombre del medio Chapuri, octubre de 1994)

La poética de estos encantamientos se compone de palabras independientes, no unidas por una sintaxis: las estrofas no son frases, sino más bien un conjunto de términos autónomos. Esto dificulta mucho la traducción del conjunto, sobre todo por que estas palabras no se emplean en el lenguaje

corriente. Los que han intervenido en la traducción de estos encantamientos han encontrado esta tarea especialmente difícil en comparación con los mitos. La traducción propuesta aquí sigue sus interpretaciones, pero requiere más explicaciones para poder entender el sentido oculto tras las palabras. [1] *Yogororo* es un término estereotipado que imita el lenguaje del tinamú; todos los encantamientos destinados a favorecer la caza y que, por consiguiente, se esfuerzan en establecer un contacto con el animal en cuestión o con su dueño, empiezan invariablemente por una palabra que intenta imitar la expresión vocal de la especie en cuestión. Estas palabras no pretenden reproducir el canto de los animales tal y como se oye en la selva, sino que se dirigen directamente a su *vani*, lo que explica la falta de parecido que pueda haber entre estas palabras y una posible onomatopeya que recuerde las voces de los animales. La palabra [2] *vatocharipshino* alude con mucha precisión al hábitat preferido por este pájaro, el espacio fronterizo entre los valles en hondonada y los territorios más elevados. El pájaro empieza a acercarse [3] *vayamirantaronchi* a su amante, el cazador. El tinamú hembra empieza a desplegar su plumaje [4] *ipoxinataronchi*, como hace en los ritos de apareamiento cuando oye llegar a su galán. La palabra [5] *vaponiriatstanta* se puede traducir por «astuto» y se refiere a su habilidad para escapar al cazador como hacen gala habitualmente. Este término va con *tamagshartaronchi*, derivado de *magsharta* «sin corazón», para decir que el tinamú está perdiendo toda su maña, toda la astucia que le caracteriza, se supone que por culpa de los encantos del cazador. Un nuevo personaje aparece en escena, el esposo del tinamú [6] *zaralltamtishcha*. Éste llama a su esposa por su nombre *atashaya*. [7] *Tovartayaronchi* quiere decir que el esposo del tinamú quiere enfrentarse con el cazador pues este está tratando de seducir a su esposa. De todas formas, ésta repliega su abanico de plumas [8] *posinayaronchi* delante de su esposo y rechaza su alimento [9] *vayasonoritstam*. El tinamú no quiere comer nada porque hay alguien (el cazador seductor) que la llama *tamatongashironchi*. La esposa tinamú sale a toda velocidad [10] *ponangiarollina* corriendo *kamiarollina* hacia el cazador del que se ha enamorado.

Este encantamiento alude a una situación en la cual el cazador, en su papel de seductor, atrae al tinamú que representa a una mujer casada, atracción que se hace irresistible pese a la intervención de su esposo. No obstante, el cazador no quiere al tinamú como amante, sino como pieza de caza; por consiguiente, el encantamiento pretende engañar al ave y llevarle a la muerte. El intercambio en forma de promesa de amor mutuo es en realidad una mentira y el cazador no tiene prevista ninguna compensación por la muerte del animal. La relación

del cazador candoshi con la presa de caza denota una predación superlativa, disfrazándose bajo apariencias amables para atraer a la presa. La ideología de la predación impregna la totalidad de la vida social candoshi y se exagera ásperamente hasta convertirse en una apropiación cínica cuando, como en la caza, se hace cotidiana y necesaria para la supervivencia.

2. La predación por la ayuda mutua

Entre los candoshi, que practican normalmente el intercambio de hermanas, las formas de alianza matrimonial parecen escapar a esta ideología de la predación³. Así, es corriente asistir a tratos entre hombres que intentan llegar a un acuerdo acerca de un eventual intercambio de mujeres. Fuente inagotable de meditaciones íntimas y de conciliábulos familiares, la conversión de hijas y de hermanas en esposas está siempre presente en la mente. Se podría pensar, pues, que el intercambio de mujeres representa una excepción a la predación generalizada, excepción que autoriza los vínculos entre grupos exogámicos como requisito imprescindible para la constitución de toda forma de vida social. Sin embargo, cuando se examinan más de cerca las circunstancias en las que se produce este intercambio de mujeres, se comprende que, lejos de constituir una paradoja en un mundo de «predación», es un fenómeno totalmente coherente.

Siguiendo la reflexión a propósito de la noción de *toomáshiri* abordada al principio de este capítulo, señalemos primero que, para los candoshi, la idea de intercambio no se puede aislar como tal. El verbo *ístámaama* se utiliza para hablar del intercambio de mujeres, pero también para referirse a un intercambio de objetos. Sin embargo, traducir este verbo por «intercambiar» o «trocar» no reflejaría fielmente la concepción indígena (de la misma manera que *toomáshiri* no significaba «deuda»). «Ayudarse mutuamente» convendría mejor si se tienen en cuenta las diferentes situaciones sociales en las que se emplea este término.

Consideremos en primer lugar el intercambio de objetos. Todas las interacciones asociadas a un intercambio de bienes tienen lugar en el marco de un acto que sanciona, de algún modo, un cierto grado de amistad ceremonial, la cual obliga moralmente a los participantes a cesiones mutuas.

210 | ³ El sistema de parentesco candoshi es objeto de dos brillantes artículos (Amadio & D'Emilio, 1983; Taylor, 1998), de los que tomo algunos análisis en este capítulo.

Desde este punto de vista, los objetos que circulan no son «intercambiados», sino regalados a aquel con quien se mantienen relaciones privilegiadas. Esto es fácilmente comprensible si se tiene en cuenta el hecho de que los bienes que no proceden de la economía doméstica autárquica, susceptibles por tanto de constituir bienes circulantes, son siempre muy excepcionales. Para los candoshi, el problema no es tener los recursos necesarios para pagarse un fusil o trocarlo; es encontrar a alguien que disponga de un fusil y, sobre todo, que quiera cederlo. Lo mismo que la noción de «deuda» está englobada en la de exacción, la noción de intercambio está englobada en la de ayuda mutua. De hecho, la idea de ayuda mutua es la complementaria opuesta a la idea de exacción. Si el intercambio de objetos está sometido a la idea de ayuda mutua, la circulación de objetos debe considerarse que forma parte de un fenómeno más vasto: el de las relaciones de solidaridad que se extienden más allá de la consanguinidad.

El rito de amistad ceremonial *amikori*, basada en una relación de solidaridad más allá del límite de los grupos de aliados, es un momento sociológicamente muy representativo de la idea de que el intercambio de bienes está subordinado a los compromisos morales y a los vínculos de solidaridad establecidos con el otro. Procediendo de la palabra española *amigo*, esta institución se encuentra en todas los grupos jíbaro⁴. Asocia a dos parejas en una relación de solidaridad recíproca que consiste en proporcionarse ayuda y protección, especialmente en caso de guerra. Este vínculo es sancionado por una pequeña ceremonia en el curso de la cual se arrodillan cara a cara, los dos hombres de un lado y las mujeres al otro, para darse abrazos repitiendo con convicción el nuevo término de referencia y de apelación que será ya empleado por los cuatro individuos: *amikori* para los hombres, *yánasa* para las mujeres. Para terminar este ritual lacónico, los hombres se intercambian sus objetos personales y preciosos: el *xarpamashi* —la corona de plumas de tucán—, el fusil, el *tipo* —falda masculina de fibra de ceiba— y el *morobshi* —enorme collar puesto como una banda y fabricado con los granos de la planta del mismo nombre, una especie de sapotácea—. Se trata por tanto de intercambiar pero, paradójicamente, para quedarse igual que antes del trueque, pues los objetos son idénticos. Esta igualdad es destacada por los participantes: no se puede ser *amikori* con un no jíbaro pues éste no posee estos objetos. Este intercambio de objetos idénticos

⁴ En efecto, esta institución está atestiguada en las diferentes etnias jíbaro siempre con un nombre muy parecido como *amik* (y *yanas* para las mujeres) en los achuar (Descola, 1993b: 71-187), *amigri* en los shuar (Harner, 1973b: 125-133) y *amikshi* en los aguaruna.

sería efectivamente absurdo si tuviera como única finalidad el cambio mismo de los objetos, si no comportara una obligación sagrada de complicidad en caso de conflicto como cláusula esencial. Esta amistad «pecho contra pecho», como les gusta llamarla a los candoshi, compromete a las dos parejas en un pacto de obligación moral que trasciende las fidelidades de facción, a riesgo incluso de ser acusados de traidores en caso de conflicto⁵.

Como en el pacto de colaboración *amikori*, el intercambio de futuras esposas posibles no es una finalidad en sí misma. Si se pregunta a los hombres «por qué intercambian a las hermanas», se quedan estupefactos por lo absurdo de la pregunta del etnólogo y dan invariablemente la misma respuesta, evidente para ellos: «¿quién nos ayudaría entonces en caso de guerra?» El intercambio de mujeres se concibe como una institución que busca reforzar los lazos de solidaridad entre los grupos de parentesco para poder hacer frente a los ataques eventuales de los enemigos y emprender acciones ofensivas que suponen a veces capturar mujeres. En este sentido, entre *amikori* y cuñados, la diferencia no es de naturaleza sino de grado de intensidad de los compromisos mutuos.

Señalemos de entrada que para los hombres, en un contexto de dominación masculina muy acusada, el matrimonio, en su acepción ideal, más general y más abstracta, es un rapto. Los dos términos candoshi que designan el acto de casarse son muy explícitos: *gósirtámaama* y *yamámaama*. El primero hace referencia a la relación que se establece entre el suegro y el yerno, pues la raíz de esta forma verbal es *góosiri* [15] del cuadro 8, término de parentesco que expresa esta relación. El término destaca la relación que se establece entre hombres gracias a una alianza, independientemente de las mujeres que se toman en matrimonio. *Gósirtámaama* solo se emplea cuando ha habido un arreglo entre las familias. En cambio, el verbo *yamámaama* hace referencia a la relación que se establece entre el hombre y su esposa. Se emplea, tanto para hablar del matrimonio por intercambio, como del matrimonio por rapto. El sentido de este término expresa sin ambigüedad la concepción del matrimonio candoshi más allá de un arreglo entre hombres, pues se puede traducir por «tomar» o «pillar»⁶. Esto nos permite avanzar que para los

⁵ M. Harner (1973b) considera las parejas de *amigri* como socios exclusivamente comerciales. Desde luego, esta institución ha beneficiado a los comerciantes mestizos pues han extendido sus redes de clientes gracias a la seguridad extra obtenida por la amistad formal. Pero también es cierto que afecta a otros ámbitos distintos del comercial.

⁶ Esta concepción del matrimonio como rapto está lejos de ser exclusiva de los candoshi. E. Désveaux (1997: 126) afirma que la palabra siux que designa el acto de casarse significa también «pillar, robar

hombres la esposa ideal es la cautiva, expresión de la afinidad ideal, es decir, una afinidad sin afines.

Observando la ceremonia que tiene lugar cuando un hombre entrega a una hija o una hermana a su futuro esposo, esta idea toma consistencia. Esta ceremonia se desarrolla en el marco de una visita, aparentemente normal, del pretendiente, acompañado de su hermano mayor, de su padre o de su tío, a casa del padre o tutor de la mujer en cuestión. El pretendiente tiene ya una vaga idea de la disposición favorable del padre a entregar a su hija, disposición que habrá sido previamente sondeada por unos emisarios de confianza. Los visitantes hacen coincidir su llegada con el principio de un trabajo colectivo en beneficio del padre de la joven para crear un clima de confianza y generosidad. Le dedican una o dos jornadas de trabajo, cortesía que es debidamente apreciada por el anfitrión. Cuando se termina el trabajo, se sirve a los visitantes masato en abundancia. Pero, a diferencia de una visita trivial, la conversación se orienta progresivamente hacia el asunto que los ocupa realmente. En este momento, el pretendiente toma por la cola de los cabellos a la mujer elegida. Los hombres dicen que se toma así a la mujer para evitar que ésta muerda. No obstante, la ceremonia tiene un carácter totalmente formal y los participantes interpretan en general su papel como actores disciplinados⁷. Entre tanto, el pariente que acompaña al pretendiente emprende un largo discurso en tono muy vivo en el que exalta las cualidades extraordinarias de éste: cazador excepcional, trabajador infatigable, temperamento inquebrantable, etc. También hace referencia a la tradición que, desde el tiempo de los antepasados, quiere que se intercambie a las mujeres y que sea de esta forma. Después le toca al padre o al tutor de la mujer, que da su acuerdo o, eventualmente, su rechazo. En el primer caso, todo sigue sin más consideraciones: los invitados, convertidos ya en yerno o cuñado, se quedan en la casa si han hecho un largo viaje, sin que haya más ceremonias previstas. En el caso contrario, el padre corta la cabellera de su hija para indicar de manera ostensible que rechaza todo compromiso. Inmediatamente se produce una gran tensión pues supone un deshonor para los invitados,

una mujer». Señalemos de paso las similitudes que existen entre los análisis que desarrollo aquí y los resultados del trabajo de Désveaux sobre el parentesco siux.

⁷ Digamos a este respecto que es justamente el carácter estereotipado de la ceremonia lo que le confiere todo su interés, pues es la señal de que constituye una condensación simbólica importante para entender el matrimonio candoshi, tanto más cuanto que las ceremonias y los rituales son muy poco frecuentes y siempre de una sencillez extrema comparados con los grandes rituales de muchas sociedades de la Alta Amazonía.

que no deben insistir. Es preciso entonces que se marchen «oprimidos por la vergüenza», según la expresión empleada. Lo importante de esta ceremonia es la puesta en escena del rapto de las mujeres, representada en el hecho de tomarla por los cabellos, simulacro de la forma en que se arrastra a la esposa o a la hija del enemigo al que se acaba de matar en el curso de una incursión bélica. El análisis del funcionamiento del parentesco hará que se entienda mejor cómo la predación genera las dinámicas de intercambio matrimonial.

3. Los términos de una alianza...

Empecemos por la descripción de la nomenclatura. Los diferentes términos de referencia no tienen todos la misma importancia. Primeramente, se pueden distinguir dos subconjuntos: el primero está formado por los términos que tienen carácter interindividual y descriptivo; el segundo, por los que expresan un carácter global y clasificatorio. Las relaciones entre individuos se reagrupan y distinguen por las nociones de *vaparish* y *llóranori*⁸, que designan respectivamente la ascendencia y la descendencia. Estas dos nociones se articulan en torno a una alianza y permiten así situar con precisión al individuo en el espacio social. Los términos que pertenecen a esta categoría permiten además regular las actitudes entre los que comparten la vivienda y señalar las relaciones incestuosas, incluyendo en ellas a los aliados más próximos. En cuanto a los términos globales y clasificatorios, se perfilan dos grandes ámbitos, el de los consanguíneos llamados *máachiriiti* y el de los aliados efectivos nombrados con el término *zábarinish*, aunque en el caso de una mujer que quiere referirse a la familia de su cónyuge, se emplea más bien el término *máshichi* [19]. Hay que destacar que la diferencia entre interindividual y global está marcada muy claramente por el carácter de reciprocidad; pues los términos llamados globales son todos auto-recíprocos, si se asimilan a los términos principales los que denotan actitudes [7 y 8] y si se hace abstracción de la no-reciprocidad lógica inherente a los términos que dependen del sexo de Ego [9, 10, 11 y 12] (ver cuadro 8). Señalemos que cuando dos individuos se relacionan a la vez por un vínculo de consanguinidad y por un vínculo de afinidad, el primero predomina siempre teniendo en cuenta el grado de

●
⁸ Los candoshi consideran que los descendientes directos no son *máachiriiti*, término que connota particularmente el conjunto de parientes colaterales, incluidos los hijos de los hermanos. Así, no se puede decir que *máachiriiti* designa a los consanguíneos, si este término no engloba a los hijos de Ego. Sin embargo, en la literatura dedicada al análisis de la terminología de parentesco candoshi, se traduce siempre por «consanguíneos próximos».

Cuadro 8 – Terminología de referencia candoshi*

Consanguíneos	
Interindividual	
[1] <i>Páchiri, opáchiri</i> [6]	FF, MF
[2] <i>Kómari, ómari</i> [6]	FM, MM
[3] <i>Apaari</i> o <i>apaapa, váapari</i> [5]	F
[4] <i>Aniari</i> o <i>ataata, váanari</i> [5]	M
[5] <i>Ipaari, viipa</i> [3, 4]	S, D
[6] <i>Chillini, vachillino</i> [1, 2]	SS, DS, SD, DD
Global (<i>máchiriiti</i>)	
[7] <i>Zípari, vazípari</i> [9, 11]	B, FB, FBS, FZS, BS, MB, MBS, MZS, ZS
[8] <i>Táatari, vatáatari</i> [10, 11]	Z, FZ, FZD, FBD, BD, MZ, MZD, MBD, ZD
[9] <i>Zovalli, zovalli</i> (m) [9, 7]	ídem [7]
[10] <i>Vávavari, vayochi</i> (f) [11, 8]	ídem [7]
[11] <i>Izaari, víizari</i> (m) [9, 7]	ídem [8]
[12] <i>Pamoni, mona</i> (f) [12, 8]	ídem [8]
Aliados	
Interindividual	
[13] <i>Izalli, víizalli</i> (m) [14]	W
[14] <i>Zavalli, vazáralli</i> (f) [13]	H
[15] <i>Góosiri, óogsiri</i> [15]	WF, DH, SW (m) HF (f)
[16] <i>Komini, ómiana</i> [17]	HM, WM
[17] <i>Panoori, vanoori</i> (f) [16]	DH
Global (<i>zábarinish</i>)	
[18] <i>Zábarini, vazábarini</i> (m) [18]	WB, ZH, WBS, FZH, MZH, BDH, ZDH
[19] <i>Mashichi, máshichi</i> [19]	BW, WZ, FBW, MBW, BSW, ZSW(m) ZH, HB, FZH, MZH, BDH, ZDH (f)
[20] <i>Shimáanori, vashímanori</i> (f) [20]	HZ, BW, FBW, MBW, BSW, ZSW

* En cada línea se indican el número de identificación del término, el término en la primera y tercera persona del singular, el sexo del hablante cuando el sexo importa, el número de identificación del término recíproco, los parientes designados por el término y el sexo del hablante en el caso de que de que éste dependa del pariente mencionado.

proximidad relativa de los vínculos y de la residencia. Se puede decir que este predominio de la consanguinidad se hace más patente cuando los individuos son de sexo femenino y cuando se pasa de la referencia a la apelación.

Entre los términos de categoría interindividual, se encuentran naturalmente todas las posiciones de parientes lineales [1, 2, 3, 4, 5 y 6] así como algunos afines efectivos de Ego [13, 14, 15, 16 y 17].

La configuración aparentemente inconsecuente de estos últimos se explica fácilmente a la luz de las normas que rigen la prohibición del incesto en esta sociedad, pues la misión de los términos de parentesco es, en este marco, etiquetar las actitudes entre todos los individuos unidos por relaciones ambiguas y que suelen compartir una misma vivienda.

Veamos, pues, antes de analizar esta configuración, algunos elementos de la noción de incesto para los candoshi. El acto de cometer incesto se dice *itónaarimaama*. Este verbo significa literalmente «convertir un *máachirítiti* en un extraño» ya que es un derivado de *tónaari* (extraño) y se podría traducir por «convertir en un extraño». Pero un término más usual para hablar de los que caen en conductas incestuosas es el nombre del mono aullador, *xallichí* (*Alouatta seniculus*), primate considerado especialmente propenso a este tipo de prácticas como ya he señalado. El incesto está muy mal visto; se asocia al desorden más absoluto y se considera un atentado contra la armonía social. Está muy castigado por el derecho consuetudinario: cuatro años de ostracismo o la muerte de los culpables. Los ancianos se acuerdan con nostalgia de que los antiguos no cometían incesto; solo desde hace algunos años por la influencia nefasta de las costumbres de los mestizos, los primos se casan con sus primas. Las genealogías muestran sin embargo que las uniones ilícitas eran tan frecuentes antes como ahora, aunque afecte a una minoría de las parejas constituidas. Como en otros muchos grupos étnicos, a los candoshi les gusta acusar a las demás familias o grupos locales de conducta laxa con respecto al incesto, tema corriente en la etnografía de todos los continentes. Consideran por ejemplo que los shapra se entregan al incesto especialmente, signo inequívoco de su condición de humanidad degradada. Esta decadencia acarreará al final la sumersión de la tierra actual, como ya ocurrió en el pasado.

Los parientes vedados por las reglas que prohíben el incesto se pueden dividir en dos categorías: aquellos con los que el incesto sería del primer tipo y aquellos con los que el incesto sería del segundo tipo según el modelo propuesto por Françoise Héritier (1994). Entre los primeros figuran todos los parientes pertenecientes al *máachirítiti* de un individuo así como sus ascendientes y

descendientes directos; es decir, todos los parientes por consanguinidad, incluidos los primos paralelos y cruzados. Los parientes prohibidos por un incesto del segundo tipo, en el sentido de compartir una misma pareja sexual por dos consanguíneos del mismo sexo, son la esposa del padre y la esposa del hijo para un ego masculino. Teniendo en cuenta la práctica de la poliginia, un hombre se puede casar con dos hermanas o más, pues la poligamia con mujeres hermanas entre sí es incluso preferida y está muy extendida. También se puede casar con la madre de su esposa puesto que pertenece a la categoría de esposas posibles. Igualmente puede casarse con la viuda de su hermano, pues el levirato es recomendado y se practica con frecuencia. Parece, pues, que todas las posibilidades están permitidas. Sin embargo, está prohibido que un hombre se case con la viuda de su padre (por supuesto que no sea su madre) o con la de su hijo, incluso si estas mujeres eran, antes del matrimonio con el padre o el hijo de ego, esposas posibles. Nos encontramos pues con un incesto de segundo tipo que estigmatiza la transitividad matrimonial, por así decir, entre parientes lineales masculinos pero que favorece no obstante, con el levirato, esta transitividad entre los hermanos. En cambio por el lado de las mujeres, la transitividad entre consanguíneos no plantea problema, y más cuando ellas ni siquiera tienen que esperar la muerte de la hermana a la diferencia de la muerte del hermano en el mundo masculino: para las mujeres, vivir en poligamia significa compartir una misma pareja sexual con las hermanas y a veces con la madre de manera casi concomitante. Digo bien «casi» porque las relaciones sexuales en el marco de la poligamia están sometidas a la observancia de algunas precauciones; el marido no puede mantener contactos sexuales con dos co-esposas en el mismo día sin tomar un baño purificador⁹.

Volvamos a la terminología de los afines efectivos para ver cómo ésta puede interpretarse fácilmente a partir de la idea candoshi de incesto. En efecto, para un Ego masculino (ver fig. 9), el término *góosiri* [15] se aplica a WF y DH pero también a SW, cónyuge potencial pero formalmente prohibida tras su matrimonio con el hijo de Ego. Está asociada terminológicamente a WF y DH con los que tampoco puede casarse debido a su sexo. Por el



⁹ La prohibición del incesto, tanto del primer tipo como del segundo, no está formulada, en todo caso de manera explícita, por los candoshi en términos de circulación de sustancias, razón por la cual yo utilizo la expresión «transitividad matrimonial». Sin embargo, las sustancias no están del todo ausentes de las preocupaciones como muestra la práctica sexual en poligamia; podría ser, pues, que en ellas se base implícitamente el discurso sobre la prohibición del incesto de segundo tipo como en otras muchas culturas (Ver Hérítier, 1994).

contrario, un Ego masculino llama a la madre de su esposa, no como a la esposa de su hijo ni como a las hermanas de su esposa, sino *komini* [16], término reservado exclusivamente para esta relación. Ciertamente, si no hay cónyuge, la madre de la esposa antes del matrimonio de Ego es una *maschichi* [19], es decir posible candidata al matrimonio en el mismo grado que su hija si ésta estuviera soltera. Al mismo tiempo, no puede tener una relación y todavía menos casarse con su yerno si está casada so pena de ser acusada de adulterio. Sin embargo, deben vivir bajo el mismo techo según el principio de uxorilocalidad. Se comprende que la ambigüedad que conlleva esta relación merece la existencia de un término que codifique estrictamente una actitud. Por el contrario, para un Ego femenino, *komini* es el término englobante, aplicado a HM y a SW, y por lo tanto, del mismo sexo que Ego. Este término define la posición de tres mujeres que no serán nunca co-esposas debido a su relación con un hombre, esposo de Ego. Para una mujer, el término *góosiri* [15] está reservado al HF, lo que confirma el carácter del término que designa una prohibición de matrimonio ya observada para un Ego masculino pues una mujer no podrá nunca casarse con el padre de su esposo muerto. Por lo tanto, es totalmente lógico que no se produzca la inversión simétrica entre los puntos de vista masculino y femenino y que exista un término específico para nombrar al DH, *panoori* [17], hombre con el que puede casarse el ego femenino si no tiene a su cónyuge.

En lo que respecta a los términos clasificatorios, un cuadro de gran sencillez reagrupa a todos los parientes colaterales por un lado [7, 8, 9 y 10] y a todos los aliados de estos colaterales por el otro (divididos por el sexo y el de el hablante). En efecto, para los candoshi, todos los colaterales masculinos son

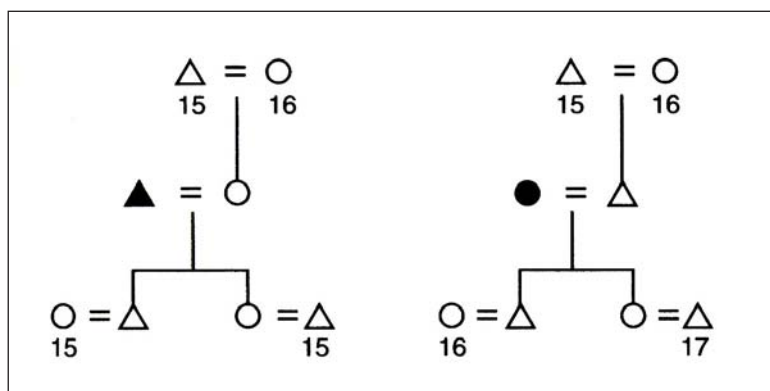


Figura 9 – Configuración de la terminología de los afines efectivos

nombrados *zovalli* [9] si es un hombre el que habla, pero emplea el término *zípari* [7] si este pariente colateral es una persona mayor, signo de respeto, independientemente del tipo de vínculo genealógico que los una (hermanos, primos cruzados y paralelos, tíos...). Esta clasificación en función de la edad con relación a Ego se mantiene para las mujeres cuando hacen referencia a sus colaterales mayores. Por esta razón se puede decir que no existe más que una sola clase: la de los consanguíneos colaterales. Esta labilidad extrema en la definición de las generaciones se confirma cuando los *candoshi* se refieren a los aliados de estos colaterales, englobados todos en la única noción de «aliados de parientes» —dividida por el sexo— [18, 19 y 20].

La terminología de apelación confirma las características vistas en el análisis del vocabulario de referencia, puesto que la distancia entre las dos series terminológicas es mínima y es corriente en ciertos casos el uso de los nombres personales, dejando así a un lado las relaciones de parentesco subyacentes. Notar nada más que cuando se llama a los padres o a los abuelos, los términos de apelación son una versión abreviada de los términos de referencia como [1] *pachi*, [2] *koma*, [3] *apáa* et [4] *atáa*. Para los niños [5], se emplea el apelativo *mzia* o *mziiko* y cuando se convierten en muchachos, las mujeres los llaman *achá*, o sencillamente por su nombre propio, como todos los demás. Las muchachas, cuando no son llamadas por su nombre como ocurre con sus hermanos, son llamadas *apchi* por sus padres, término igualmente utilizado por sus hermanos y, llegado el momento, por su marido. Hay que decir que este término procede de la palabra *ápchirich* que significa «vulva». Los abuelos llaman a sus nietos por el término de referencia ([6] *chilliní*) o por el nombre propio. Los hombres *candoshi* llaman *zovalli* o *zova* a todos los colaterales masculinos [9] y *izaari* o *za* a todos los colaterales femeninos [11]; estos términos, utilizados como vocativos, sirven también para llamar a todos los hombres y mujeres conocidos o totalmente desconocidos, expresión clásica que utiliza la metáfora de la consanguinidad como signo de benevolencia. Lo mismo ocurre con los términos *iichi* y *táatá*, vocativos de [7] *zípari* y [8] *táatari*, reservados para los parientes de más edad, pero también para todos los hombres y mujeres de edad avanzada. Igual que los hombres, las mujeres llaman a sus «hermanos» y a todos los demás hombres con el mismo término: [10] *váava* o *váavari*. Pero a diferencia de éstos, ellas llaman a su hermana o a otra mujer por su nombre, de manera, por tanto, menos formal. Es igual de corriente, entre mujeres, emplear el término *apchi* cuando tienen una edad parecida. De la misma manera, el esposo llama a su mujer por su nombre propio o por el término *apchi*, a veces, por el término de referencia *izalli*,

aunque lo más frecuente es que evite toda apelación. La esposa, discreción obliga, no puede llamar a su marido, sencillamente porque no existe ningún vocativo para ello; en este caso se emplea una simple onomatopeya como *aahha! tsiia!* para llamar la atención del marido. Aunque esta manera de dirigirse al cónyuge es totalmente estereotipada, los hombres candoshi creen sin embargo que su mujer no les llama por su nombre por timidez o respeto.

En lo que respecta a los términos interindividuales de los parientes por alianza [15, 16 y 17], se emplean a veces los nombres propios, pero si hay diferencia de edad se exige una apelación más respetuosa como *ichii* o *táata*. Excepto el caso en el que se utiliza el nombre en la relación anodina entre mujeres afines ([20] *shimáanori*), siempre son los términos de apelación los empleados en las relaciones con los aliados y nunca el patronímico. Los términos de esta último grupo poseen vocativos que implican un cierto formalismo en el comportamiento: *koniata* —que procede del español *cuñado/cuñada*— entre los aliados de distinto sexo ([19] *mashichi*), y *sirikama* entre los aliados masculinos ([18] *zábarini*). Aunque la relación entre aliados posee un carácter global, la relación particular entre dos aliados que han intercambiado a sus hermanas se hace patente por términos vocativos que tienden a reforzar la camaradería, como *zaba* (derivado de *zabarini*), *masha* (derivado del quechua; ver Park *et al.*, 1976), *siiro* o *tsoro* (derivados de *sirikama* y muy próximo a *saeru* en achuar, *saig* en aguaruna y *sai* en shuar). Estos términos se utilizan también para llamar a los no-parientes en señal de confianza o para referirse a extranjeros enemigos, siendo el cuñado la metáfora paradigmática de la ambigüedad de la afinidad y, por extensión, de las relaciones humanas fuera de la sección parental: entre la connivencia y la desconfianza, única relación de complicidad más allá de la consanguinidad y por lo tanto de verdadera sociabilidad, los cuñados constituyen también la primera causa de contrariedades entre las familias.

El sistema de los términos de parentesco candoshi cuenta además con otros elementos lingüísticos que permiten identificar más concretamente la posición de los individuos, o precisar ciertas situaciones. Se emplean sobre todo para «consanguinizar» dentro del grupo local ciertas relaciones que no denotan afinidad efectiva. El sufijo *-makori*, por ejemplo, se añade a los términos descriptivos o clasificatorios consanguíneos y se aplica para describir las relaciones investidas de consanguinidad por efecto de un matrimonio pero que no lo son realmente. Cuando el matrimonio termina como consecuencia de un divorcio o por la muerte de uno de los cónyuges, se cambia el sufijo

-*makori* por el sufijo -*moni* que significa justamente que la relación ya no está en vigor. Así, un hombre llama *zovallimakori* al hermanastro, hijo del nuevo marido de su madre. Cuando más tarde, ésta se divorcia y los hermanastros forman cada uno por su lado, familias diferentes, el hombre llama *zovallimoni* a este hermanastro (que ya no lo es de hecho). Por otra parte, el sufijo -*moni* connota la idea de una relación marcada por el incesto; por este motivo, se aplica también a los parientes consanguíneos lejanos, llamados *komidzi*. En un uso estrictamente vocativo, el sufijo -*o* sirve para llamar a alguien en voz alta, como la madre por ejemplo: ¡*atáao!* Existen también otros dos sufijos asociados a los términos de parentesco, el sufijo -*ini* que se añade cuando el pariente mencionado ha muerto o desaparecido, como hemos visto en el capítulo 2, y el sufijo -*chichi* para marcar la afectividad. Además de los términos de parentesco, se emplean vocativos asociados a las relaciones de amistad ceremonial, tales como *amikori* o *kompa* (del español *compadre*), a la homonimia (*apoochi*), a la edad (*váchina* para un primogénito, *illora* para un benjamín y *kallo* para un niño) y por último a la condición social del mencionado, como *koraaka* para el Gran Hombre.

4. De una alianza predadora

El carácter global de algunos términos de parentesco es coherente con una concepción también global de la alianza. En efecto, la alianza se concibe siempre como redoblada sincrónicamente: se orienta, para los hombres, hacia las hermanas de *zábarini* [18], es decir, hacia las mujeres de la categoría *maschichi* [19]. Así, volviendo a la terminología pero activada por la dinámica de la alianza, tenemos desde el punto de vista masculino un conjunto de hermanos *zovalli* [9] que se casa con un conjunto de hermanas *maschichi*. Este conjunto de hermanas es entregado por los hermanos a cambio de las hermanas de los primeros, siendo éstas *izalli* [13] para aquéllos. Desde el punto de vista femenino, el conjunto de hermanas, *pamoni* [12], es entregado por los hermanos *váavari* [10] a los cuñados *maschichi*, a cambio de las hermanas de éstos, conjunto al que las primeras llaman *shimdanori* [20]. Pero en la práctica, esta concepción global de la alianza está constituida por la suma de varias alianzas interindividuales establecidas entre dos cuñados que han intercambiado a sus hermanas o eventualmente a sus hijas o sobrinas. Todo eso puede explicar la presencia de categorías como *zípari* [7] y *táatari* [8] (de connotación colateral G1, G2) yuxtapuestas a las categorías *zovalli* [9] y *izaari* [11], como medio por el que se da un espesor genealógico mínimo

pero que permite determinar unas unidades exógamas, sin por eso recurrir a la filiación u otras categorías de descendencia. En efecto, las genealogías son poco profundas tanto en verticalidad como en lateralidad —es muy poco frecuente que un adulto se acuerde del nombre de sus bisabuelos por ejemplo, y los vínculos genealógicos con los primos de segundo grado suelen ser relegados—. Esta reclasificación genealógica en función de la edad relativa, característica de la terminología candoshi, provoca a la vez —como ha señalado Anne Christine Taylor (1998)— una «desgenealogización» y una singularización extrema de las tablas clasificatorias. Estos mecanismos explican la fuerte amnesia genealógica, que permite a los grupos redefinir continuamente sus límites exogámicos.

El intercambio de «hermanas» es simultáneo generalmente, lo que implica una cierta prescripción del cónyuge (uno se casa con la hermana del marido de la hermana, ZHZ) sobre todo teniendo en cuenta la dinámica global del ciclo matrimonial. Un fratría da una mujer y recibe otra y solo entonces puede dar otra mujer. Dos fratrías en relación entran así en ciclos de intercambios iterativos sincopados que se prolongan en el tiempo, siempre en busca de una paridad. Cuando no se puede alcanzar la sincronía, ocurre que se cede, como en una especie de crédito, a dos o tres mujeres que serán devueltas más tarde por el grupo receptor. Se comprende que el tiempo desempeña un papel importante en la alianza candoshi, factor que obliga a las fratrías a mantener y renovar los vínculos de coordinación que promueven el buen entendimiento, con miras a no perturbar la dinámica de encadenamiento. A medida que se van tejiendo las alianzas entre los dos grupos y que la generación de descendientes creada por la asociación de dos fratrías va siendo más numerosa, se va reforzando la solidaridad entre ellas, hasta entonces enemigas potenciales. No hay que olvidar que los hijos nacidos de esta asociación no son ya afines *zábarinish*, sino consanguíneos *máchirtiti*. En estas condiciones, las tensiones procedentes de la relación (siempre conflictiva) entre dos cuñados van siendo cada vez menos frecuentes. Además, son acalladas de inmediato por la presión que ejercen los hermanos, que no quieren ver comprometida su propia relación con su cuñado o incluso con la esposa o el esposo. En resumen, cuando las alianzas son múltiples y la descendencia es numerosa, hay demasiado en juego para que las diferencias particulares den al traste con un equilibrio que afecta a muchas familias.

Esta solidaridad creciente entre las fratrías se refuerza con las prácticas residenciales. La primera residencia de la nueva pareja es normalmente la casa de los padres de la esposa, es decir uxorilocal, como antes mencionaba.

Se cree que los hombres se adaptan más fácilmente que las mujeres a la vida entre los aliados, sobre todo porque pueden defenderse. En cambio, la recién casada puede ser maltratada por su marido y, lejos de la protección de su familia y de los lazos afectivos con sus padres, puede entristecer. Pero esta clara preferencia por la uxorilocalidad está sometida también a una lógica de equilibrio entre las familias. Así, un padre o un hermano no puede exigir que una hija o una hermana se quede en su casa si él no respetó a su vez la uxorilocalidad después de su propio maridaje. Ocurre, por ejemplo, que un hombre que tiene ya una gran familia polígama y se casa con una joven no puede mudarse por satisfacer la demanda de uxorilocalidad; en el momento en que entregue a su hija en intercambio, su cuñado rechazará, él también, mudarse de casa. En esta situación, es fácil imaginar que la residencia es un tema polémico, sobre todo porque a los hombres les gusta volver de visita a casa de sus consanguíneos lo más a menudo posible y estas ausencias con frecuencia superan ampliamente los límites autorizados por el padre de la esposa. Pues, durante el período de uxorilocalidad, se supone que el yerno tiene que ayudar a su suegro en todas las tareas domésticas. Tiene que traer caza si quiere que las relaciones con el padre de su esposa sean armoniosas y obtener así lo más pronto posible la autorización de marcharse con su compañera. Cuando la pareja tiene dos o tres niños, su autonomía es más importante y la nueva familia tiene que pensar ya en construir su propia casa. De hecho, hablar solamente de uxorilocalidad equivale a ignorar la gran movilidad de las parejas con pocos hijos o sin ellos, movilidad a la que las familias están muy apegadas durante toda su vida, aunque las cargas familiares les impidan a menudo visitar a sus parientes tanto como desean.

La lógica del intercambio reiterado entre dos fratrías significa un vaivén de parejas entre los dos grupos locales unidos por múltiples vínculos de alianza. Esta oscilación produce al final la fusión en un nuevo grupo local de hermanos y cuñados, hermanos ellos también. En efecto, a medida que la generación de los mayores va desapareciendo y que la prole se extiende, está en la lógica del sistema que las unidades locales se recompongan sobre la base de la unión de las dos fratrías, cuyos descendientes estarán unidos por vínculos de consanguinidad, formando así esta generación un nuevo grupo exogámico *máachiríti*. Nunca se encuentran dos casas vecinas que no tengan una relación estrecha de parentesco o de alianza. La disposición de las casas en el seno de los grupos locales es como un mapa que representa con fidelidad el entramado de las relaciones de parentesco subyacentes. Así, dos grandes casas vecinas serán sin duda las de dos hermanos o cuñados que han intercambiado

las hermanas. A veces se encuentran viviendas de tamaño modesto cerca de una de estas grandes casas, que corresponden a la residencia de un yerno que practica la uxorilocalidad con su recién y reducida familia.

Las posibilidades de intercambio entre dos fratrías están, no obstante, limitadas al número de individuos que pertenecen a la misma generación. Señalemos que los intercambios entre dos grupos pueden ser numerosos, pero nunca infinitos y que, por consiguiente, el sistema genera un fenómeno crítico provocado por la saturación de las posibilidades de permuta, fenómeno evidentemente importante y que querría analizar ahora. Cuando las posibilidades de tomar esposa en el marco de la alianza de dos familias se reducen, los hombres deseosos de casarse por primera vez o de buscarse una nueva esposa, pueden, o bien emprender una nueva dinámica de intercambio con otro grupo, o tratar de capturar mujeres en grupos extraños. Lo primero es muy difícil porque exige entablar relaciones con desconocidos y pasar por un largo período de desconfianza, tanto menos soportable por cuanto, uxorilocalidad obliga, será necesario trasladarse a vivir entre enemigos potenciales. Así pues, es más natural practicar una política de hechos consumados y emprender una expedición guerrera o participar en ella, cuyo botín será eventualmente las mujeres del enemigo y en otro tiempo una cabeza reducida¹⁰.

La relación entre la guerra y la captura de mujeres como esposas, así como otros dispositivos de la «sociología predadora» fueron ya constatadas a principios de siglo por un misionero que visitó a los shapra con la crudeza y desprecio que caracterizan a menudo estas descripciones:

«Los Chapras, como casi todos los salvajes, son polígamos y adquieren a las mujeres por conquista, en acción de guerra, en sus frecuentes carreras; o por permuta, dando sus hijas o hermanas a cambio de otras mujeres. Las mujeres no se pertenecen, siendo de exclusiva propiedad de los padres o hermanos y, a falta de éstos, de los tíos, primos u otros parientes varones. Muchas de las guerras que emprenden contra sus vecinos tienen el objeto de adquirir mujeres, que van escaseando entre ellos porque aún conservan la bárbara costumbre de asesinar a las niñas, aunque sean sus hijas, bajo el pretexto de que sólo sirven para hacer masato y no para la guerra» (Martínez, 1909: 128).

¹⁰ Hay que decir además que el principio de una nueva dinámica de intercambio de mujeres entre dos familias está marcado a veces precisamente por las conversaciones que, si el clima político lo permite y si la escalada bélica no toma el sitio de la palabra, pueden tener lugar entre estos dos grupos para resolver el contencioso provocado por el rapto de una mujer.

El rapto de mujeres es una institución bien instaurada entre los candoshi y una forma relativamente frecuente de adquirir una esposa, aunque actualmente predomina el rapto «consentido» al margen de acciones violentas. En todos los grupos locales, se encuentra siempre al menos a una mujer robada por la familia de su actual esposo. Por otra parte, el estudio de las genealogías muestra que esta costumbre era mucho más corriente en el pasado. Prueba evidente de esto es el mestizaje muy visible de la población. Al preguntar por los rasgos físicos poco amerindios de ciertas familias, siempre me respondían con una historia del rapto de una blanca situándolo generalmente a principios de siglo, época del caucho. No obstante, la mayoría de mujeres son raptadas entre grupos candoshi lejanos o pertenecientes a otra etnia jíbaro; incluso existe una cierta preferencia por éstas¹¹. El bilingüismo, muy importante en ciertas regiones del país jíbaro, es en parte consecuencia de esta práctica: los niños aprenden la lengua local pero también la de la madre. En algunos casos, este fenómeno no ocurre porque en el momento del rapto, la esposa era todavía una jovencita que apenas hablaba su lengua materna. En el marco de una incursión guerrera, ocurre que se quedan con las hijas pequeñas de las víctimas para socializarlas en el seno de la familia del agresor. Éstas serán esposas posibles cuando lleguen a la adolescencia. La ventaja de capturar a las niñas reside en el hecho de que serán educadas correctamente según la costumbre y al final serán mejores esposas. Las mujeres robadas tienen otra ventaja que las mujeres intercambiadas nunca podrán tener: pueden ser a la vez esposas de un hombre y de los *zábarinish* de éste cuando él muera. Así cubren los vacíos que las estrategias de alianza no suplen, pues esta flexibilidad permitida por la falta de vínculos de consanguinidad es efectivamente explotada por el sistema de intercambio matrimonial. En resumen, las mujeres capturadas representan el parangón de la afinidad ideal, esa afinidad sin afines que dinamiza toda la sociología, y sus capacidades reproductivas constituyen la realización práctica de la ideología predadora.

Para participar en una expedición guerrera y tomar así una mujer de los enemigos, hay que tener, además del valor y la decisión necesarios para llevar a buen fin la operación, muchos vínculos de parentesco que permitan reunir

●
¹¹ Parece que esta preferencia por las mujeres de etnias vecinas no es específica de los candoshi y que las otras etnias jíbaro manifiestan también una fuerte atracción por sus vecinas. Las mujeres candoshi, en particular, parecen inspirar una fascinación especial. Ver por ejemplo los cantos de los jíbaro de Corrientes, grupo situado en la frontera oriental del territorio candoshi, clamando de ganas de tener una mujer candoshi (Seymour-Smith, 1988: 220).

un grupo suficiente de guerreros para emprender la acción, y después disuadir la replica del enemigo. Los candoshi hablan a menudo de su capacidad para movilizar efectivos humanos para hacer frente a una agresión: «Somos cuarenta, mientras que los otros apenas son una decena». Cuanto más grande y cohesionado sea el grupo de hermanos, cuñados y otros parientes movilizables en caso de conflicto, más confianza tendrán los interesados en su capacidad ofensiva y defensiva cuando haya que afrontar las represalias. En este contexto, la categoría *máachiriiti* se redefine para oponerse a la categoría *tonari* (que significa «extranjero» como sinónimo de «enemigo» y que designa a todos los individuos que no tienen una relación de consanguinidad con Ego). Con estos dos términos, los candoshi destacan la distinción entre consanguinidad y afinidad y proponen una tercera categoría, *komidzi*, para nombrar a los parientes lejanos, especialmente del sexo opuesto, con los cuales el matrimonio no está prohibido sino tolerado, aunque muy mal visto.

Por otra parte, la oposición entre *zábarinish* y *tonari* expresa muy claramente la distinción entre la afinidad efectiva (o real) y la afinidad potencial que existe en otros muchos sistemas terminológicos amazónicos¹². *Zábarinish* representa el grupo de afines potenciales transformado en afines reales por un matrimonio. Desde este punto de vista global, los *zábarinish* son también *tonari*, pero, en la práctica, prevalece el primer término para referirse a un grupo de aliados. Se pasa así de una oposición *máachiriiti-zábarinish* de tipo diametral a una oposición *máachiriiti-tonari* de tipo concéntrico, pues el tercer término de este grupo, *komidzi*, tiene por misión impulsar una dinámica centrípeta.

En resumen, podemos decir que las relaciones sociales entre los candoshi se basan en una ideología predadora que considera la captura de las personas, de las sustancias y de las identidades del «otro» una condición para la reproducción del grupo local. El tropismo de la afinidad ideal, esencia social de la predación, genera por reflujo el intercambio de mujeres entre fratrías; el intercambio de mujeres a corto plazo permite sobre todo obtener aliados que servirán para adquirir mujeres a más largo plazo. Esta dinámica se expresa por la noción *ístámaama* que significa ayudarse mutuamente para enfrentar la guerra en mejores condiciones, es decir sumando aliados. Este intercambio



¹² Esta distinción analítica ha sido sugerida por E. Viveiros de Castro & C. Fausto (1993: 145) para dar una idea de la complejidad de la noción de afinidad en la Amazonía. En realidad forma parte de una tríada categórica formada por la afinidad virtual (los primos cruzados, por ejemplo), la afinidad efectiva o real (los cuñados) y la afinidad potencial o «sociopolítica» (los cognados lejanos, los no-parientes), tríada que se revela muy útil para transcribir los matices del léxico candoshi de la afinidad.

de mujeres promueve la solidaridad entre fratrías, reforzada por los vínculos de solidaridad vecinal —la formación de grupos locales es el resultado de estos trueques matrimoniales— y por la consanguinización producida por la generación nacida de estas alianzas. El *sumum* de las capacidades predadoras de estos grupos de afines efectivos coincide, por definición, con la saturación de las posibilidades de intercambio de mujeres debida al agotamiento de efectivos. En pocas palabras, si el ideal de la predación acarrea el intercambio de mujeres, la dinámica inherente al ciclo de intercambio crea un dispositivo que empuja a estos aliados a emprender juntos la búsqueda de estas personas, identidades y sustancias más allá de los límites impuestos por la afinidad efectiva que los une.

Tener en cuenta este fenómeno crítico permite, sobre la base del caso candoshi, proponer un modelo de la determinación de la consanguinidad por la afinidad efectiva, de ésta por la afinidad potencial y de ésta última por la afinidad ideal que se puede representar así (fig. 10)

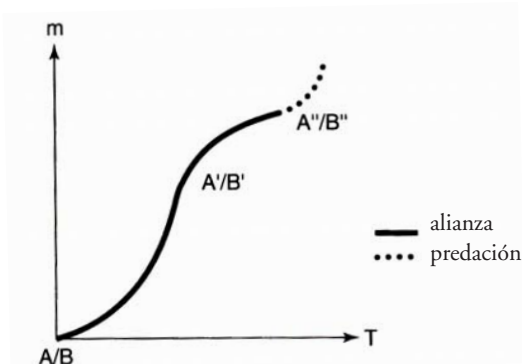


Figura 10 – La dinámica de la alianza y de la predación

El eje vertical m representa la suma de los matrimonios efectivamente contraídos entre dos fratrías (A y B), mientras que el eje horizontal representa el factor tiempo T. Tres estados fundamentales son importantes en el desarrollo de esta dinámica: el primero A/B en el que los dos grupos de hermanos conservan una consanguinidad real puesto que no se ha concluido ninguna alianza y que, por consiguiente, la relación entre los dos grupos está marcada sólo por la afinidad potencial. Cuando interviene el tiempo y se desarrolla el ciclo de intercambio de hermanas entre los dos grupos, o sea, el estado A'/B', la afinidad potencial por supuesto pasa a ser real y es la consanguinidad la que, afectada por las alianzas, pasa a ser potencial. El tercer estado A''/B'' representa el momento en el que se han realizado todas las posibilidades de intercambio; con abundancia

de efectivos, el grupo de aliados A/B se encuentra entonces impulsado, por la lógica de la dinámica, hacia la afinidad ideal (que significa al mismo tiempo un repliegue hacia la consanguinidad ideal) en forma de mujeres raptadas. Por otra parte, los hijos procedentes de esta alianza entre las fratrías A y B son naturalmente consanguíneos efectivos, actualización de la consanguinidad potencial de sus progenitores. A la edad de casarse, estos hijos se encuentran en la necesidad de emprender un nuevo ciclo de alianzas matrimoniales con otra fratría y de constituir al final un nuevo grupo local como hicieron A y B una generación antes.

No es extraño que, en el plano político, los grupos compuestos por la coalición de hermanos y cuñados, aliados para ejercer la predación, estén dirigidos por grandes hombres, normalmente dos, llamados *pachabani*, es decir, el «matador» o si se quiere, el «predador». Esta diarquía de jefes de guerra, compuesta por los hermanos mayores polígamos de cada uno de las dos familias aliadas, llaman *noa sodadori* a sus hermanos y cuñados, expresión derivada del término español *soldado* y que puede traducirse por «mis soldados». Estos jefes no se comportan solamente como líderes en función del puesto que ocupan en su grupo local, sino que conducen además a rebasar los límites de la afinidad real que une a todos los que se encuentran bajo su influencia, impulsados por esta tensión hacia el objetivo de la predación que impregna lo social.

5. Las cantidades de la predación

El modelo que hemos forjado para explicar los fundamentos de la lógica social de la predación entre los candoshi no es solo una construcción intelectual procedente de la filosofía social indígena, sino que tiene una traducción empírica en el ejercicio concreto del parentesco. A partir del momento en que esta lógica se construye considerando las prioridades que los propios indígenas expresan, la distancia entre normas y práctica evidentemente debe desaparecer. En efecto, si se toma en serio lo que dicen los informadores, se entiende que el parentesco tal y como se vive, es susceptible de hacer sistema. El resultado no es desde luego un sistema de parentesco en el sentido clásico del término, sino un sistema de valores, estrechamente ligado a otros aspectos de la cultura, que define un contexto en el cual se moldean las intenciones de los individuos y, por lo tanto, sus relaciones sociales y parentales. Así las prácticas se corresponden con lo que indica la terminología, las reglas de alianza, las actitudes y el discurso sobre el parentesco. Tener en cuenta este aspecto práctico es posible hoy gracias a las posibilidades que ofrecen los medios

informáticos para tratar corpus considerables de datos. Estos instrumentos permiten abordar con más detalle las relaciones entre los aspectos teóricos del parentesco y su funcionamiento real así como sus limitaciones en términos espacio-temporales.

Durante los meses de julio y agosto de 1993, emprendí un censo demográfico y genealógico de la totalidad de la población candoshi. El trabajo consistía en ir a cada una de las viviendas del territorio para registrar el nombre, el sexo, la edad y el nombre de los padres de cada uno de los habitantes; un periplo de dos meses, sin pasar nunca dos noches seguidas en el mismo lugar y en el curso del cual fueron necesarios miles de litros de gasolina para alimentar el motor de la embarcación. Este primer censo excluía a los grupos locales situados en los ríos Nucuray, Menchari, Huasaga y Copalyaco, que pueden significar casi la mitad de la población candoshi, porque no se auto-identifican globalmente como candoshi. Muchos de sus miembros, sobre todo los de más edad hablan el candoshi; pero esta lengua convive con un dialecto quechua y muchos miembros de estas comunidades se reconocen como quechua.

Un año después (julio y agosto de 1994), volví a hacer el mismo viaje pasando por casi todas las comunidades que había visitado el año anterior. Mi objetivo era hacer un repertorio de todos los nacimientos, fallecimientos, migraciones y de manera general, todos los cambios ocurridos durante el año transcurrido. Esta profundidad diacrónica permite aplicar ciertos cálculos demográficos a la dinámica de la población y, eventualmente, de llevar a cabo proyecciones. Gracias al tratamiento informático de todos estos datos, pude profundizar en las genealogías sobre el terreno durante los meses de julio, agosto y septiembre de 1995.

Empezaré por presentar algunos elementos de la estructura demográfica. Esta perspectiva de conjunto permitirá poner en relación los datos genealógicos y los demográficos, y profundizar así en los aspectos espaciales y temporales del parentesco. A continuación abordaré el funcionamiento real del sistema matrimonial para mostrar la adecuación de los hechos empíricos al modelo desarrollado anteriormente. Más concretamente, me esforzaré en demostrar la débil endogamia, la importancia de los redoblamientos de alianza entre dos grupos de consanguíneos y la dinámica sincopada de esta duplicación que trata de agotar todas las posibilidades de intercambio entre estos dos grupos y que desemboca en el fenómeno crítico de la saturación. Finalmente, a partir de algunos casos empíricos, mostraré cómo la constitución de los grupos locales refleja la lógica social de estos grupos de afines solidarizados por el redoblamiento.

El censo demográfico¹³ de 1993 concierne 19 grupos locales, es decir a 1 447 individuos que viven en 192 casas dispersas en un territorio de unos 10 000 km². La densidad general de población es muy baja, del orden de 0,14 hab./km², comparable a la estimación avanzada por Descola (1986: 47) para los achuar (0,17 hab./km²) y mucho más baja que la de los shuar (0,46 hab./km²) según Harner (1973: 77). El índice de densidad de los candoshi está más próximo al de muchas sociedades de cazadores-recolectores que al de las poblaciones de agricultores de roza tropicales. Hay que señalar no obstante que la estimación puede ser corregida al alza, ya que los candoshi consideran que ciertas partes de su territorio no son propias para el hábitat, sobre todo las zonas inundables y aquellas en las que predominan los *aguajales*. La envergadura de cada grupo local (cuadro 9) es muy variable, desde 3 casas y 19 individuos hasta 25 casas y 223 individuos, siendo la media general de

Cuadro 9 – Características demográficas de los grupos locales

Grupo local	individuos	Casas	Media individuos-casa	% edad 0-19	% edad 20-49	% edad <50
BAR	111	13	8,5	66,6	27,1	6,3
BEL	109	12	9,0	60,6	34,9	4,5
CEN	18	3	6,0	66,7	33,3	0,0
CHA	80	12	6,7	63,7	33,7	2,6
CHI	223	25	8,9	69,9	27,8	2,3
CHM	24	4	6,0	58,3	29,2	12,5
HIF	19	3	6,3	47,4	47,4	5,2
HOR	50	9	5,6	70,0	20,0	10,0
HUA	126	16	7,7	67,5	28,6	3,9
LIM	60	9	6,7	66,7	26,7	6,6
MAM	81	11	7,4	69,1	28,4	2,5
MSB	41	4	10,2	65,8	29,3	4,9
MUK	54	10	5,4	55,6	38,9	5,5
NUE	42	7	6,0	69,0	26,2	4,8
PIJ	98	16	6,1	67,3	31,6	1,1
RAM	52	4	13,0	61,5	34,6	3,9
REQ	103	15	6,9	67,0	28,1	4,9
UCA	59	8	6,6	71,2	23,7	5,1
YAR	97	11	8,8	77,3	19,6	3,1

individuos por casa de 7,5. La edad media de la población es de 16,7 años. El 55,3 % de la población está constituido por individuos de menos de 15 años y el 66,8 % tiene menos de 20 años, mientras que solamente el 5,8 % de la población ha superado los 45 años y el 1,1 %, los 60 años.

La pirámide de edades y sexos (fig. 11) ilustra la situación de una población muy joven y su forma nos indica la existencia de valores muy elevados de natalidad y de mortalidad. De un total de 192 unidades familiares, 11 familias (5,7 %) no tienen como cabeza a un hombre con su esposa; la muerte del cabeza de familia o el divorcio de la pareja son las causas de que en estas unidades la autoridad recaiga en una mujer, la madre, o en el hermano mayor. El 82,3 % de las unidades domésticas presentan la forma de familia nuclear, es decir, una pareja con sus hijos. El resto de los hogares, 34 (17,7 %), están habitados por dos parejas o más y/o tres generaciones o más. La edad media de los jefes de la casa es muy elevada (38,4 años) en relación con la edad media general. En lo que respecta a la poligamia, caracteriza a 13 unidades familiares, es decir el 6,7 % del total de familias.

El celibato femenino es casi inexistente pues en el conjunto de mujeres de más de 13 años, 75 % están ya casadas (84 % para las de más de 15 años). El celibato definitivo se puede fijar a los 30 años, pues 98,2 % de mujeres de esta edad ya están casadas. Esto significa que si una mujer está todavía soltera a los

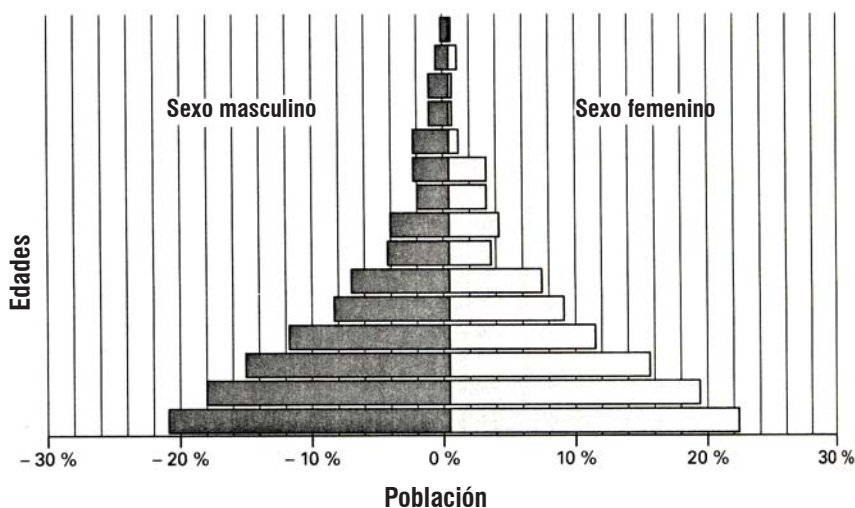


Figura 11 – Pirámide de las edades* y los sexos
*edades en franjas de 5 años

30 años, es muy probable que siga así. El divorcio es prácticamente inexistente pues solamente registré 6 casos (de los que 2 eran de una misma persona) de hombres casados que habían abandonado a una mujer y a sus hijos para formar una nueva unidad familiar. Había 33 matrimonios infecundos, lo que representa el 12,2 % del total de los matrimonios.

Durante el año 1993 hubo un total de 67 nacimientos, con una *sex ratio* del 71,8 % de varones (28 nacimientos masculinos y 37 femeninos). El índice de natalidad, es decir la relación de los nacimientos con respecto a la población total, es de 46,7 ‰ en el mundo. El índice de natalidad por Estado más elevado es de 53 ‰ (Yemen) y el más bajo, de 10 ‰ (Italia). El índice de los candoshi se aproxima por consiguiente a los índices de natalidad más elevados. En los shipibo (Hern, 1994), el índice de natalidad es un poco más alto: 62,7 ‰ en 1984 (es probable que este índice haya bajado durante estos últimos años y se encuentre ahora próximo al de los candoshi; ver cuadro 10).

Cuadro 10 – Natalidad y fecundidad en dos poblaciones amazónicas

	Índices de natalidad	Índice general de fecundidad	Ratio mujeres-hijos	Índice global de fecundidad	Índice bruto de reproducción
Candoshi	46,7 %	22,9 %	0,956	6,67	3,7
Shipibo	62,7 %	27,8 %	0,932	8,46	4,4

El índice general de fecundidad es de 22,9 % (relación del número de nacimientos con el de las mujeres en edad fecunda) mientras que entre los shipibo, es de 27,8 %. El índice sintético de fecundidad, o índice global de fecundidad, es el número medio de hijos que tendría una mujer si tuviera en todas las edades el comportamiento de fecundidad observado en un momento dado (análisis transversal) entre las mujeres en edad de procrear. En el caso de los candoshi, este índice es de 6,67 hijos, cifra bastante elevada y característica de las sociedades que todavía están lejos de la transición demográfica. El índice bruto de reproducción indica el número medio de hijas que, sin considerar la mortalidad, podrían reemplazar a sus madres en el supuesto de que los índices específicos de fecundidad del momento se mantuvieran definitivamente. Se trata de un cálculo del número de hijos que puede tener una mujer a lo largo de su vida reproductiva. Si el índice bruto de reproducción es igual a 1, la población femenina es susceptible de ser reemplazada por su prole femenina

de efectivo igual. Entre los candoshi, el índice bruto de reproducción es de 3,7, muy superior por lo tanto al índice requerido, incluso teniendo en cuenta los elevados índices de mortalidad infantil y juvenil. La edad media de las mujeres primíparas es de 17 años y más de la mitad de las madres tienen su primer hijo antes de cumplir los 18 años.

El censo de 1994 da una población de 1 330 individuos, inferior a los 1 447 contabilizados en 1993, porque sólo pude sondear en 16 grupos locales de los 19 censados el año anterior. Debido a problemas logísticos, los grupos LIM, MAM y MUK no fueron visitados en el censo de 1994. Aquel año hubo 78 nacimientos (38 muchachos y 40 muchachas con una relación de masculinidad de 95 %) y 13 muertes (de las cuales 5 de niños menores de 5 años, 3 mujeres y 2 hombres). Para el año 1994, el índice de mortalidad (proporción de los fallecimientos con respecto a la población total) es de 9,8 ‰ y el índice de mortalidad infantil (proporción de los fallecimientos entre 0 y 4 años con respecto a la población total desde 0-4 años), de 18 ‰.

La inversión de la relación de masculinidad a expensas de las niñas pequeñas (cuadro 11), muy clara para el año 1994, hace pensar en un infanticidio selectivo femenino, aunque la escasez de datos no permita establecer conclusiones definitivas cuanto a su magnitud. Hay que señalar que el infanticidio toma aquí, como en otros casos registrados por la etnografía, más bien la forma de un «dejar morir» por falta de cuidados cuando aparece la enfermedad. El infanticidio es una práctica muy corriente en todas las sociedades preindustriales antes de adoptar sistemas de interrupción del embarazo seguros. De una forma o de otra, cuando se opera una selección del género de los infantes se tiende en muchos casos a favorecer la masculinidad, a veces incluso a gran escala, como en la China donde las políticas públicas severas de control demográfico inducen a las familias a elegir el sexo que más les conviene para el único hijo que pueden legalmente procrear. En este sentido el caso candoshi no es demasiado particular. Si embargo, lo que puede ser más excepcional son las razones que se presentan para justificar una disminución de la proporción femenina de la población ya sea mediante infanticidio o interrupción del embarazo. Los candoshi afirman preferir tener hijos a hijas. Oír los argumentos que justifican esta preferencia por los muchachos es como escuchar los fundamentos de la sociología de la predación que he presentado en a lo largo de este capítulo, empezando por la afirmación de una necesidad de futuros guerreros. En pocas palabras, si es seguro que se ejerce el infanticidio selectivo femenino, al menos hasta el presente etnográfico, este debe ser concebido como un efecto del modo de relación predatorio de consecuencias muy importantes sobre la estructura

Cuadro 11 – Proporción de masculinidad infantil

Año 1993				
Edad	sexo masculino	sexo femenino	Total	Proporción de masculinidad
0	28	39	67	71,8 %
1	28	23	51	121,7 %
2	32	27	59	118,5 %
3	26	35	61	74,3 %

Año 1994				
Edad	sexo masculino	sexo femenino	total	Proporción de masculinidad
0	38	40	78	95 %
1	25	32	55	78,1 %
2	20	23	43	86,9 %
3	29	23	52	126,1 %

Total años 1993-1994				
Edad	sexo masculino	sexo femenino	total	Proporción de masculinidad
0	66	79	145	83,5 %
1	53	55	108	96,4 %
2	52	50	102	104 %
3	55	48	113	94,8 %

de la población. Este hecho demuestra que este modo, más que una ideología como a veces se puede interpretar, es sobretudo una práctica de efectos muy concretos.

Dejemos un momento la demografía para abordar los datos genealógicos. El corpus en el que se basa nuestro análisis del parentesco consta de 1 840 individuos (vivos o muertos, de los que 938 son mujeres y 902 hombres) y 449 matrimonios, llevados a cabo entre 415 mujeres y 368 hombres (382 mujeres casadas una vez, 32 mujeres casadas 2 veces, 1 mujer casada tres veces;

302 hombres casados una vez, 52 hombres casados dos veces, 13 hombres casados tres veces y 1 hombre casado cuatro veces). Como la profundidad de este corpus genealógico se remonta en algunos casos a seis generaciones, supera con mucho la memoria de un *candoshi* adulto. De un total de 783 personas casadas, fueron censadas 633 de las que se conoce al menos una madre o padre, 471 al menos un abuelo, 270 al menos un bisabuelo y 62 al menos un tatarabuelo.

Esta profundidad pone de manifiesto la escasa presencia de matrimonios consanguíneos: solamente se observaron seis casos. La unión consanguínea más próxima es un matrimonio entre primos de 4° grado civil¹⁴. La prohibición de alianza que pesa sobre los parientes consanguíneos y que incluye a los primos bilaterales es, pues, respetada en la práctica. La prohibición de alianza entre ciertos afines efectivos según la modalidad definida anteriormente a propósito de la nomenclatura referida a ellos, se respeta igualmente: si bien se encuentran dos matrimonios de un hombre con una madre y su hija, no se ha observado ningún matrimonio de mujeres con un hombre y su hijo.

Los matrimonios consanguíneos son poco abundantes, pero en cambio los redoblamientos de alianza parecen corrientes pues este fenómeno afecta a 231 matrimonios. Los redoblamientos caracterizan el 51,44 % de las alianzas, mientras que los matrimonios consanguíneos solo representan el 1,33 % de las alianzas censadas. Estos porcentajes muestran la importancia del redoblamiento, pero no tienen, de hecho, significación real. Como ha demostrado L. Barry (1998), se obtienen porcentajes más elevados si se tienen en cuenta, por ejemplo, los matrimonios en los que al menos uno de los abuelos de *Ego* o uno de los abuelos de *alter* nos es conocido, para asegurarse de la falta real de vínculos; el porcentaje es todavía más elevado si se introduce como condición el hecho de tener al menos dos abuelos conocidos, etc. El cálculo del índice de matrimonios consanguíneos o duplicados con relación al número total de matrimonios, citado con frecuencia para caracterizar un sistema matrimonial, es, en efecto, equívoco, a no ser que se acuerden previamente condiciones idénticas (al menos uno de los abuelos de cada uno de los cónyuges tiene que ser conocido, por ejemplo). En cambio, un dato pertinente basado en un cálculo objetivo, puede ser la proporción relativa de

●
¹⁴ La concepción de la estructura de la base de datos genealógicos debe mucho a la ayuda y experiencia de Marion Selz y el análisis de datos matrimoniales a los comentarios de Laurent Barry gracias al programa Genos que él ideó. Este programa permite obtener el conjunto de vínculos genealógicos existentes entre cónyuges para cada unión en el marco de las alianzas tanto consanguíneas como redobladas.

los diferentes tipos de redoblamientos dentro del conjunto de los matrimonios duplicados de un corpus, ya que se trata de un índice que no depende del número absoluto de uniones y por lo tanto del carácter exhaustivo del corpus total. Éste es el método que emplearemos para analizar las características del redoblamiento de la alianza candoshi, rasgo esencial de este sistema.

Entre los 231 matrimonios redoblados, se han observado 1 980 casos de cadenas genealógicas de redoblamiento¹⁵. La presencia relativa de un tipo u otro de lo que se puede llamar «figura de redoblamiento»¹⁶, muestra la orientación del sistema candoshi. Las 15 *figuras*¹⁷ más representativas (cada una con 20 casos al menos), clasificadas por orden de importancia relativa se representan en la figura 12.

El cuadro 12 muestra el número de casos de cada una de las 15 *figuras* entre los 1980 casos de redoblamiento y el porcentaje de matrimonios, entre los 231 matrimonios en los que existe un redoblamiento y que están afectados por un caso de este tipo. La figura 13 muestra los índices de aparición de las 15 *figuras* más representativas.

Se ve muy claramente que la proporción de matrimonios de un hombre y su hermana con un hombre y su hermana es muy elevada (36,8 %). A esta

●
¹⁵ La diferencia entre el número de matrimonios y el de casos de cadenas de redoblamiento se explica por varias razones: (1) cada matrimonio tiene al menos dos casos, los del punto de vista de los dos individuos masculinos afectados por el redoblamiento (se han dejado a un lado los puntos de vista femeninos para no multiplicar inútilmente los casos); (2) dado que un redoblamiento afecta a dos grupos de consanguíneos unidos por dos matrimonios, (2.1) un mismo matrimonio puede estar incluido en diferentes redoblamientos y (2.2) dos personas afectadas de la parte de la consanguinidad por un redoblamiento pueden tener uno o varios vínculos de consanguinidad. En la atribución de los vínculos de consanguinidad, no se pueden escoger ciertos tipos de cadena y despreciar otros con el fin de atribuir una cadena para cada par de consanguíneos. Se podría, desde luego, escoger la cadena más corta por ejemplo, como se hace a menudo de manera intuitiva. Pero es evidente que esto requiere una justificación teórica, sin la cual se ignoran datos que pueden ser pertinentes para el análisis.

¹⁶ En función del punto de vista de uno u otro de los individuos incluidos en el redoblamiento, obtendremos diferentes cadenas (secuencias de parientes), dando todas sin embargo la misma configuración de conjunto, lo que yo llamo «figura de redoblamiento». El ejemplo más simple es la figura del intercambio de hermanas, que puede aparecer en dos cadenas diferentes según que el punto de vista de Ego sea masculino o femenino. Pueden aparecer figuras más complejas en cuatro cadenas diferentes según los cuatro puntos de vista de las cuatro personas afectadas por el redoblamiento. Por estas razones, en lugar de hablar de alianza o de tipos de matrimonio redoblado, prefiero señalar la presencia o la ausencia de una figura de redoblamiento que reagrupa dos alianzas. La complejidad inherente al análisis del redoblamiento exige adoptar una perspectiva según la cual el objeto analizado no es la alianza en sí, sino una propiedad de la alianza.

¹⁷ Para evitar la confusión entre la noción de figuras de redoblamiento y las figuras incluidas en el texto, las primeras aparecen en cursivas en esta parte del libro.

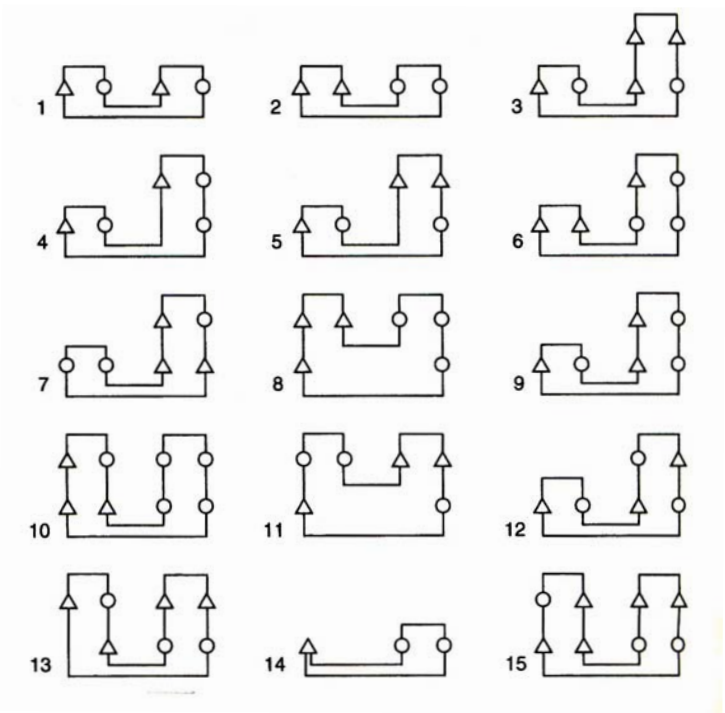


Figura 12 – Las quince figuras de redoblamiento más representativas

Cuadro 12 – Casos y porcentajes de las quince figuras de redoblamiento

Figura	Casos	%
1	85	36,80
2	52	22,51
3	32	13,85
4	32	13,85
5	31	13,42
6	31	13,42
7	30	12,99
8	28	12,12
9	26	11,26
10	23	9,96
11	23	9,96
12	23	9,96
13	21	9,09
14	21	9,09
15	20	8,66

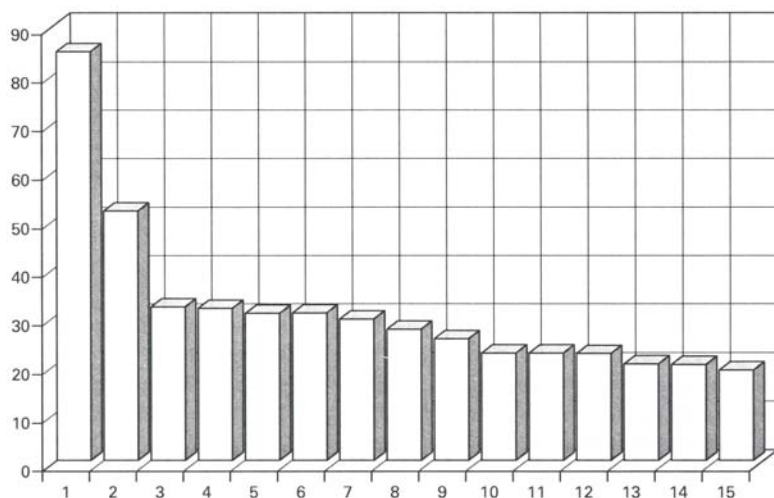


Figura 13 – Histograma de los casos de aparición de las figuras de redoblamiento

configuración le sigue de lejos el matrimonio de dos hermanos con dos hermanas (22,51 %), que a su vez es seguido de lejos por el resto de *figuras* de redoblamiento, que aparecen muy agrupadas. Este primer dato confirma la idea de que las alianzas resultan de una búsqueda de solidaridad entre dos grupos de hermanos por un equilibrio en el intercambio de hermanas, que aparece preponderante. El índice igualmente importante de matrimonios de dos hermanos con dos hermanas hace pensar que más allá del equilibrio por el intercambio e incluso de la solidaridad entre hombres afines, el objetivo del sistema podría ser, en efecto, la idea de forjar un vínculo general entre dos grupos.

Si la distancia entre las *figuras* 2 y 13 es de 8,66 % (es decir, 20 casos), la distancia entre la figura 3 y la 15 es solamente de 5,19 % (es decir, 12 casos). Pese a las escasas diferencias de casos existentes entre el 3 y los siguientes, cabe señalar que subsisten distancias significativas. Desde un punto de vista estadístico, estas distancias definen tres conjuntos: un gran conjunto de *figuras* situada en torno al 13 %, un conjunto de dos *figuras* intermedias y otro gran conjunto situado por debajo del 10 %. Examinemos las características de estos tres conjuntos:

- el conjunto formado por las *figuras* 3 a 7 (en torno al 13 %) se caracteriza por la aparición de una relación de consanguinidad más lejana que la que se da entre hermanos directos (como en las *figuras* 1 y 2), sin que los vínculos de hermandad desaparezcan por eso. En la *figura* 3, el alter masculino cede una prima agnaticia; en la *figura* 4, cede una sobrina uterina y en la *figura* 5, figura complementaria de la 4, una

sobrino agnaticia. Las *figuras* 6 y 7 son igualmente recíprocas; la *figura* 6 corresponde al matrimonio de dos hermanos y dos primas cruzadas, y la 7, de dos hermanas y dos primos cruzados. Señalemos que en todos los casos de colateralidad, interviene al menos un vínculo agnaticio, pero no se encuentran primos paralelos matrilaterales.

- las *figuras* 8 y 9 son, en porcentaje, figuras intermedias entre el conjunto citado precedentemente y el grupo de figuras representadas por un índice de casos inferior al 10 %. La *figura* 8, que afecta a un hombre y su sobrino agnaticio y una mujer y su sobrina uterina, resulta ser una figura particular pues no se encuentra en los 15 primeros puestos el que debería precederla (un hombre y su sobrina agnaticia y una mujer con su sobrino uterino) según la relación de complementariedad primero, cognaticia después, aparecida en las *figuras* precedentes. La *figura* 9 es la complementaria uterina de la 3.
- el conjunto compuesto por las *figuras* 10 a 15 (por debajo del 10 %) incluye figuras de geometría muy diferente, en las que la disparidad refleja la voluntad de saturar todas las posibilidades de casarse entre dos pares de parientes lo más próximos posible. Hay que señalar la aparición del matrimonio de dos primos con dos primas y la poliginia de hermanas (*figura* 14), que se puede perfectamente tratar como caso de redoblamiento.

El análisis del redoblamiento de la alianza candoshi indica que el sistema «busca», en un plano concéntrico, la duplicación entre pares de parientes lo más próximos posibles por un lado y un cierto equilibrio en el intercambio de mujeres, por otro. Además, en un fondo cognaticio, el redoblamiento candoshi privilegia ligeramente los vínculos agnaticios en detrimento de los uterinos, los paralelos patrilaterales en relación con los cruzados y todos éstos en relación con los paralelos matrilaterales (los primos paralelos patrilaterales están situados en el puesto 3 mientras que los primos paralelos matrilaterales aparecen en el puesto 10). La duplicación de la alianza entre dos pares de hermanos en proporciones tan elevadas, implica la reiteración de los vínculos de redoblamiento entre dos grupos de hermanos clasificatorios *zovalli*, de acuerdo con el modelo presentado en la parte precedente. El análisis combinado de los gráficos que representan los vínculos de redoblamiento entre dos grupos que el programa Genos describe, y los datos demográficos relativos a la edad y al orden de nacimiento, muestra en efecto la densidad llamativa de estos

vínculos, cómo promueven la solidaridad entre las fratrías y, por último, cómo tienden a explotar todas las posibilidades hasta que se produce un fenómeno crítico debido a la imposibilidad de continuar la dinámica por la consanguinización de la tercera o cuarta generación. La *figura 14* muestra una de estas dinámicas de encadenamiento que se podría calificar de modélica.

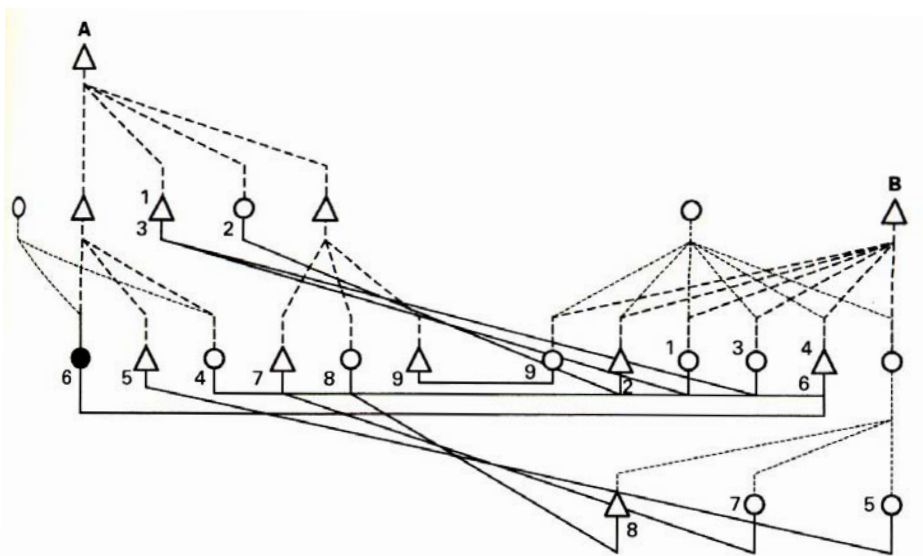


Figura 14 – Tiempo de una dinámica de encadenamiento entre dos fratrías (Ego 1087)

Dos grupos entran en relación, el grupo A y el grupo B, sincronizados por un ritmo binario. La iteración comienza por el hombre de más edad del grupo A que toma una mujer del grupo B, tiempo 1. El contratiempo de la síncopa corresponde al tiempo 2 en el que un mayor del grupo B toma una mujer del grupo A. El tiempo 3, es el hombre que ya se había casado en el tiempo 1 que responde al tiempo 2 con un matrimonio poligínico, tiempo 3. El tiempo 4 es claramente la respuesta sincopada al movimiento anterior, pues en los tiempos 4 y 6, un hombre del grupo B concluye un matrimonio poligínico con dos sobrinas agnáticas de los primeros casados del grupo A. Los tiempos 5 y 7 son los contratiempos de 4 y 6. Las posibilidades de establecer matrimonios entre los dos grupos se agotan con el último ritmo, tiempos 7 y 8, pues los hijos de todas las parejas constituidas en esta dinámica están afectados por la prohibición del incesto; éstos tienen que participar entonces en incursiones si quieren conseguir esposas, de la misma manera que sus mayores cuando

quieren fundar una familia polígama o aumentar el número de esposas para los que ya son polígamos. Otra posibilidad se ofrece no obstante al grupo de consanguíneos procedentes de estas alianzas: iniciar un nuevo ciclo de alianzas con otro grupo de consanguíneos.

La figura 15 muestra otra dinámica un poco más compleja, en el sentido de que afecta ahora a más individuos y de tres generaciones. De todas formas, el caso precedente es bastante sencillo en comparación con otras dinámicas que tienen una red tan densa que incluso su simple descripción es difícil como en el ejemplo siguiente. En la figura 16, el tiempo 1 recoge los matrimonios horizontales realizados entre dos individuos pertenecientes a la primera generación respectiva de cada uno de los dos grupo afectados por el redoblamiento; el tiempo 2 corresponde a los matrimonios oblicuos entre un individuo de la primera generación de un grupo y un individuo de la segunda generación del otro grupo, y así sucesivamente. Así, se puede contar el número de alianzas por generación y constatar que la forma de la curva descrita por el redoblamiento real de matrimonios entre dos grupos (fig. 17) coincide con la curva del modelo teórico (ver fig. 10).

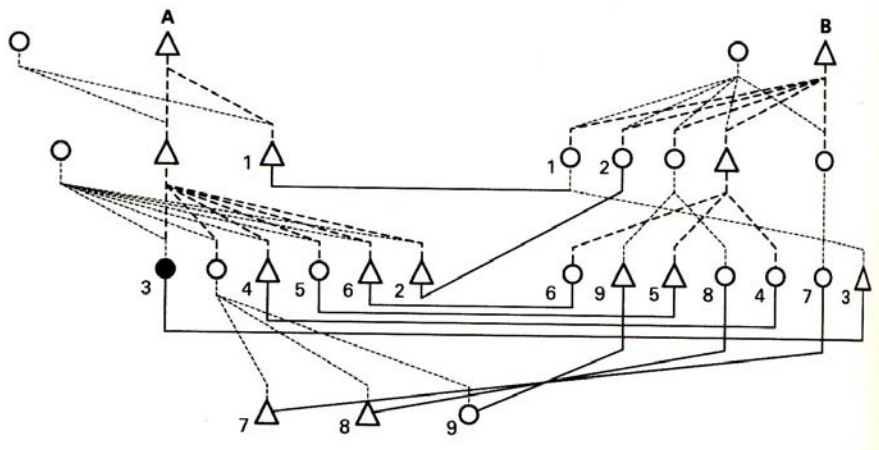


Figura 15 – Tiempo de una dinámica de encadenamiento entre dos grupos (Ego 1319)

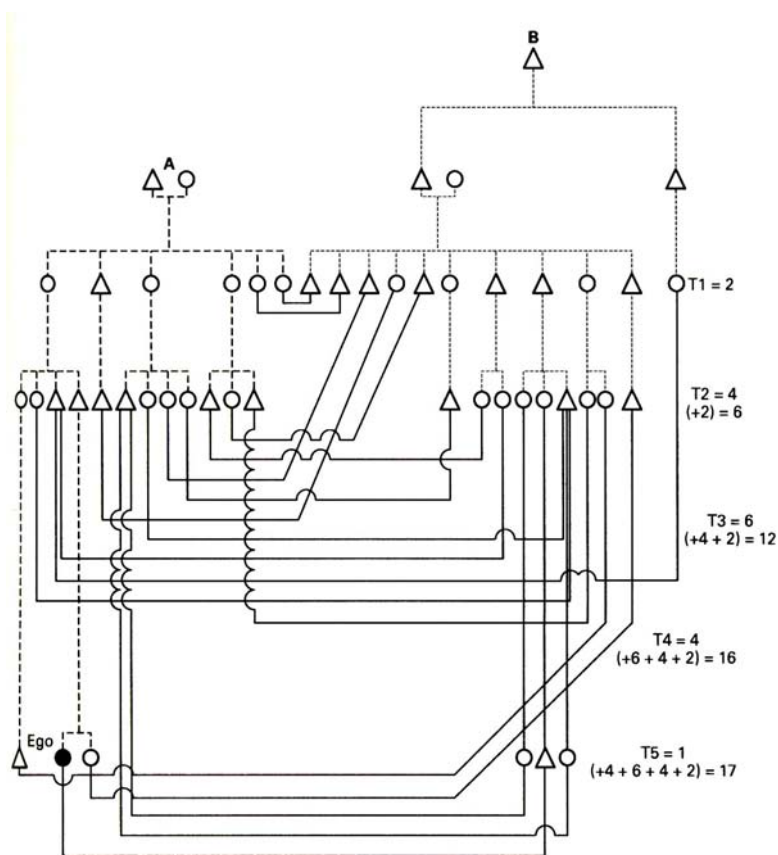


Figura 16 – Dinámica de encadenamiento entre dos grupos (Ego 1059)

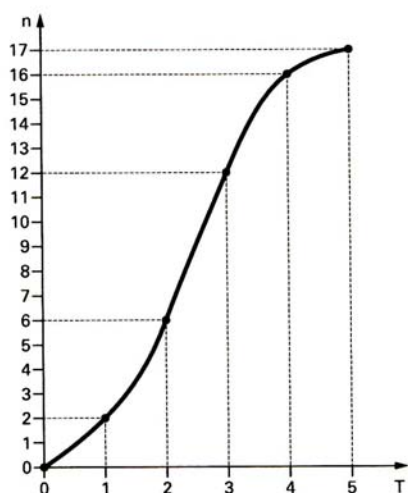


Figura 17 – Gráfica de la dinámica de encadenamiento entre dos grupos (Ego 1059)

Los dos trabajos precedentes sobre la naturaleza del parentesco candoshi no parecen tener en cuenta la noción de predación cuando basan sus análisis en términos de intercambio y de sistema cerrado, aunque estos estudios se oponen, tanto en el plano de la caracterización del sistema, como en las consecuencias que ésta tiene para definir la morfología social del conjunto jíbaro. Según Massimo Amadio & Lucia D'Emilio (1983), la formación de alianzas candoshi reproduce el carácter principal que define los sistemas complejos, a saber, una regla negativa de alianza sin contrapartida positiva. Los grupos exogámicos pueden casarse entre ellos unas generaciones más tarde cuando la amnesia genealógica haya borrado los vínculos existentes. Este análisis subraya además la importancia del intercambio de hermanas y de otras fórmulas de redoblamiento tendentes a saturar todas las posibilidades de alianza entre dos grupos. Teniendo en cuenta las diferencias entre el sistema de parentesco de los candoshi y el de los demás jíbaro (basado en la alianza preferente entre primos cruzados), los autores llegan a la conclusión de que su similitud en otros ámbitos de la cultura obedece a un simple fenómeno de difusión debido a una vecindad prolongada. En cambio, el análisis de Anne Christine Taylor (1998) subraya que se puede encontrar en la terminología candoshi el indicio de una regla de matrimonio preferente entre Ego y sus MMMZSS/ MMFBSSD/ FFFZSSD/ FFMBSSD, por lo que, en síntesis, el sistema de alianza candoshi constituye un sistema dravidiano, «complejo» desde luego, pero estructuralmente emparentado con el matrimonio dravidiano en sentido estricto de los otros jíbaro. La primera tesis, demasiado inductiva, se queda en la superficie de la morfología social sin deducir todas las consecuencias del redoblamiento masivo de la alianza; en cuanto a la segunda, el análisis se lleva tan lejos que parece condenado a quedarse en una hipótesis; no se podrá comprobar si la alianza candoshi responde a una forma de dravidianato «rico» pues la amnesia genealógica borra toda huella que permita establecer trazar una reproducción de la alianza.

La indiferencia de la etnografía del parentesco candoshi hacia la predación denota de hecho una inclinación general de la antropología de la Amazonía a separar por razones heurísticas estos dos ámbitos. Así, los trabajos de Joanna Overing Kaplan (1975) a propósito de los piaroa son los primeros que intentan superar la paradoja de la coexistencia de los núcleos más o menos endogámicos estructurados por un intercambio simétrico y un substrato ideológico caníbal que parece gobernar en última instancia las formas de

relación. Esta autora introduce la noción de afinidad como concepto bisagra de esta articulación, lo que Claude Lévi-Strauss (1943b) o Peter Rivière (1969) habían presentado anteriormente. Así, el núcleo local en los piaroa se reproduce endogámicamente a través de un sistema dravidiano; en el interior de estas mónadas se borran las huellas de una afinidad para proyectarla hacia el exterior donde se asocia a la alteridad social, y más allá al canibalismo. Desde ese momento, la afinidad se ve desdoblada entre una consanguinidad ficticia a escala local y un aspecto político-ritual a escala global. A esta primera tentativa de centrifugar la afinidad le han seguido muchos trabajos que llevan a cabo una reconversión progresiva del eje diametral dravidiano, presente en J. Overing Kaplan, en una representación concéntrica de la relación entre los principios del parentesco en cuestión. En este sentido, la monografía de Bruce Albert (1985) sobre los yanomami es el ejemplo paradigmático. Este autor explora el carácter ambiguo de la afinidad y la manera en la que ésta trasciende el parentesco para encarnar, en la periferia más externa del sistema concéntrico, los valores de la predación: en la función política, la relación con el entorno, la escatología, la relación con las entidades no humanas. De todas formas hay que esperar el notable trabajo de síntesis de Eduardo Viveiros de Castro y de Carlos Fausto (1993) para obtener una formulación teórica general relativa a toda el área cultural. Con el fin de describir las particularidades de los sistemas dravidianos de la región y la relación que mantienen con los sistemas semi-complejos de las sociedades del Brasil central, estos autores abogan por una superdeterminación del diametralismo del paradigma dravidiano clásico por clasificaciones concéntricas basadas en la distancia de cognación a partir de un englobamiento jerárquico: si en el nivel local la consanguinidad engloba la afinidad, en el nivel supralocal, la afinidad engloba la consanguinidad, y en el nivel global es la afinidad misma la que se ve definida por la enemistad y la exterioridad, es decir, por la predación caníbal de los enemigos. El parentesco, como un todo, es englobado en primer lugar por la afinidad para quedar acto seguido subordinado a la relación con el exterior (Viveiros de Castro, 1993; Viveiros de Castro & Fausto, 1993). Pero, como estos autores reconocen, este paso a la dimensión global se hace al precio de la pérdida del contenido matrimonial de la noción de afinidad. La afinidad por alianza queda reducida a soluciones locales (endogamia, ciclos cortos), mientras que la afinidad potencial se convierte en un fenómeno político-ritual, una categoría que ha perdido su referencia substantiva original: los límites del parentesco no pueden establecerse por el parentesco. A fuerza de desdoblar la noción de afinidad con el fin de explicar la paradoja empírica de la fractura que parecen

presentar las sociedades amazónicas, se ha procedido de manera paradójica a la creación de una fractura analítica.

En este capítulo, me he propuesto proseguir el notable esfuerzo de articulación teórica mostrado por la etnología regional rompiendo la frontera entre lo local y lo global, de manera que la predación ocupe el centro, y el intercambio, la periferia epistemológica. Al dar a la afinidad potencial un valor parental para evitar el riesgo de reducirla a una simple versión del concepto de alteridad, intento aclarar el estatus teórico de la noción de predación. Será entonces necesaria una reflexión sobre la actualidad de los presupuestos de la teoría del intercambio y la influencia que ejerce en la Amazonía.

El hecho de que exista un modo predador de relación lleva, en efecto, a interrogarse sobre las nociones de intercambio y reciprocidad como fundamento exclusivo de la constitución del vínculo social. Es cierto que este tipo de cuestionamiento no es nuevo pues el alcance de la teoría del intercambio se ha puesto en entredicho en otros trabajos con bases y perspectivas muy diferentes en estos últimos años. Por supuesto, no es mi intención volver ahora a este debate. Me conformaré con precisar que no se puede postular la existencia de un modo de relación predador y seguir describiendo las prácticas sociales en términos de intercambio sistemático. Es necesario asumir todas las consecuencias epistemológicas de esta constatación y no solo en lo que concierne al análisis del parentesco. Ya que la función de la noción de intercambio en el interior de la teoría sociológica donde toma sentido no es banal; el hecho de cuestionar esta noción obliga de manera concomitante a un análisis del lugar que ocupa la dicotomía naturaleza/cultura en la construcción teórica en antropología, ya que es el intercambio lo que instaura el paso a la cultura según la célebre escena filogenética que introduce *Les structures élémentaires de la parenté*. Recíprocamente, la dualidad naturaleza/cultura es el concepto necesario y complementario que proporciona al intercambio su arraigo ontológico. Si bien es cierto que la función de esta dicotomía ha sido también criticada por otros autores en estos últimos tiempos, no creo sin embargo que, igual que ocurre con la noción de intercambio, sea suficiente con eso. Pues omitir el salto de la naturaleza a la cultura supone abandonar la discontinuidad constitutiva de un sistema significativo ya que es gracias a todo ello por lo que aparece la significación. No hay lugar aquí para seguir con este ejercicio de desconstrucción abordado con más detalle en la introducción de este trabajo aunque también de manera sucinta. Sólo diré que un análisis que quiera dar cuenta de la predación debe, por consiguiente, explicar la continuidad: el objeto ya no sería revelar la

estructura, sino el proceso de estructuración. Este proceso se inicia mucho antes de que existan los términos de la relación. Pero, como también propongo en la introducción, mientras no haya términos, las relaciones son únicamente tensiones; tensiones generadoras del proceso de estructuración que, dado su carácter presignificativo, y por consiguiente no cognitivo, solo pueden ser de orden afectivo; una pasión que es el fundamento de la estructura, en este caso, la predación.

Poniendo de manifiesto este proceso, he querido mostrar que una sociedad es una entidad en perpetua constitución; cómo el fervor de vivir en sociedad produce lo social: una búsqueda incesante de vínculos que se crean con miras a alcanzar unos objetivos que desbordan los límites del propio sistema a la vez que lo alimentan. La sociedad candoshi, impulsada por esta pasión de la predación que marca al conjunto del espacio social, es como es mucho antes de que existan los miembros que la componen, pero también y sobre todo, por la voluntad de éstos. He intentado así abrir un espacio teórico continuo, y por tanto no dualista, a fin de contribuir a la definición del estatus de la consanguinidad, de la afinidad y de la relación entre estas dos nociones en la caracterización del modo de relación predador. Tener en cuenta, en el plano teórico, el carácter cinético propio de todo sistema de matrimonio me ha permitido concebir la relación entre la consanguinidad y la afinidad, y sus declinaciones espaciales en términos de próximo y lejano, en una perspectiva dinámica. El análisis del parentesco candoshi explica cómo la consanguinidad se constituye por la afinidad y a la inversa, pues las dos categorías se encuentran aquí totalmente entretajadas. Del mismo modo, el límite aparentemente estanco entre lo local y lo global, o si se quiere lo interior y lo exterior, también se resquebraja al sacar a la luz el carácter continuo, gradual y dinámico de la tensión entre estas dos nociones, carácter que nos ha revelado el análisis del redoblamiento de la alianza matrimonial: la esencia misma del núcleo constitutivo del grupo local se encuentra en lo que hay de más exterior, a saber, en la predación de los enemigos distantes y desconocidos.

He dedicado este capítulo a mostrar los procesos de desarrollo que dan su forma y su capacidad performativa al parentesco. No creo que el análisis del parentesco pueda conformarse con considerar estas formas y estas capacidades simplemente como expresiones de un modelo fundamentado en la base de las virtualidades que ofrecen las combinaciones lógicas fijadas por la física de nuestra especie. Las características de un sistema de parentesco no se expresan tanto en la práctica como se generan en la dinámica que les es inherente, como rasgos sobresalientes que surgen del flujo complejo de los vínculos establecidos

por la presencia, la implicación y la actividad de una colectividad humana en el mundo. Pero estas reflexiones, que ponen de relieve la importancia del aspecto pragmático, nos llevan a la tercera parte de este trabajo, que trata de las formas de la acción y de sus requisitos previos que surgen de la dialéctica entre los «estados de ánimo» y los «estados de las cosas».

TERCERA PARTE

LOS ESTADOS DE HECHO

Después del estudio de los «estados de ánimo» y de los «estados de cosas» desarrollado en la primera y segunda parte respectivamente, vamos a abordar ahora los «estados de hecho». El objetivo de esta parte es poner de manifiesto cómo la acción es a la vez la causa y el efecto de un proceso que tiene su origen en un nivel sensitivo, en los «estado de ánimo» o más concretamente, en la conmoción de los «estados de ánimo» confrontados a los «estados de las cosas». Primero analizaré el ritual que practican los guerreros que tiene por objeto prepararlos para la acción bélica. Este rito, llamado búsqueda de *arutam*, tiene como finalidad que una luminosidad invada el corazón. La luz, en tanto que agente por excelencia de la sensibilidad, desempeña un papel esencial en este proceso. La invasión ritual del corazón por una bola de incandescencia pura señala el momento en que se dan las condiciones para emprender la acción. La luz, objeto de la percepción, agranda el corazón, lugar de la percepción, dándole una potencia renovada. El guerrero consigue de esta manera la determinación que le permitirá actuar. El deslumbramiento que experimenta el corazón en ese encuentro místico, si se quiere, desencadena así una secuencia de actos más o menos ritualizados: la marcha a la guerra, el ataque al enemigo, la captura de cabezas y, por último, la vuelta a casa. Esta secuencia reproduce además los diferentes momentos de la sociología de la predación expuestos en el capítulo anterior.

A continuación, veremos cómo, lejos de ser una práctica aislada, la búsqueda de *arutam* sigue un modelo que tiene la misma forma que el proceso generador de toda acción entre los candoshi. Así, el acto ritual pierde una parte de su especificidad para fundirse en una teoría general autóctona de la acción. La lengua candoshi es por otra parte explícita en este punto: la forma verbal *magómaama*, cuya raíz *mag* designa el corazón *magish* como ya se ha notado, se emplea para referirse a todo este esfuerzo llevado a cabo en los estados de ánimo partiendo de los estados de cosas a fin de constituir los elementos necesarios para actuar. Traducible por la acción del corazón, *magómaama* concierne a todas las prácticas, tales como la abstinencia alimenticia y sexual, el aislamiento, la ingestión de alucinógenos, etc., que los candoshi llevan a cabo para dotarse de unas mejores capacidades para la acción. El *magómaama*, asociado a los ámbitos más variados de la vida, es lo que realiza el corazón para ser penetrado por un estallido de luz, que, al cambiar la sede de la percepción, modifica la realidad del visionario.

Capítulo 6

El hecho de la predación

En las conversaciones entre hombres son corrientes los relatos épicos. Es cierto que al principio de mi estadía, manifestaban una cierta reticencia en hablarme de la violencia y de la muerte; pero unos meses más tarde, me describían con todo lujo de detalles las incursiones guerreras en las que habían participado. También son frecuentes las amenazas de muerte en las peleas y no es extraño saldar las diferencias importantes por medio de las armas. En varias ocasiones, me ha ocurrido escuchar amenazas de muerte contra mi persona, siempre en plan de media broma, pero que muestra una cierta banalización del homicidio. Es como si matar a una persona no se considerase un acto con una significación última y extrema. Amenazar de muerte no sería por tanto un *ultimátum* y la ejecución de esta amenaza no representaría un acontecimiento después del cual nada puede volver a ser como antes. Debido quizá a la posibilidad siempre abierta de vengarse, la muerte no es un fin, sino una fase dentro de un encadenamiento que se remonta en las profundidades de la memoria hasta perderse, abriendo al mismo tiempo espacios de futuro (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985). Hablar de asesinatos no solo es un tema banal, es también un motivo de orgullo para estos guerreros educados desde su más tierna infancia en los hechos de armas. Los hombres que quieren conseguir prestigio y autoridad tienen que emprender una escalada homicida en la que se comprometen hasta su propia muerte: «quiero morir matando», «quiero morir de un tiro» afirman a menudo los guerreros. La acción más significativa en el mundo candoshi es la de dar muerte. Ésta

es, en efecto, la acción por excelencia, si se puede decir, en una sociedad de predación. Y obliga al matador a practicar un *magómaama* muy largo y muy severo, la búsqueda de *arutam*, cuya descripción se aborda en este capítulo.

1. El deslumbramiento del corazón

La búsqueda de *arutam* es el ritual que prepara a los hombres para el acto de matar cuando quieren participar en una incursión guerrera. De una forma considerada menor, también lo practican las mujeres, sobre todo para propiciar la fecundidad. Todos los grupos jíbaro comparten este complejo de creencias *arutam*. Pero existen importantes diferencias entre los grupos étnicos, sobre todo en lo relativo a la índole del poder que se supone que se transmite en estas prácticas. Así pues, antes de abordar la noción candoshi de *arutam*, es preciso resumir el modo en que los shuar, los aguaruna y los achuar conciben este ritual para entender mejor sus particularidades.

La etnografía clásica de M. Harner (1973b:135-143) destaca un hecho fundamental a propósito de los shuar, común a todos los grupos jíbaro, a saber, el vínculo existente entre *arutam* y una forma de ancestralidad. En efecto, este autor señala que, para los shuar, la traducción más clara de *arutam wakani* es el alma de un «espectro antiguo», aunque solo la palabra *arutam* designa una especie de visión particular, la producida por este espectro; aunque la visión es extremadamente efímera, el alma *arutam* en sí existe para siempre. Liberando al que la posee de la angustia cotidiana de ser asesinado, el alma *arutam* no se adquiere en el nacimiento sino en un ritual bien establecido, que implica tanto a los hombres como a las mujeres y esto antes de la pubertad. Los jóvenes, acompañados normalmente por su padre, se instalan cerca de una cascada, que son abundantes en el país shuar. Durante un máximo de cinco días, durmiendo en una cabaña cerca del río, ayunan y beben jugo de tabaco verde esperando la aparición de *arutam*. Si ésta no se produce, vuelven a su casa antes de iniciar otra tentativa. Cuando alguien siente la necesidad inminente de tener una visión, recurre al jugo de *maikiua* (*Brugmansia* sp.), un poderoso alucinógeno cuyos efectos psicotrópicos exigen la presencia continua de alguien que asista, si es necesario, al buscador de *arutam*. Si éste tiene suerte, puede tener una visión de dos jaguares o de dos anacondas luchando, de una cabeza humana sin cuerpo o también de una bola de fuego que se acerca al iniciado en medio de una fuerte tormenta de viento, truenos y relámpagos. Si el visionario tiene valor para ello, debe intentar tocar a esta visión que explota y desaparece. Entonces vuelve a su casa sin contar a nadie

el resultado de su experiencia. El alma *arutam*, que duerme cerca de la casa, al borde del río, aparece de nuevo en sueños con el aspecto de un viejo shuar que anuncia al que sueña un mensaje de longevidad y de éxito en la guerra. Esta alma penetra en su cuerpo y se aloja en el pecho, acentuando así su poder e inteligencia, su fuerza física y moral.

El poseedor de un alma *arutam* es a su vez poseído por un deseo de matar tan imperioso que participa en la primera expedición guerrera que organicen sus parientes. Cuando la expedición es muy cerca del territorio del enemigo, los guerreros se cuentan por primera vez la índole de la visión *arutam* que han tenido. En este momento, el alma *arutam* abandona el cuerpo del guerrero, que tiene que matar entonces lo más pronto posible pues el poder desaparece lenta, pero inexorablemente. Cuando se consuma el homicidio, los guerreros vuelven a su casa y empiezan una nueva búsqueda de *arutam*, cuya potencia cada vez que practican este ritual es acumulativa. Es así como los shuar repiten esta práctica cada vez que cometen un homicidio, con lo cual llegan a ser guerreros invencibles llamados *kakaram*, figuras inmortales dada la cantidad de visiones *arutam* en su haber. Cuando llega la muerte real del *kakaram*, esta inmortalidad se convierte en metafísica; se traduce en nuevos y potentes *arutam* que el gran guerrero muerto lega a las generaciones futuras. El *kakaram* deja en la naturaleza en forma de seres extraordinarios —como ciertos animales, grandes árboles, elementos meteorológicos o astronómicos llamativos—, un poder constituido por tantas almas como haya incorporado a lo largo de su vida, en beneficio del desarrollo de su descendencia.

Los aguaruna por su parte llaman a este ritual *ajútap*, palabra que expresa también la ancestralidad ya que deriva de *ajút* que significa «viejo» o «anciano» (Brown, 1985: 53-54, 59). El desarrollo de los acontecimientos y los elementos puestos en juego por los aguaruna son más o menos los mismos que los del *arutam* de los shuar. No obstante, parece que la aparición del anciano anunciando la longevidad del visionario se produce inmediatamente después de la aparición de la imagen terrorífica y no después de que haya vuelto a casa. Pero la diferencia más importante, señalada enfáticamente por M. Brown (1985: 166-168), es que, para los aguaruna, *ajútap* no se integra en el cuerpo del visionario en forma de alma. No se trata, pues, de una metempsicosis en la que el alma *ajútap* se reencarna en el cuerpo del guerrero en el momento de la visión, como para los shuar, sino simplemente de una transmisión de palabras e imágenes que estimulan la determinación del beneficiario. Además los aguaruna no parecen considerar ninguna incorporación de sustancia,

metáfora del poder adquirido por el visionario, ya sea de índole espiritual, etérea o tangible. El *ajútap* es todo lo más un instrumento que permite, en primer lugar, poner a prueba el valor y prever el futuro, pero, a diferencia de los shuar, es solo la acción del destinatario de la visión lo que determinará su destino y no la de una fuerza exógena en forma de figura espiritual. Esta alteración pragmática, que se produce en la perspectiva aguaruna comparada con la de los shuar, está de todos modos limitada por la creencia de que un guerrero que haya tenido estas visiones se transforma a su muerte en un nuevo espíritu *ajútap* con lo que la cantidad de estas entidades aumenta sin cesar. Nada más ajeno a la idea achuar de *arutam* (Descola, 1993b: 332-345) para los cuales existen en número limitado, asociados al territorio de un grupo local (de manera que los mismos *arutam* se incorporan a los habitantes del mismo país a través de las generaciones) y señalan además su identidad de parentesco al visionario. Más próximos por lo tanto a los shuar en lo que respecta a un cierto substancialismo, los achuar difieren, sin embargo, a la vez de los shuar y de los aguaruna por la idea de una transmisión de *arutam* por un principio de descendencia.

Para los candoshi, esta práctica toma el nombre de *arootami*, pero a veces la llaman *arutam* o también *arutma*. Las diferencias con los otros grupos jíbaro no afectan en lo esencial a la índole de las visiones ni al objeto explícito del ritual. No obstante, subsisten algunas singularidades y son significativas para entender las particularidades de los candoshi en relación con los demás grupos jíbaro. La comparación nos permite además profundizar en la noción más compleja, y sin duda una de las más controvertidas, de la etnografía de este conjunto étnico.

Todos los relatos candoshi que narran un encuentro con *arutam* muestran una homogeneidad notable. Según ellos, tres son las circunstancias en la vida de una persona que llevan a emprender una búsqueda de *arutam*. Al final de la adolescencia, para obtener una primera visión; cada vez que se mata a un hombre en una incursión guerrera; y cada vez que hay que participar en una expedición de guerra. En estas situaciones, impulsados por una fuerte necesidad existencial, los buscadores de *arutam* se van al bosque, de preferencia a los aguajales, para emprender un *magómaama*. Permanecen en las cabañas de caza y cada tres días vuelven con carne de monte a la casa para quedarse dos días y volver a marcharse después. Pueden pasar incluso un mes viviendo casi de manera continua en el bosque. Los guerreros candoshi afirman que, de todas formas, no pueden quedarse en la residencia principal después de haber participado en una ofensiva porque se convierten

en un blanco demasiado fácil para los enemigos. Viviendo en los aguajales, vastos y sombríos pantanos cubiertos de palmeras —donde descansan en tumbonas cuyos pies son estípites cortados y sostenidos por sus propias raíces—, permanecen así camuflados en la espesura vegetal, protegidos de una posible incursión enemiga. Durante todos los días transcurridos en el bosque, vagan errantes por la jungla, junto a ríos y lagunas, dedicándose también a la caza y la pesca para abastecer a su familia. Sometidos a una disciplina extremadamente severa, saben que encontrar *arutam* depende finalmente de su propia abnegación. Hacerse acreedor al poder de *arutam* significa respetar devotamente la penitencia instaurada por el *magómaama*. Así solo ingieren jugo de tabaco y no duermen, esperando humildemente una primera señal. En el marco de una búsqueda de *arutam* para vengar a un consanguíneo asesinado, se explica la total abstinencia de alimentos y las demás prohibiciones como una especie de homenaje al pariente muerto, que tampoco come en su situación. Los candoshi reconocen muy explícitamente que «sufrir» (*ktyog kachtimaama*) no es una consecuencia normal de estas prácticas, sino una parte absolutamente esencial del ritual. Se trata en cierto modo de solidarizarse con la desgracia del familiar asesinado, alcanzando el estado en el que éste supuestamente se encuentra. Privados de bebida, comida, sueño y relaciones sexuales, es decir, todas las actividades propias de la vida ordinaria, el muerto reciente y el practicante de *magómaama* se asemejan en el hecho de esperar, fuera de todo espacio social, una transformación total de su ser. Comparten también un sometimiento total a su situación, ya que su destino depende absolutamente de la voluntad y la generosidad de *arutam*. Igual que los espíritus de los muertos tratan de alcanzar la tierra de las almas, así el suplicante espera humildemente la conmiseración de *arutam*. Por esta razón, los hombres en busca de *arutam* le recitan encantamientos, súplicas en las que se presentan como huérfanos, solicitando una intervención urgente y magnánima que pueda, al fin, salvarles del tormento que están soportando. Estos cantos, atestiguados por la etnografía de otros grupos jíbaro, son muy confidenciales entre los candoshi. Solamente me dijeron que rogaban *arutam* pidiéndole ayuda para poder matar y vivir mucho tiempo; a veces, invocan directamente el poder de un ancestro llamándole por su nombre.

El lugar en el que puede producirse el encuentro con *arutam* no es un sitio considerado previamente como sagrado, a diferencia, según parece, de otros grupos jíbaro-shuar. Entre los candoshi, el momento y el lugar precisos para establecer un encuentro con *arutam* se señalan en una primera aparición. El presagio inicial de un encuentro eventual con *arutam* es una fuerte y

fulminante tormenta de viento, trombas de agua, rayos y potentes truenos, incluso violentos temblores de tierra. Después, la tormenta se apacigua de repente y solo se oye el trueno que se va alejando, llamado *yanni* en candoshi, el susurro de la tierra de los muertos. En este momento, el candoshi errante en el bosque puede encontrarse frente a un jaguar, una anaconda u otro animal imponente. A veces no es un animal solitario, sino una pareja de felinos que luchan ferozmente. Otras veces, son *kaniz* que toman la forma de dos hombres con cabezas grandes y cabellos crespos, que esperan sentados en algún sitio y hablan en una lengua ininteligible; ante todo, es esencial no tenerles miedo aunque esto exija una gran valentía. También hay otro tipo de presagio, menos frecuente pero que precede al encuentro con *arutam* especialmente poderosos: es la visión de una estrella fugaz, muy buena señal para un guerrero en busca de valor para matar a un Gran Hombre¹.

El visionario no debe perder la cabeza ante estos fenómenos terroríficos pues son señal de un posible contacto con *arutam*. Conservando su sangre fría, debe acercarse al animal o entidad en cuestión y tratar de tocarla, aunque no se pueda prever exactamente su reacción. De acuerdo con el discurso de exaltación de la virilidad, corriente en las conversaciones candoshi, los relatos hacen referencia entonces al valor que un hombre digno de este nombre tiene que demostrar en circunstancias semejantes. El visionario trata de hablar al animal, preguntándole si se trata realmente de *arutam*, si es el alma de un antiguo guerrero. En principio, estos seres deben desaparecer entre la vegetación y el candoshi sabe que todo esto no es más que una primera señal de *arutam* que está anunciando el momento y el lugar preciso en el que tendrá lugar la visión.

El hombre vuelve entonces a casa y pide la ayuda de un mentor (su padre o un tío), que debe someterse él también a los rigores del *magómaama*. La relación que hay entre ellos es de consanguinidad intergeneracional, un *zípari* de ego para los practicantes de sexo masculino o una *táatari* para las prácticas femeninas de búsqueda de *arutam*, que describiré más adelante. Una vez que ha encontrado a su guía, el practicante vuelve al lugar de la primera aparición e improvisa un pequeño refugio para protegerse durante la noche. El severo ejercicio espiritual y físico al que ya estaba sometido tiene



¹ Para que una visión de un jaguar, una anaconda, una estrella fugaz o cualquier otro fenómeno se interprete como una señal de *arutam*, es preciso que se sienta como tal. En efecto, muchas veces, estos fenómenos no están asociados a un mensaje especial.

que intensificarse. La abstinencia de bebida, comida y sueño tiene que seguir, pero su observancia tiene que ser todavía más estricta. Además, se encuentra con una visibilidad limitada pues se habrá frotado los ojos con una mezcla de saliva, tabaco y *komazi* (*Capsicum* sp.) —una variedad de pimienta muy picante—, para evitar así toda tentación de ceder al sueño. Los candoshi dicen que no hay que dormir para evitar los sueños referentes a la sexualidad pues son un augurio muy malo. Si el guerrero necesita la venida urgente de *arutam*, toma jugo no tratado de la corteza de los tallos de datura (*Brugmansia* sp.), *mareva* en candoshi. Estas plantas alucinógenas, con sus insólitas flores en forma de campana, se suelen encontrar sembradas a algunos metros de las casas. El consumo de datura está también muy aconsejado para un visionario que desea una revelación detallada sobre el desarrollo del futuro —de la siguiente expedición guerrera, por ejemplo— o sobre un hecho o responsable del que no puede tener conocimiento directo —el amante de su esposa, por ejemplo—. Al estar acompañado por el mentor, que le dará ánimos y le ayudará en las fases más delirantes de la intoxicación, el visionario evita el riesgo de tener un accidente vagando solo por el monte. Hay que decir, además, que los candoshi no creen necesario tomar *mareva* para tener una revelación de *arutam*. De hecho, la mayor parte de las tentativas se hacen sin recurrir a los alucinógenos, pues desde el punto de vista del ritual, los resultados son exactamente los mismos. Esto pone de manifiesto que, lejos de crearlas, las sustancias psicotrópicas no hacen más que servir de vehículo para las determinaciones previamente establecidas culturalmente.

Sumergido en un trance visionario, el practicante es sacudido de nuevo por una imagen, tan terrorífica como la primera, que aparece de forma repentina, como un destello de luz. Trata entonces de hablar al animal o a la entidad en cuestión preguntándole si es realmente *arutam*, si es el alma de un ancestro guerrero. Si se trata de un jaguar, el practicante siente, muy cerca de él, la respiración del felino, el latido de su corazón y su fuerza. Después, la imagen del jaguar se transforma en la de un anciano de cabellos grises, con la cara pintada de achiote y que empieza a hablar al visionario alabando su valentía ante las visiones terroríficas. El visionario le responde afirmando que es un hombre valiente y le ruega que le dé el poder que merece. El anciano da entonces al visionario un mensaje tranquilizador de longevidad; le dice que, como él, vivirá muchos años, tendrá muchos hijos, nietos, y por lo tanto no debe inquietarse de sus futuros encuentros con el enemigo. El espectro también puede confiarle el desarrollo de los acontecimientos bélicos inminentes. A continuación, el espíritu y el beneficiario de la visión van a intercambiar sus

efectos personales (las armas, el adorno *morooobshi*, la corona de plumas, etc.) en el curso de una ceremonia parecida a la que ratifica el vínculo de amistad formal *amikori*. Después el viejo le pide que ingiera una especie de bola de una textura linfática, similar a la de la saliva, pero fosforescente y de color rojo, llamada también *arutam*. Para el practicante no es fácil tragar esta sustancia, pero es necesario hacer el esfuerzo para terminar bien el rito e incorporar efectivamente el poder que emana de *arutam*. Cuando esta flema luminosa está incorporada, se aloja dentro de su corazón. El visionario oye entonces la voz de la aparición, pero procedente, ahora, del interior de su corazón. Esta voz afirma que a partir de ese momento el guerrero posee un corazón como el del aparecido, es decir, como el del animal o la entidad aparecida al principio. La voz sigue diciendo que eso se ve en el fulgor resplandeciente de sus ojos. El visionario le responde que siente efectivamente que tiene un corazón igual al del animal por el poder de su latido. De hecho, esta sustancia parece cambiar el corazón del visionario en un órgano igual al del animal o de la entidad aparecida. El guerrero se hace eficiente, vigoroso, animoso para el combate, como un jaguar; tiene un carácter imperturbable ante el enemigo y un cuerpo que no sangra, como el de la anaconda. Incorpora las capacidades y las posibilidades de acción de las entidades vislumbradas por una especie de difusión de poder entre los corazones.

El visionario se despierta enseguida, arrancado del sueño por temblores de tierra parecidos a los que sobrevienen cuando muere un gran guerrero. A continuación vuelve a su casa, evitando tener nuevas visiones. Siente en la garganta y en el pecho, como si se le hubiera atragantado, el elemento incorporado. Siente, por el latido enérgico de su corazón, que tiene un poder enorme que se manifiesta también por una rabia ardiente. Pero de las armas y adornos que ha intercambiado con la aparición no queda ningún rastro. En otro tiempo cuentan que era diferente. Un mito relata cómo el deseo caprichoso de un antepasado que quería la hermosa corona que poseía *arutam* fue la causa de que hoy no quede nada para dar fe de un encuentro de este tipo.

M₈. *Desventuras de un antepasado que tuvo una visión*

Voy a contar ahora la historia de un antepasado que tuvo una visión como las que los adultos solían tener antiguamente. Se dice que un ancestro se marchó lejos para hacer una piragua. Construyó una choza para dormir en ella y no tener que volver. Así, cada cierto tiempo se iba de casa para ir a trabajar unos días en su piragua y dormir en la

choza. Tras haber eliminado la parte superior del tronco, quitó la parte central, dio forma a los laterales, le hizo la proa y la piragua estuvo lista para ir al agua. Solo le faltaban dos días de trabajo; el hombre partió por última vez de su casa para terminar su embarcación. Se llevó su *llanchama*² para dormir allí. Después de haber colocado el mosquitero, se durmió. En su sueño vio a dos hombres sentados en su piragua. Eran espíritus *kaniz*. El ancestro tomó a uno de la mano diciéndole: «¿Qué estas haciendo aquí?». Empezaron a pelear muy fuerte, empujándose mutuamente. Se daban bofetadas, se pegaban revolcándose por el fango. El otro espíritu miraba y se reía. Finalmente, el hombre ganó la batalla con un fuerte empujón. Así se pelearon porque el espíritu se había atrevido a sentarse en su piragua.

El espíritu llevaba una corona hecha con alas de luciérnagas que la hacían brillar de un modo extraordinario. El ancestro quería apoderarse de ella. Así, persiguió al espíritu. Le obligó a correr de tal manera que éste olvidó su corona. El hombre aprovechó para quedársela. Estaba muy contento de haber vencido en esta lucha y haberse apropiado del adorno. Le brillaban los ojos. En el sitio mismo en el que se había dormido, cavó una fosa y enterró el adorno para que el espíritu no volviera a tomarla. Se tumbó encima para descansar. El espíritu, desesperado, buscaba su corona por todas partes. Después empezaron a discutir sobre la larga vida que iba a disfrutar el hombre. El espíritu le dijo: «Ya que me has vencido, reconozco que eres valiente como yo. Así que podrás vencer a todo el mundo en todo momento. Eres digno de este poder. Has superado la prueba. Podrás matar a la gente sin ser víctima de nadie». Así hablaban en el sueño y así el espíritu le ofreció su poder. Hablaron mucho tiempo hasta que el ancestro recibió todo el poder para matar impunemente a la gente. Mientras que estaban hablando, el hombre se despertó y descubrió al mismo *kaniz* sentado en su pecho. De un solo golpe le tiró al suelo. Pero el otro *kaniz* mientras se apoderó del adorno. El viejo exclamó: «¡he tenido esta visión en vano, ya no tengo nada para enseñar cuando vuelva a casa!» (Versión española de M. H. Hinson Cannon [1976: 34-35]).

² Especie de colchón, hecho con la corteza de *Olmedía aspera*, que los candoshi utilizan para dormir. Muy flexible y de fácil transporte, la *llanchama* no se olvida nunca cuando se va de viaje.

A consecuencia de este acontecimiento relatado en el mito, los impetrantes prefieren no llevar pruebas de que se ha producido el encuentro. El mito es en efecto, un mensaje de discreción destinado a los que querrían hacer ostentación del poder adquirido como el personaje que quería quedarse con la corona de *arutam* para demostrar su hazaña. Así, el contenido de la experiencia se guarda celosamente so pena de perder el poder y morir de debilidad. El poseedor no revela el contenido de su visión más que al mentor que le ha ayudado. Éste dibuja entonces el motivo de las pinturas faciales de achiote que suelen cubrir los rostros candoshi, en función de las informaciones que le ha dado el visionario. El dibujo debe ser igual que el de las pinturas faciales del *arutam* encontrado. Las pinturas faciales recuerdan también la especie animal relacionada con las manifestaciones de *arutam*. Este tema se considera muy confidencial y es muy difícil obtener información sobre él. Sin embargo, parece que existe una provisión de motivos de pinturas faciales asociadas a los grupos de descendencia. En efecto, los candoshi pueden identificar a una persona, o en todo caso al grupo local al que pertenece, sin haberla visto nunca, con solo ver su cara pintada en una fotografía. Parece, pues, que los motivos de las pinturas faciales se transmiten a través de las generaciones de la misma manera que los nombres en la onomástica. En realidad, es el poder conferido por *arutam* lo que se acumula y transmite de padres a hijos aunque, en los candoshi, a diferencia de los achuar, estas formulaciones en términos de grupos de descendencia son muy vagas.

Las pinturas faciales muestran que su portador ha sido efectivamente destinatario de una manifestación de *arutam*, pero sin indicar nada sobre la índole del encuentro. Sin embargo, hay ciertos cambios en la actitud del visionario que también atestiguan que ha sido beneficiario de una aparición de este tipo. Disparando a los árboles, manifiesta la rabia que lo ha invadido, un odio feroz contra el otro, un deseo irresistible de matar. Por medio de una actitud determinada, una forma de hablar franca y fuerte, una mirada más penetrante, una seguridad acrecentada de su valor, el guerrero hace patente la conversión que ha experimentado. Expresa también su deseo de participar en las siguientes incursiones guerreras pues este rito, a la vez místico y épico, le ha dotado de un destino nuevo, semejante al del ancestro del que ha tenido la visión y cuya biografía, arquetipo abstracto de la vida de un héroe genérico y anónimo, debe ahora servir de modelo al visionario.

Entre tanto, el visionario y su mentor deben reintegrarse a la vida corriente respetando un régimen alimenticio y sexual muy estricto. De manera progresiva, como si se tratara de una convalecencia, empiezan a poder comer

alimentos neutros, como el palmito. Después pueden consumir alimentos más sustanciosos: pescados o aves pequeñas de carne fina. Mucho más tarde, por fin, será la carne de caza mayor y la carne gelatinosa de algunos pescados. En este momento podrán reanudar las relaciones sexuales y llevar así una vida social normal.

Aunque las mujeres no hacen la guerra, pueden, sin embargo, tener visiones *arutam*. Eso sí, reciben la manifestación de otro tipo de *arutam* que les proporciona mensajes relativos a las cosas propias del mundo femenino. La intensidad del poder que recibe una mujer en una experiencia de este tipo no es comparable a la que debe incorporar el guerrero que se codea con la muerte. Esta diferencia de poder entre un *arutam* femenino y un *arutam* masculino se manifiesta sobre todo por la luminosidad casi imperceptible de la bola de flema que tiene que tragar la mujer durante el trance. Otra diferencia es la relativa a las especies animales u otros fenómenos que ocurren durante las apariciones. Ni grandes predadores, ni estallidos meteorológicos violentos, *arutam* se aparece a las mujeres en forma de animales menos majestuosos, pero con competencias claras en algunos terrenos muy concretos de la vida que les interesan de modo especial; la rata *yantayá* por ejemplo, muy prolífica y que augura una descendencia numerosa y facilidad para el parto, o la zarigüeya *xopzi*, supuestamente inmortal pues no pierde nunca sus dientes y anuncia, por lo tanto, una gran longevidad y una vejez digna mascando mandioca para hacer masato.

2. El paroxismo de la afinidad real

En el apartado anterior hemos examinado las prácticas *arutam* relativas al establecimiento de los requisitos previos para la acción, designadas globalmente en lengua candoshi por la noción *magómaama*. Ahora quisiera abordar el momento que se deriva del *magómaama*, momento sin el cual éste no tiene razón de ser. Se trata de la preparación de una ofensiva contra los enemigos y del ritual que prepara a los guerreros para la confrontación.

Si mencionar un asesinato es un hecho trivial, emprender una incursión violenta contra el enemigo no es, sin embargo, una cuestión fútil. La responsabilidad de emprender una acción militar corresponde a un *koraka* respetado en la región de acuerdo con otro jefe de guerra. Como veremos después, esta doble autoridad es muy importante para el buen desarrollo de las actividades previas al combate, así como para la realización del ataque mismo; además, esta dualidad expresa la configuración del campo social subyacente de acuerdo con la idea clásica en antropología según la cual los conflictos definen

en cierta medida los límites y los grados de la solidaridad entre segmentos sociales. Por supuesto, la muerte inopinada de un consanguíneo debida a una enfermedad o a un asesinato desencadena la maquina de guerra candoshi de manera vigorosa. Pero las razones primeras que originan una incursión contra tal grupo enemigo o tal otro son fácilmente olvidadas. Un sentimiento vago de venganza contra un 'otro' genérico es el argumento aducido en general, aunque los guerreros afirmen igualmente que la falta de enemigos declarados no impide la eclosión de actos de violencia premeditados.

Los dos *koraka* inician entonces una rueda de consultas entre los aliados potenciales con el fin de reunir los mayores efectivos posibles. De casa en casa, se interesan por los hombres que poseen una buena visión *arutam* obtenida en su último *magómaama*. La pregunta carece de toda ambigüedad: «¿qué visión has tenido?» preguntan los jefes de guerra para decidir enrolar a un guerrero en su tropa. Es preferible haber tenido una visión de jaguar o de anaconda y dar prueba de una determinación sin fisuras. Algunas visiones de las especies consideradas menores, el ocelote por ejemplo, sospechosas de debilidad pueden ser rechazadas por los *koraka*, quedando entonces descartado el candidato. Cuando se terminan las consultas, los jefes se quedan con algunos guerreros de todos aquellos a los que ha visitado: una decena de hombres que hayan manifestado una gran resolución gracias a una visión sin ambigüedad. Aunque no haya un número fijo, pudiendo llegar a veces a dos docenas, diez guerreros son más que suficientes para formar un comando. Los elegidos son invitados a participar en el ritual de partida a la guerra llamado *tapachi*, traducido simplemente por «ir a la guerra»³.

El *tapachi* tiene lugar en la casa del *koraka* iniciador de la operación. Éste espera, rodeado de la mitad de los guerreros convocados, que, por otra parte, son sus parientes próximos, la llegada del segundo *koraka* con su pelotón de soldados. Entre tanto, habrán puesto a punto el armamento engrasando los fusiles y afilando las lanzas, así como las coronas, los adornos y las pinturas faciales que representan su *arutam*. En el momento en que llega el grupo de visitantes, los anfitriones se colocan en una fila, quedándose el *koraka* en el centro, para hacer los honores militares a los recién llegados. Con las armas en la mano, éstos entran en fila en la casa y se disponen frente a los otros guerreros; los dos Grandes Hombres se encuentran en el centro, frente

³ Un ritual muy parecido existe en los demás grupos jíbaro; los shuar lo llaman *enénmartin* (Harner, 1973b: 182-187) y los achuar, *anemat* (Descola, 1993b: 417-433).

a frente. Primero, éstos preguntan una vez más si alguien ha tenido un mal sueño. Los jefes van a hacer la pregunta solemnemente precisando que la mentira puede poner en peligro la vida de los demás. Al que confiesa haber tenido una mala visión le piden que se retire. Con un saludo muy enérgico, similar al *tasánomaama* pero más marcial, se empieza el *tapachi* propiamente dicho. En este diálogo, el jefe de los visitantes habla como si todo el subgrupo que dirige fuera en la práctica una sola persona, pues la falange de guerreros se concibe como un organismo único cuyo centro es el *koraka*. El jefe de los anfitriones responde al saludo de manera ceremonial en términos parecidos.

A continuación, es la esposa del jefe de los anfitriones la que interviene. En efecto, las mujeres desempeñan un papel fundamental en el desarrollo del ritual. Si los participantes masculinos son cinco o seis por mitades, el número de mujeres tiene que ser igual al de una mitad para poder satisfacer las exigencias del escenario. Éstas se reclutan entre los parientes próximos de los jefes; esposas, hermanas, hijas, cuñadas o sobrinas, pueden así participar en el acontecimiento. La función de la primera esposa del jefe anfitrión es, por otra parte, absolutamente capital. Es como si ocupara el lugar de responsable del grupo de mujeres, de la misma manera que su marido y el jefe de los visitantes asumen la dirección de cada grupo de guerreros. Esto se hace evidente en la coreografía pues ella se coloca, como los dos Grandes Hombres, en el medio de la fila de mujeres situada en la parte femenina de la casa, cerca de las tinajas de masato. En lo relativo a la puesta en escena, el ritual prevé, pues, tres grupos idénticos en número: el grupo masculino de anfitriones, el grupo masculino de visitantes y el grupo femenino, cada uno con su jefe.

La esposa del Gran Hombre, mujer de carácter fuerte en general, respetada por todos debido a su posición de compañera y confidente del poder, es la única mujer que tiene el derecho de hablar y ser escuchada, derecho que ejerce a fondo en este ritual. Para empezar, dice a las otras mujeres que su esposo ha tenido una buena visión para hacer la guerra. Las mujeres le preguntan si tiene la certeza, a lo que ella responde afirmativamente. Las mujeres dan la nueva formalmente a los hombres, maridos o hermanos diciéndoles que probablemente es cierto que el *koraka* haya tenido una buena visión y que deben emprender la incursión contra el enemigo. Después, la esposa del *koraka* ofrece bebida a cada guerrero, en un gran tazón, una bebida fermentada muy alcoholizada llamada *vayassi*, literalmente «testículos», un destilado de pasta de mandioca fermentada. Los hombres beben tomando el recipiente con las dos manos para evitar que se caiga. Los residuos de mandioca que contiene siempre esta bebida no pueden tampoco escupirse como es costumbre hacer

y hay que terminar todo el destilado preparado para la ocasión. Si el brebaje cae al suelo o si los perros lo toman, la expedición tiene que ser anulada pues es muy mal augurio. Mientras los hombres beben, la mujer del *koraka* los increpa acusándoles de cobardes y desleales. Con un tono de desprecio, sigue insultándoles diciéndoles que harían mejor quedándose en casa para lavar las bragas de las mujeres porque tiene miedo de partir y no tienen valor para enfrentarse al enemigo. Ante tales imprecaciones, los guerreros tienen que mostrarse absolutamente impasibles.

El final de la intervención de la mujer del jefe es la señal para el momento más impresionante de la ceremonia. Los visitantes empiezan entonces a blandir sus armas de forma amenazadora y a vociferar al compás de un ritmo marcial que acompaña a una danza en la cual saltan un paso adelante, un paso atrás. Frente a estos guerreros terroríficos, los otros guerreros, que siguen en fila, permanecen imperturbables esperando su turno. Al final de la primera intervención, son los anfitriones los que bailan y cantan de la misma manera. Anfitriones y visitantes danzan alternativamente, en secuencias regulares, un baile desenfrenado que se prolonga durante más de una hora. El vigor, por no decir la virulencia, que manifiestan los participantes en esta danza, está alimentado por la bebida ofrecida en abundancia por la esposa del *koraka* y las demás mujeres que la acompañan.

La última etapa del *tapachi* toma la forma de un diálogo corriente entre los hombres. Se trata de una declaración de fidelidad entre los dos grupos de guerreros; cada uno, por turnos, manifiesta una solidaridad inquebrantable frente a los enemigos. Este diálogo pone fin al ritual, soldando así las voluntades y las eventuales disparidades de intereses entre los individuos. Este momento precede a la marcha definitiva y toda sombra de divergencia tiene que ser borrada por completo.

La marcha a la guerra pone a los guerreros y a su familia en una situación de vulnerabilidad extrema. Una vez desvelado el secreto de la visión *arutam*, el escudo espiritual no los protege ya contra las agresiones de los enemigos, ya sean chamánicas o reales. El «blindaje» adquirido en el trance visionario desaparece en beneficio de la determinación necesaria para afrontar al enemigo. Para evitar riesgos en esta situación se toman una serie de precauciones empezando por la de no separarse de los compañeros de pelotón. Así, cuando en el curso de la ceremonia, un guerrero tiene ganas de orinar, toda su fila tiene que ir también. Dejan sus armas cuidadosamente colocadas y se ponen en marcha muy lentamente para no tropezar, pues es un signo nefasto que anuncia la

derrota o la muerte del que tropezó. Por este motivo, las mujeres barren el suelo a conciencia con el fin de evitar todo paso en falso. El lugar para orinar o defecar tiene que estar también muy limpio, nadie podrá haberlo utilizado antes. Durante todo el ritual, el lugar ocupado por cada participante en su fila no cambia. De hecho se mantiene hasta el regreso de la incursión; se van al bosque en el mismo orden y se colocan en la piragua de la misma manera, con el *koraka* siempre en medio de sus hombres.

Este ritual escenifica los principios fundamentales que rigen la organización de los grupos locales *candoshi* y que se han estudiado en el capítulo 5. Idealmente, cada mitad está compuesta por individuos que tienen una relación de fraternidad, real o clasificatoria: un grupo de *zovalli* perteneciente pues al mismo grupo de *máachirítiti*. La relación entre las dos mitades es la de *zábarinich*, es decir, la de la afinidad real. La importancia que se da al grupo de mujeres en el desarrollo de la acción ritual cobra todo su sentido pues las hermanas y las cuñadas constituyen el vínculo entre las dos mitades. Empujan a los hombres a la guerra porque saben que el futuro de su prole depende de la capacidad de sus hermanos y sus esposos de forjarse una reputación de grupo valiente y por tanto de disuadir al enemigo de toda agresión futura. El papel de las mujeres en este ritual se confirma con la importante función que desempeñan en el ritual de reducción de cabezas, que es la continuación del *tapachi* y que analizo después. Las mujeres representan la alianza en un ritual en el que se intenta dominar la inquietante alteridad de los afines en los que sin embargo hay que confiar durante los enfrentamientos contra el enemigo común. La coreografía de los dos grupos de hombres, simulando una batalla que desemboca en la declaración de fidelidad, recuerda, en un breve lapso de tiempo, todo el ciclo de intercambio de hermanas que ha permitido la unión de dos grupos de afines, antaño enemigos. De hecho, este ritual tiene lugar cuando se han realizado todas las alianzas posibles entre los dos fratrías, pues es en ese momento cuando la potencialidad ofensiva en cuanto a número de guerreros disponibles es máxima.

También puede considerarse la expedición guerrera como una salida que permite superar la catástrofe sociológica, resultado de la saturación de las posibilidades de intercambio. Por medio de la energía liberada en el baile frenético ejecutado por los guerreros amenazadores, el *tapachi* expresa la fuerza de la unión tan difícilmente elaborada. Este ritual se puede analizar como una celebración del paroxismo de la armonía entre afines reales. Así es como la diarquía encuentra un lugar preeminente en el desarrollo de los diferentes actos; son los decanos de esta alianza los encargados de hacer confluir los

estados de ánimo de todos los participantes con el fin de lograr una hazaña que dé sentido a la coalición. Por el rapto de afines potenciales, convertidos en afines ideales por la captura —pero también reales, una vez que se convierten en esposas— la hazaña guerrera dará un fundamento práctico a la ideología predadora que rige la filosofía social.

3. La fuerza de los hechos

Una vez terminada la ceremonia, los guerreros emprenden el viaje hacia el territorio enemigo. Nadie puede mirar la marcha de los hombres. Las mujeres, los niños y también los hombres que, debido a su edad o a su falta de valentía, no participan en la expedición, deben retirarse al huerto para no ver marchar a los guerreros. Durante la expedición, hay que estar atento a todos los signos que anuncian una derrota. Además de los ya mencionados, los guerreros no deben oír el canto del pájaro *miatori* que dice *chikua*. Los sueños que tienen durante el viaje se analizan cuidadosamente; un mal sueño puede suponer el fracaso de toda la expedición.

Cuando ya están cerca de las viviendas de los enemigos, los guerreros espían muy discretamente evaluando el número de adversarios y los medios defensivos de que disponen, con miras a adoptar una estrategia. Puede ocurrir que la casa esté fortificada o que haya visitantes o también que los hombres no estén. Esperar que se marchen los visitantes, quedarse en los alrededores y preparar una emboscada en cuanto alguien se aleja de la vivienda, hacer una retirada provisional o lanzarse al asalto... son algunas de las distintas posibilidades a elegir. Los espías se van a comunicar entre sí imitando el canto de un pájaro. El infeliz jefe de la casa, ignorando la presencia del enemigo, va a querer cazar a ese pájaro al día siguiente temprano, afirman mis anfitriones.

El asalto a la casa se hace siempre al anochecer. Cuando cae la noche la falta de luz permite escapar más fácilmente a la eventual persecución de los adversarios; los guerreros temen especialmente la respuesta inmediata del enemigo en el momento de la retirada. Pero, como el final del día está asociado a la muerte y al destino después de la muerte, las razones militares no son las únicas para explicar esta elección. El crepúsculo señala el camino de las almas y así los muertos en combate no corren peligro de perderse. Gracias a una mezcla de achiote o genipa y cenizas, los asaltantes cubren las pinturas faciales habituales con una capa de maquillaje negro. Se colocan en la cabeza la piel de un ejemplar de la especie animal *arutam* incorporada. A continuación, emprenden el ataque.

No habiendo asistido a una batalla, me he conformado con los relatos; los combatientes hablan de un momento de gran enloquecimiento en el que puede pasar de todo. En principio, se trata de sorprender a los enemigos, preferentemente en el sueño: entonces hay que acercarse lo más posible a la víctima, levantar silenciosamente el mosquitero, apuntar el cañón del fusil y disparar. Se trata ante todo de matar o herir al *koraka* de los enemigos, tarea que corresponde al *koraka* de los atacantes. Cuando el jefe está fuera de combate, los demás atacantes matan a los demás. El resultado de los enfrentamientos es inseguro. Aunque se utilizan todavía las lanzas de madera, hoy se emplean sobre todo fusiles de caza de un solo disparo que tienen que cargarse después de cada disparo. Los agredidos, incluso heridos, pueden defenderse cuando los atacantes recargan el fusil, máxime teniendo en cuenta que todos los hombres duermen con sus armas y nunca faltan las municiones. Los diferentes jefes de las casas en las que he estado afirmaban tener siempre cinco cartuchos de reserva para hacer frente a una posible agresión.

No obstante, el objetivo de las tácticas guerreras en esta sociedad parece ser, ante todo, minimizar las pérdidas. Así, si el enemigo está prevenido y esperando con el fusil en la mano, es muy probable que los agresores decidan retirarse. Se establece entonces una especie de diálogo entre los atacantes y sus enemigos, estando los dos grupos separados por unos cincuenta metros, fuera del alcance de las armas. Se desafían, poniendo en duda el valor y la virilidad del adversario. Pero es muy poco frecuente que se decida arriesgar la vida acercándose al enemigo para alcanzarle con un disparo; en general, en estas circunstancias, parece imponerse una prudente retirada.

De hecho, el ataque por sorpresa es prácticamente la única manera de abordar a un enemigo desconocido. En cambio, el asalto imprevisto no es la estrategia menos arriesgada para matar a una persona conocida en el marco de una guerra de *vendetta* entre familias que habitan la misma región. Es más fácil hacerse invitar por la víctima sin que pueda sospechar las verdaderas intenciones. El asesino aprovecha un momento en el que su enemigo se encuentra relajado y confiado, para matarle sin peligro. En el caso de una venganza, puede ocurrir también que el enfrentamiento se suspenda temporalmente mientras duran las negociaciones entre las partes en litigio, que se hacen *in extremis*, antes del comienzo irremediable de las hostilidades. Estas negociaciones son, en la práctica, muy tensas y suelen terminar en una matanza. Para ello, los vengadores envían un emisario al enemigo para invitarle a hablar. El mensaje transmitido por el emisario es más bien un desafío: invita a los adversarios a negociar si tienen valor para ello. Por tres veces se envía un emisario. Si la

respuesta es siempre negativa, los agresores deciden visitarles ellos mismos. Así, se presenta un grupo de cinco o seis individuos en la casa del jefe antagonista. Éste los recibe con las armas debidamente cargadas. Si los visitantes son cinco, los anfitriones serán también cinco; respetar el mismo número de hombres es el único requisito previo para iniciar una conversación. Durante el encuentro no queda en la casa ninguna mujer ni ningún niño. Los dos grupos de hombres van a hablar cara a cara, con el fusil ligeramente inclinado hacia el que tienen enfrente y el dedo puesto en el gatillo; un simple movimiento puede desencadenar una carnicería. Durante toda la entrevista, el agresor está midiendo la fuerza del *arutam* del enemigo. Si este da prueba de debilidad, el adversario poseedor de una buena visión de *arutam* puede asumir el riesgo de desencadenar la contienda.

Cuando el enemigo está herido y desarmado, se establece un diálogo despiadado entre el matador y su víctima agonizante. Los combatientes afirman que este tipo de diálogo es una costumbre que los demás grupos jíbaro no comparten; según mis anfitriones: los achuar matan a sus adversarios a toda velocidad, abandonando los lugares del combate inmediatamente después. En cambio, los candoshi aseguran descargar un centenar de cartuchos en la víctima preguntándole en tono imprecatorio por qué esta mató a su hermano, por qué no alardea ahora de haber matado a su pariente como hacía hasta ese momento. Estas preguntas van siendo acompañadas por deflagraciones cuya metralla despedaza a la víctima hasta aniquilarla; los guerreros se aseguran de que cuando el cuerpo está exhumado, se oye el chasquido de los huesos rotos.

Los agresores abandonan rápidamente el territorio enemigo, a veces con una cabeza cortada diciéndose unos a otros que por fin ahora los enemigos muertos van a ser felices. Esta afirmación solo es paradójica en apariencia. Desde luego, las víctimas asesinadas no pueden alegrarse de su situación. Pero la peor desgracia para un hombre, según mis anfitriones, es vivir bajo la amenaza, «dominado» por el poder de un enemigo cuya «visión» es superior. La angustia y el miedo se hacen tan insostenibles que ya no desea nada más que la muerte. Un hombre, cuyo hijo había asesinado al hijo de un Gran Hombre muy poderoso, incluso sacrificó a su propio hijo, para evitar la eliminación de toda su familia, pero también para sustraerse a la presión existencial de la amenaza.

Ya en el camino de vuelta de la expedición, los guerreros se ponen de nuevo a la búsqueda de una revelación *arutam*; hay que recuperar toda la fuerza perdida durante la ofensiva para poder afrontar la respuesta del enemigo en

buenas condiciones⁴. Así pues, emprenden un nuevo *magómaama*. Como en todo *magómaama*, se tienen que abstener de toda relación sexual para no debilitarse más aún. Sobre todo hay que evitar los sueños sexuales, pues significan que el enemigo va a conseguir su venganza; se puede incluso considerar que el enemigo ya ha ganado si se tienen este tipo de sueños. La alimentación debe ser ascética, sólo está permitido el taro *mota* (*Colocasia esculenta*) cuando se está en un estado de gran fragilidad. El mito de la vuelta de la guerra lo explica claramente.

M, *Origen de los pecaríes*

En los tiempos remotos, el *vagan* —el pecarí de labios blancos— era una persona. De hecho, los *vagan* eran achuar. En aquella época tenían combates sangrientos entre ellos y contra los candoshi. Los achuar eran mucho más numerosos, por ese motivo siempre vencían a los candoshi. Estos últimos, aun siendo menos numerosos, también mataban a los achuar. Nuestros antepasados mataban con lanzas. Mataban a tantos que unas veces ganaban los achuar y otras ganaban los candoshi. Así pasó mucho tiempo durante el cual había luchas violentas.

Cuando los *vagan* eran personas, salían a matar. A la vuelta, con mucha hambre, se quedaban a dormir a mitad de camino, en un antiguo campamento. Sapo llegó croando. Por la tarde, mojaban el tabaco para tomarlo. Sapo croaba de nuevo. Entonces Vagan, molesto, preguntó a Sapo: «¿es que quieres importunarme o qué?». Después se durmieron, tras haber tomado el tabaco. Al día siguiente temprano, llegó una mujer con un cuenco lleno de taros *mota* y dijo: «¡Sírvele y come, hermano!». Y Vagan preguntó a la mujer: «¿De dónde vienes, hermana?»; ella respondió: «Hermano, yo soy la que cantaba y a la que has acusado de hacerlo para molestarte. ¡Por este motivo te traigo esta comida!» Entonces Vagan le dijo que sirviera la comida e invitara a los demás; todos comieron menos un joven que permaneció sin comer. Nada más terminar, uno de ellos empezó a sentir un fuerte picor en la garganta; los demás también lo sintieron. El Vagan exclamó: «¿Qué nos ha dado esta mujer como mota?». Pero no pudo seguir; se lo impidió un acceso de tos: rugió como un pecarí. Todos los miembros del grupo

⁴ Además cambian el cañón del fusil utilizado durante el combate. Con el viejo cañón se puede cazar, desde luego, a ciertas especies no comestibles como el tapir o el taira. Pero hay que evitar matar a la caza destinada al consumo. No me han dado ninguna razón que pueda justificar esta práctica.

se transformaron en pecarí menos el joven que no había comido y que se quedó consternado. Se convirtieron en dos tipos de pecaríes: uno gordo y grande (pecarí de labios blancos *Tayassu pecarí*); el otro flaco y pequeño (pecarí de collar *Tayassu tajacu*). Cada grupo tenía un jefe. El joven vio a su padre transformado en pecarí. Podía distinguir a su padre pues tenía una trompa alrededor del cuello como cuando volvía de la guerra. Temiendo una agresión de estos animales, el hijo se subió a un árbol. Viendo a su hijo en lo alto del árbol, el padre se puso a llorar. El hijo reconoció a su padre pese a la apariencia de pecarí. Este último, no queriendo dejar a su hijo, se quedó dando vueltas alrededor del árbol. En lo alto del árbol, el hijo, con lágrimas en los ojos, se preguntaba qué alimento había ingerido su padre para convertirse en pecarí, sin duda la causa había sido el *mota*.

Por fin, el hijo volvió a casa de su madre que vivía lejos. Tenía hambre. Al llegar a su casa la gente le preguntó dónde se encontraba su padre; él explicó: «Una mujer ha ofrecido *mota* para comer. Mi padre ha comido; ha sentido un fuerte picor en la garganta y ganas de toser. Y se ha transformado en pecarí». Pero entonces todavía no había pecaríes. El hijo dijo a su madre: «Voy a recuperar la trompa de mi padre. No quiero dejarla». Y añadió: «Voy a perseguir a mi padre hasta que coja la trompa con un gancho». Siguió a su padre y finalmente consiguió apoderarse de la trompa. Al hacerla sonar, el ancestro llamó a los pecaríes que acudieron en manada (Narrado por Zoba, hombre del alto Nucuray, diciembre de 1992).

El mito trata de las dificultades que tienen los candoshi desde siempre en la guerra contra los achuar; la población de este último grupo ha sido siempre más numerosa. El relato muestra cómo los guerreros, durante el viaje de vuelta, tienen que empezar su *magómaama* para volver a tener el poder perdido en el curso del enfrentamiento. Tomando el jugo del tabaco, los combatientes buscan la imagen reconfortante de una visión *arutam*, que les permita afrontar el futuro con optimismo. Pero el objetivo de este mito es prevenir a todos los que, en su carrera hacia el prestigio, exageran matando a diestra y siniestra. Igual que el cazador tiene que ser moderado en su sangría cinegética, el guerrero tiene que combinar reserva y determinación para convertirse en un Gran Hombre. La metamorfosis de los achuar en pecaríes recuerda el peligro moral que corren los que no moderan sus ansias bélicas. El castigo no es la metamorfosis en sí, sino la separación irremediable entre el padre convertido en pecarí y su hijo que ha seguido siendo achuar.

Esto nos lleva al fondo del problema que quisiera tratar aquí: la índole de estas transformaciones y, más concretamente, de la mutación sufrida por los guerreros cuando atacan la casa de los enemigos. Hemos visto ya cómo los guerreros se cubren con la piel del animal cuya alma, según los informadores, se supone que se ha integrado en el cuerpo del guerrero cuando éste es poseído por la visión *arutam*. Algunos relatos referentes a *koraka* muy reputados, dan cuenta de una verdadera alienación del guerrero, totalmente transformado en la especie animal *arutam* en el momento del homicidio. Así, ocurre que los grandes matadores exclaman con fuerza que son un jaguar cuando muerden la garganta de su víctima moribunda. Un relato cuenta por ejemplo que Istiua, un jefe de guerra muy famoso hoy muerto, descubrió a uno de sus guerreros llamado Tariri haciendo el amor con una de sus cuatro esposas, llamada Arosa. Istiua muy enfadado decidió matar a Tariri que ya se había dado a la fuga. Istiua invitó entonces a sus guerreros a participar en una caza del hombre. Divididos en dos grupos, Istiua y los suyos empezaron la búsqueda. Tres días más tarde, encontró a su víctima cerca de una laguna chupando una caña de azúcar pues no había comido nada desde su huida. Muy cansado porque había pasado la noche en vela por culpa de los mosquitos, Tariri se durmió sin saber que lo habían descubierto. Éste fue el momento que escogió Istiua para tirar la primera bala a la vez que decía a Tariri que no se le volviera a ocurrir acostarse con una de sus esposas. Istiua continuó afirmando que era un jaguar. Después se lanzó al cuello de Tariri agonizante para morderlo con toda su fuerza. Entonces se le cayó un diente a Istiua, lo que era muy mal presagio, pero esto es ya otra historia. Istiua eliminó también a los hermanos y a los primos de Tariri, además de quedarse con su viuda. Istiua intentó también matar a su esposa adúltera Arosa, pero ésta escapó a la muerte por muy poco, pues falló el tiro y solamente resultó herida en el seno. Permaneció escondida en el bosque hasta el día en que se curó. Entonces volvió otra vez a casa de Istiua quien de nuevo la tomó por esposa. Este acontecimiento dio nombre a una laguna cerca del río Chapuri, llamada Taririki.

La conversión en jaguar no solo afecta a los matadores de hombres. Los cazadores también se transforman en jaguar cuando se acercan a un determinado tipo de caza considerada particularmente análoga al humano. Es lo que se refleja en el encantamiento siguiente; éste se dirige al mono lanudo (*Lagothrix lagothrichia*), *choro* en lengua candoshi, en el marco de los *magómaama* para favorecer la caza de esta especie de primate.

[1] *Chororo, chororo,*

[2] *sisitrida, chororo, chororo, chororo, sisitrida, choro,*

- [3] *chipapatrida, chororo,*
- [4] *kapziziarida, choro,*
- [5] *pzigapzigatarida, chororo,*
- [6] *ishiporida, choro,*
- [7] *yamiradarida, chororo, chororo, chororo, pzigapzigtarida, chororo,*
- [8] *tamakshartarida, choro, kapziziarolli, chororo,*
- [9] *kamiradarolli, choro,*
- [10] *vatomziriatstamta chororo,chororo, chororo,*
- [11] *yamiradarida, chororo,*
- [12] *ishiporida, choro,*
- [13] *pzigapzinktarida, chororo.*

- [1] *mono-lanudo (bis),*
 - [2] *te hablo de manera que me puedas oír, mono-lanudo (bis),*
 - [3] *tú llevas tu cola, mono-lanudo,*
 - [4] *tú gritas, mono-lanudo,*
 - [5] *te mueves por los bordes de los ríos mono-lanudo,*
 - [6] *te gusta mover las ramas de los árboles, mono-lanudo,*
 - [7] *te encuentras apaciguado, mono-lanudo (ter), tu te mueves por los bordes de los ríos, mono-lanudo,*
 - [8] *te has vuelto confuso, mono-lanudo, tú gritas, mono-lanudo,*
 - [9] *yo me acerco, mono-lanudo,*
 - [10] *yo soy un jaguar, mono-lanudo (ter),*
 - [11] *tú te encuentras apaciguado, mono-lanudo,*
 - [12] *te gusta mover las ramas de los árboles, mono-lanudo,*
 - [13] *te mueves por los bordes de los ríos, mono-lanudo.*
- (Cantado por Masigashi, hombre del Ungurahui, agosto de 1991)

Como otros encantamientos de caza, éste empieza con una imitación del lenguaje del primate. Así, el primer término que menciona este lenguaje [1] *chororo* deriva directamente del nombre indígena de la especie. El segundo término que imita el lenguaje, [2] *sisitrida*, no tiene traducción, que yo sepa. La palabra [3] *chipapatrida* designa una característica de la morfología del animal. Significa «cargar» y designa la cola enrollada que el

animal tiene que «transportar» siempre con él. El encantamiento continúa describiendo las costumbres del animal: [4] *kapziziarida* significa «tú gritas»; [5] *pzigapzigatarida* significa «tú te mueves por los bordes de los ríos» y [6] *ishiporida* significa «te gusta mover las ramas de los árboles». A continuación el encantamiento aborda la relación entre el cazador y la presa. La palabra [7] *yamiradarida* significa que el mono se encuentra apaciguado y, [8] *tamakshartarid*, confundido por efecto del *magómaama* realizado por el cazador que se acerca fácilmente [9] *kamiradarolli* a la presa pues es un jaguar [10] *vatomziriattamta*.

Esta alienación del matador —cazador o guerrero— transformado en jaguar, es un fenómeno muy extendido en la Amazonía. Ha sido estudiada especialmente en el contexto de los rituales caníbales tupinamba por E. Viveiros de Castro (1986: 621-627; 1992: 269-272) partiendo de la famosa conversación entre el jefe tupinamba Cunhambebe y Hans Staden. Cunhambebe se encontraba delante de un enorme cesto lleno de carne humana devorando una pierna. El jefe ofreció a Staden compartir el trozo; pero este último rehusó aduciendo que, igual que los animales no comen a los de su propia especie, un humano no debe devorar a sus semejantes. A esto, el jefe tupinamba le replicó que él era un jaguar y que la carne humana era deliciosa. Según Viveiros de Castro, el guerrero tupinamba, al responder de este modo, estaba definiendo su perspectiva: él es un jaguar porque su alimento es la carne humana. Para este autor, los hombres-jaguar tupinamba representan más que una simple conversión imaginaria en jaguar o un banal «actuar» como jaguar. Se trata de una «conversión en jaguar», en la que «jaguar» es una cualidad del acto y no del sujeto; si el objeto de la conversión es imaginario, la conversión en sí es real.

Esta interpretación supone una suspensión de la cualidad ontológica que abre la vía a la superación de la idea misma de transformación metafórica del hombre en animal, evocada de manera intuitiva cuando se aborda este tipo de fenómenos. Esto es importante porque llamar metáfora a estas transformaciones, teniendo en cuenta la importancia que reviste este tipo de conversiones en el pensamiento amerindio, equivale a reducir éste a la cualidad de un pensamiento aberrante, en ruptura con la lógica. Pues, si seguimos a la mayoría de los teóricos, lo propio de la metáfora es ser una proposición semánticamente incongruente⁵. Para entender de qué estamos hablando,

⁵ Ver la crítica de los últimos enfoques de la metáfora de G. Kleiber en *Métaphore et déviance : banalisation ou contrainte hiérarchique* (1994: 177-206), donde este autor empieza por señalar la unanimidad de los

desde el punto de vista indígena, cuando se mencionan estos acontecimientos, es preciso adoptar una postura crítica radical y preguntarse qué son las cosas, los animales, el jaguar, para los tupinamba y para los candoshi. Las cosas, los animales, los jaguares, ¿son cosas, animales o jaguares para los tupinamba o para los candoshi? En lo referente a los tupinamba, me es difícil responder a esta pregunta. Pero en cuanto a los candoshi, puedo afirmar que un *tomoz* «jaguar» con seguridad no es un jaguar.

El problema reside en la aceptación *a priori* de la unanimidad intercultural de la inferencia ontológica, según la cual cada fenómeno, cada cosa posee una palabra y cada palabra se refiere a una entidad original universal definida por un número de atributos: el hombre cocina, el animal come carne cruda, el jaguar no cocina, los felinos tienen garras, el jaguar tiene la piel moteada... propiedades distintivas que definen los límites categoriales e intrínsecos a la esencia misma del hombre, del animal o del jaguar. Es seguro que mis anfitriones distinguen y designan por términos diferentes los fenómenos naturales que nosotros distinguimos y designamos. Ellos diferencian a los animales o los vegetales en el nivel específico de manera semejante a las taxonomías científicas, con pocas excepciones. Pero la distinción de las especies animales que operan no se basa como para la taxonómica en los rasgos morfológicos distintivos de la fisiología de las especies.

Recordemos que para los candoshi todos los cuerpos son esencialmente iguales. Lo que les interesa principalmente no es distinguir de manera sistemática la fauna y la flora de la selva con fines taxonómicos. Sí les interesa, en cambio, la comprensión de la etología de los animales, lo que parece normal ya que los hombres pasan varias horas diarias en el bosque para encontrar caza con el fin de alimentar a su familia. El conocimiento de la morfología de las especies animales es vasto y profundo, pero representa la parte más superficial del conjunto de conocimientos que un cazador atesora acerca de la naturaleza que le rodea. Hay que pensar además que un cazador tiene más experiencia en las relaciones intersubjetivas con los animales que con los humanos; que, a lo largo de su vida tiene próximos más rostros de animales que rostros humanos. Dadas las condiciones de aislamiento en las que una parte de la población se encuentra todavía hoy, un hombre adulto puede haber tenido



teóricos de esta noción acerca de su carácter desviado en términos tales como: predicación impertinente, anomalía semántica, incongruencia, ruptura con la lógica, atribución insólita, incompatibilidad, contradicción con la lógica, defectuosidad, etc.

contacto, desde su nacimiento, con unos centenares de seres humanos como máximo. En cambio, durante sus expediciones de caza, cada día afronta una relación íntima con varios animales que viven en libertad y por consiguiente sujetos dotados de autonomía y de intencionalidad; una relación totalmente intersubjetiva en la cual la imitación del lenguaje de la caza, el ojeo sutil, la empatía, la seducción... juegan un papel muy importante.

En este mundo, hecho de miles de encuentros interespecíficos, los rasgos morfológicos distintivos del cuerpo del animal tienen una importancia secundaria, desdeñable incluso, más o menos como un lunar o la forma puntiaguda de la nariz, dentro de la complejidad y multiplicidad de relaciones interpersonales a las que debemos hacer «frente» en la vida urbana. Para los candoshi, un jaguar es una presencia asociada a una manera de actuar que es, en rigor, independiente de la morfología del cuerpo de jaguar, de tal forma que los atributos esenciales del felino, según el diccionario español —pelaje de color amarillo con manchas en forma de anillos negros—, no son significativos para ellos. Un jaguar lo es por su manera de actuar: el pensamiento candoshi responde de hecho a una especie de pragmática ontologizada para tomar, modificándola, la fórmula de A. Ch. Taylor (1993b: 444-445); un hombre se hace jaguar cuando sus hechos son los del hacer-jaguar, donde «jaguar» designa una manera de actuar desprovista de todo contenido óntico y sin relación con ninguna configuración somática. Así pues, si no hay esencias, no hay metamorfosis porque no hay apariencias; y el recurso a nociones como magia, pensamiento pre-lógico, creencia, superstición o metáfora ya no es necesario.

Cuando se les hace la pregunta «¿cómo se puede uno convertir en jaguar?», los candoshi afirman que el *vani* del animal entra en el corazón. Pero el *vani* no es el alma en el sentido intuitivo convencional del término sino, como ya hemos visto a lo largo de este trabajo, el alma *vani* es la intencionalidad predadora. En realidad, los candoshi quieren decir que la potencia predadora llamada «jaguar» se apodera del visionario, invade el corazón de los guerreros, con un ardor que alimenta el paso al acto, que se hace entonces inexorable. Pero es la voluntad del visionario la que está en el origen de este «querer-ser» poderoso. De hecho, el verbo *kinámaama*, utilizado para expresar estas llamadas metamorfosis, difícilmente puede traducirse por «transformarse». El verbo *kinámaama* designa el movimiento que los candoshi, sentados en la popa de una piragua, hacen con el remo para dirigir la embarcación. En los contextos de las transformaciones de hombre en animal, se emplea para

expresar la idea de que no son cambios de apariencias que se sufren de manera pasiva, sino decisiones deliberadas para ir hacia una dirección determinada, es decir, para llegar por medio de la acción al estado de hechos deseado.

Así es como la piel de los animales con que se cubren los guerreros que se dirigen hacia el enemigo no es ni máscara que disimule lo humano, ni un equipamiento metafórico que permita activar los poderes del cuerpo del animal, pues la distinción categórica entre los cuerpos no existe. Es en realidad un estandarte, una enseña de la voluntad de poder del matador de cumplir su misión. Cuando el enemigo percibe la presencia de los atacantes cubiertos por la piel de su *arutam*, es presa de un pánico tal que es incapaz de defenderse, afirman los combatientes.

4. El júbilo de la consanguinidad ideal

Hemos estudiado hasta ahora todas las secuencias de la pragmática de la predación: las condiciones previas para la acción en la búsqueda de *arutam*, el ritual de partida hacia la guerra y el acto de matar. Querría ahora describir la última etapa que cierra este ciclo: la captura de las cabezas de los enemigos muertos en el combate. En el fin del apartado precedente se menciona el canibalismo del hombre-jaguar, expresión máxima de la predación. Este canibalismo encuentra en la caza de cabezas y en su reducción su formulación más explícita y su equivalente ritual, pues canibalismo y caza de cabezas denotan un mismo orden de fenómeno, como ya lo señaló Lévi-Strauss (1984: 142).

En efecto, los candoshi han practicado la caza y la reducción de cabezas, institución a la que los grupos jíbaro deben toda su fama en Europa desde hace un par de siglos, fomentada no solo por la iconografía popular sino también por los discursos académicos de antaño (ver Taylor, 1987). En candoshi, este ritual lleva el nombre de *tochigamaama*, que quiere decir también «despojar» o «desollar»; la cabeza reducida se llama *mochozi*. En la lengua de los demás grupos jíbaro, el rito se llama globalmente *uunt namper*, «gran fiesta» aunque a veces esta práctica tome el nombre de *tsantsa* —denominación de la cabeza reducida en lengua shuar—. Es con este nombre con el que las famosas cabezas reducidas se conocen en todo el mundo. El nombre no es la única distinción entre el ritual candoshi y el de los demás grupos jíbaro. Otra diferencia notable es la extrema simplicidad del ritual candoshi en comparación con el de los jíbaro, sobre todo el de los shuar —en el que el *Tsanta* es una ceremonia

de una sofisticación barroca⁶—. La simplificación no afecta tanto a los elementos puestos en juego, sino sobre todo a las relaciones mantenidas entre estos elementos a lo largo del desarrollo del rito. Esto es tanto más paradójico cuanto que los recuerdos referentes a la reducción de cabezas parece que son más vivos entre los candoshi que en otros grupos jíbaro como los achuar. ¿Por qué esta simplicidad del ritual candoshi en relación al shuar?

Examinemos de entrada si los fenómenos de difusión entre los dos grupos pueden explicar estas diferencias. Así, cabría pensar que la simplicidad del ritual candoshi se debe a una transmisión incompleta por parte de los shuar o de los achuar, supuestos «creadores» de este complejo ritual. Otra hipótesis podría ser una asimilación deficiente por parte de los candoshi de algunos aspectos del mismo. También se puede pensar en una adopción reciente por parte de los candoshi, lo que no habría permitido un desarrollo suficiente de los diferentes aspectos del rito, tanto técnicos como simbólicos. Algunos relatos, atestiguados por los misioneros evangélicos (Wallis, 1965), afirman en efecto, que esta práctica fue adoptada aproximadamente hace un siglo. En el pasado, los candoa, después de matar a alguien, le arrancaban la cabeza y la llevaban a un lugar seguro en el que acampaba la expedición guerrera. En ese momento, se procedía al corte de la cabellera en pequeños mechones untados de miel. Los cabellos, decorados con plumas de tucán, se unían como adorno a la propia cabellera del matador, siendo la cantidad de adornos prueba de su poder letal. Según estos relatos, gracias a las enseñanzas de los achuar, supuestos grandes especialistas en la materia, la técnica de reducción de cabezas fue aprendida por los candoshi hace algunas generaciones.

Estos datos contrastan con la afirmación de P. Descola (1993b: 184) de que los achuar no tienen en este momento ningún recuerdo de haber practicado la caza de cabezas, aunque fuesen víctimas de los shuar hasta en los años sesenta. Esta amnesia afecta a los achuar septentrionales y puede no ser compartida por los achuar meridionales, más confrontados a la realidad de la guerra, allí donde los candoshi, los shapra, los shuar y los achuar comparten fronteras. Esta encrucijada étnica, en los interfluvios del Medio Morona, del Alto Chapulli y del Medio Huitoyacu, en el extremo sur del territorio achuar,

●
⁶ Ver Pellizzaro (1980a; 1980b) para una descripción minuciosa del ritual con los cantos y mitos asociados. Algunas interpretaciones y análisis del *Tsantsa* han sido propuestos por Harner (1973a: 187-193) Descola (1993a: 293-325) y Taylor (1985), pero es Taylor (1994) en particular el que ha hecho un análisis tan magistral como pormenorizado del que tomo aquí las principales orientaciones para interpretar este ritual en los candoshi.

fue probablemente el escenario en el que las guerras entre grupos jíbaro alcanzaron mayor intensidad y en el que la caza de cabezas encontró motivos para intensificarse y perpetuarse. La prueba es que los shapra, reducidos a 600 individuos solamente, sufrieron sus efectos con la mayor crudeza por el hecho de encontrarse situados en el centro de esta intersección tribal.

Otra razón, ésta exógena, podría explicar por qué la caza y la reducción de cabezas han sido más frecuentes en el sur del país jíbaro: es la presencia de un puesto avanzado del frente colonial, San Antonio, en el río Marañón, donde los comerciantes blancos tenían la costumbre de intercambiar una cabeza reducida por un fusil. Atestiguado por informadores aguaruna, shuar, shapra y candoshi, la existencia de este comercio es indudable⁷. También es posible que, pese a las referencias candoshi al origen achuar del ritual, fuera en realidad otro grupo étnico el que les hubiera enseñado la técnica de reducción; la gran permeabilidad cultural existente en esta encrucijada étnica hace que la identificación tribal sea difícil y a menudo confusa. Se puede pensar en definitiva que el origen del ritual de la *tsantsa* se sitúa en alguna parte al norte del territorio shuar, y fue difundido por los shuar y achuar meridionales, primero entre los achuar septentrionales y más tarde en los grupos candoa y los aguaruna. Probablemente, esta práctica, desaparecida prematuramente del norte del país jíbaro por el impacto del frente misionero, permaneció en el extremo sur por las razones expuestas antes, pero sin que se transmitieran correctamente todos los contenidos del ritual.

Si estos argumentos de carácter difusionista pueden ayudar a explicar ciertas paradojas de las contingencias de la historia, mi opinión es no obstante que la simplicidad del ritual de la reducción de cabezas entre los candoshi obedece a motivos sociológicos mucho menos hipotéticos que los precedentes. Hay que empezar diciendo que si los achuar confiesan ignorar todo de la reducción de cabezas, mis anfitriones afirman todavía hoy conocer la técnica y ser capaces de reducir una cabeza si alguna vez tuvieran que vengar la muerte de un pariente cuya cabeza hubiera sido reducida. Si no se puede decir que la reducción de cabezas se practique actualmente, creo que lo contrario tampoco

●
⁷ ¡Macabra forma de conseguir objetos para abastecer los museos de Europa! Los *tsantsa*, expuestos con orgullo en las vitrinas dedicadas a los pueblos de la Amazonía, no son en algunos casos auténticos más que por este sistema tan perverso y tan típico de Occidente, que consiste en generar una realidad para satisfacer a cualquier precio una demanda compulsiva de autenticidad. Una realidad apenas menos terrorífica que la ficción deliberadamente desmesurada del breve relato del escritor Augusto Monterroso (1995), *Mister Taylor*, amarga parodia del colonialismo en torno al comercio de las cabezas reducidas.

es cierto porque nada permite asumir que ésta se haya hecho imposible. En todo caso, algunos candoshi, desde luego bastante mayores, han participado en la reducción de varias cabezas y la mayor parte de los adultos han asistido al menos una vez en su vida a un ritual de ese tipo. Además, manifiestan un respeto solemne hacia esta ceremonia que consideran particularmente sagrada y peligrosa.

Los relatos recogidos sobre la reducción de cabezas apenas difieren unos de otros. En todo caso, algunos hechos son siempre destacados por los informadores de forma que aparece una pauta que da cuenta de los tres momentos decisivos de esta práctica. La decisión de emprender una caza de cabezas así como la dirección de la misma están reservadas a los hombres más experimentados en el arte de la guerra, llamados *koraka kamáchtago*⁸. Cuando, durante una incursión, un enemigo muere y cae bocabajo, el jefe de la expedición procede a la separación de la cabeza. Empieza por cortar, como si fuera un collar, la piel del cadáver a la altura de las vértebras dorsales. Con ayuda de un cuchillo o con la punta de una lanza, empieza por la espalda, después los hombros, luego, dando la vuelta al muerto, secciona la piel del lado del pecho. A continuación despega la piel de la carne hasta la altura de la garganta. En este momento, corta el cuello previamente liberado de su funda de piel. Sujetando la cabeza por los cabellos para hacerle dar media vuelta, secciona del mismo golpe la médula espinal y las vértebras cervicales. Introduce en el esófago una cinta que sale por la boca para poder transportar la cabeza más fácilmente y llevársela lejos, a un lugar más seguro que el escenario de la pelea, antes de que caiga la noche. Es muy importante no dejar caer la cabeza pues es un presagio muy malo. Abandonando el cuerpo de la víctima, los guerreros parten a toda velocidad con su botín evitando una eventual respuesta inmediata del enemigo.

En un segundo tiempo, rodeado de sus compañeros que vigilan por si hubiera una emboscada, el Gran Hombre acomete la tarea de quitar la piel del cráneo antes de que empiece a corromper. Esta operación se considera delicada desde un punto de vista simbólico y técnicamente muy difícil: empieza el desollamiento del cuello, con la punta de un cuchillo si es necesario. Al llegar al cuero cabelludo, la fuerte adherencia de la piel le obliga a golpearla con fuerza con una piedra para despegarla del soporte óseo. Una vez despegado el cráneo, el Gran Hombre lo revienta con grandes golpes contra un tronco

⁸ Una traducción de este término sería «el jefe de los que son enviados o elegidos para llevar a cabo una misión»; *kamáchtago* procede del verbo *kamáchtamaama* que significa «enviar a una persona».

para reproducir según él, el sonido del trueno, después lo tira. Entre tanto, se han puesto a calentar dos piedras que se introducen en la especie de bolsa que queda después de haber despegado por completo la piel de la caja craneana. El fuerte calor de las piedras produce la deshidratación de la piel y una contracción de los tejidos: así es como se reduce el tamaño de la cabeza. Se calientan las piedras tantas veces como sea necesario. A continuación se rellena la cabeza con una variedad de fibra de ceiba llamada *korasha* para darle otra vez volumen. Los cabellos se sumergen en agua hirviendo para estirarlos. Para embellecerlos, se les unta una capa de la grasa del muerto o de aceite de palma. Los párpados y los labios se cosen para evitar que la boca pueda escupir, lo que es un augurio muy malo que anuncia la muerte inminente del matador. Por último se pintan dibujos con achiote en la cara de la cabeza reducida.

El tercer momento empieza con la llegada del Gran Hombre a su casa. Su mujer ya ha preparado varias tinajas de masato para festejar la llegada de los guerreros. Interviene bailando y cantando por lo contenta que está con el prestigio que ha adquirido su esposo, pero también porque la posesión de la cabeza reducida impide la venganza por parte del alma de la víctima. El Gran Hombre ocupa su lugar en la casa y toca el tambor feliz mientras contempla la puesta de sol, con la cabeza reducida colgada en su pecho como un collar.

No vamos a hacer aquí un análisis pormenorizado de este ritual el cual, pese a su relativa simplicidad, se puede interpretar de la misma manera que el de los otros grupos jíbaro, habida cuenta de sus semejanzas, tanto en los elementos puestos en juego, como en los contenidos. Anne Christine Taylor, partiendo de los materiales etnográficos shuar recogidos por Pellizaro, ha realizado un análisis definitivo del que tomó los puntos principales para aplicarlos a los candoshi. El objetivo de la confección de una cabeza reducida es, en primer lugar, concebir un concentrado de identidad fácilmente transportable. Pero no se trata en absoluto de conservar la identidad del enemigo decapitado, que tiene que ser desconocido. La cabeza reducida debe simbolizar la expresión de una singularidad existencial pura, liberada de las señales que hacen de una cara el signo de una existencia particular, como son por ejemplo las pinturas faciales que recuerdan el nombre del decapitado y por consiguiente, sus atributos sociales. Estas marcas subrayan la identidad individual en la cultura jíbaro de la misma manera que entre los candoa. Como dice Taylor (1994: 95):

«Lo que interesa a los Jíbaro de una cara no es en absoluto la encarnación de una persona determinada ni la expresión del destino que la forja, sino la capacidad formal de significar, (...) una realización única de las

virtualidades de existencia cuya suma discontinua y finita constituye la humanidad. Dicho de otro modo, lo que parece a nuestros ojos lo más personal (el rostro desnudo) es para ellos lo más genérico, mientras que el contenido de esta singularidad abstracta (la persona con su historia individual) se expresa para ellos en lo que nos parece justamente más artificial o impersonal, es decir, la pintura facial.»

La cabeza del enemigo se somete así a una reducción física a la vez que a una reducción eidética: constituye una esencia pura desprovista de todo contenido particular. Por esto los candoshi insisten en el hecho de que no se puede reducir la cabeza de un muerto que cae boca arriba en el momento de ser abatido. No ver la cara del muerto ya forma parte de este proceso de abstracción. Igualmente cuando se vacía el cráneo hay que invocar al mundo de las almas imitando al trueno para que el alma del enemigo decapitado pueda emprender el camino del más allá. La cabeza se remodela para borrar las huellas de la antigua existencia y se suturan todos los orificios para impedir una posible reconquista de la cabeza por parte de la antigua alma. De hecho, el respeto (por no decir el temor) extremo que los indígenas sienten hacia la reducción de cabezas procede del hecho de que este proceso de abstracción de lo individual para hacer de ello una esencia pueda fracasar, dando así al *vani* del enemigo, no del todo dissociado de la cabeza, la posibilidad de vengarse. La señal de fracaso es justamente una acción intencional, como escupir, que el alma ejecuta a través de la cabeza reducida.

A estas primeras fases del ritual los shuar las llaman *numpenk* y se desarrollan en una casa ceremonial erigida para la ocasión. La segunda gran etapa se desarrolla en cambio en la casa del cazador de la cabeza y se llama *amiano* en lengua shuar. Esta parte es muy compleja entre los shuar en lo que respecta al número de actores, de grupos ceremoniales y de la coreografía. Para resumirlo en pocas palabras, la cabeza reducida habrá desempeñado, al final del ritual, todos los papeles de una procreación simbólica cuyo resultado es el nacimiento de un hijo en la parentela del matador o más exactamente, una representación de la posibilidad de nacimiento de un ser humano dentro del grupo de parentesco, potencialidad de existencia sustraída a enemigos extranjeros.

La simplicidad del ritual candoshi en comparación con el de los shuar es muy evidente a su término, cuando las mujeres entran en escena en la casa. La duración es muy reducida, la coreografía mucho menos sofisticada, no hay casa ceremonial... ¿Cómo se puede explicar esta diferencia? Creo que la

respuesta se encuentra en la relación entre la función de las mujeres en el ritual —muy importante para el desenlace— y su condición social diferenciada en el seno de cada una de las dos sociedades. Esta función, para los shuar, es analizada por Taylor partiendo de la hipótesis propuesta por Lévi-Strauss (1984: 141-149) de que las mujeres serían llamadas a hacer de aliados en los ritos de antropofagia y de caza de cabezas, a representar a los hombres por metonimia, reproduciendo así la relación donantes-receptores y, de una manera más abstracta, la propia relación de alianza. Puesto que Lévi-Strauss formuló esta hipótesis sobre la base del material etnográfico procedente de sociedades de filiación unilineal y linajes exógamos, Taylor se pregunta entonces qué ocurre en las sociedades de parentelas endogámicas, como es el caso de los jíbaro, donde los «aliados» se encuentran siempre absorbidos en el seno de unidades concebidas al modo de la consanguinidad, o al menos, de la consubstancialidad. La cuestión es pertinente dado que el parentesco jíbaro-shuar denota un sistema dravidiano asociado a parentelas bilaterales que se perpetúan mediante la reiteración de una relación de alianza, constituyendo unidades endogámicas distintas en la base de los grupos residenciales (Taylor, 1998). Por lo tanto, los jíbaro tienen que afrontar problemas considerables de orden conceptual para conciliar la oposición entre afinidad y consanguinidad inherente a todo sistema dravidiano, y la endogamia espacial y parental, problemas que se concretan en el estatus ambiguo de todas las posiciones genealógicas femeninas, siempre a caballo de dos principios de parentesco. La gestión sociológica de estos problemas conduce a toda una serie de artificios de una gran sutileza donde entran en juego la terminología, la proximidad de residencia y la dicotomía sexual que no podremos describir aquí con detalle. Es sin duda porque expresa las mismas complejas tensiones de la sociología jíbaro por lo que el ritual shuar se muestra tan extremadamente sofisticado. Pero esta configuración social no existe en los candoshi. Totalmente eliminada por la oposición próximo-lejano, como hemos visto en el capítulo 5, la única característica que el sistema de parentesco candoshi posee de los sistemas llamados dravidianos es la dicotomía de la consanguinidad y de la afinidad. La alianza es impulsada por una fuerza centrífuga en forma de exogamia del grupo local, pues los cónyuges candoshi no pueden pertenecer al mismo grupo de hermanos clasificatorios; solo comparten la afinidad y una amnesia genealógica que permite el reciclaje continuo de los consanguíneos en afines. Así, en el ritual, los candoshi pueden hacer abstracción del problema de la ambigüedad de la mujer shuar, porque la mujer candoshi es exactamente lo que tiene que representar: una afín.

Resumamos ahora la sociología subyacente en la pragmática predadora candoshi comparando el *magómaama* de la búsqueda de *arutam*, el ritual de la marcha a la guerra *tapachi* y el ritual de la captura de cabezas. Empezaré por una serie de diferencias entre el *magómaama* y el *tapachi*. En primer lugar, hay que señalar que el *magómaama* es una experiencia individual en la cual el practicante se encuentra totalmente enfrentado a sí mismo, mientras que el *tapachi* es un ritual colectivo. Esto no quiere decir que el *magómaama* sea un ejercicio realizado en completa soledad. Necesita la presencia de dos personas, el mentor y el aprendiz. La relación entre estos dos individuos es de consanguinidad intergeneracional ya que el primero es, o bien el padre, o bien el tío del segundo. Por consiguiente, la relación que interviene en el *magómaama* es la de *zípari* y *zovalli* dentro de la consanguinidad *máachirtiti*. En cambio, la relación de parentesco en torno a la cual se organiza el *tapachi* es de afinidad real; dos grupos de hermanos clasificatorios que han intercambiado a sus hermanas, es decir, dos grupos aliados, *zábarinish* en lengua candoshi. La ausencia forzosa de mujeres exigida y las prohibiciones sexuales y alimentarias —los animales cazados por ser considerados afines— durante el *magómaama* de los hombres, se explican de la misma manera que la presencia femenina en el *tapachi*. En éste las mujeres simbolizan la alianza, o sea, la afinidad; su ausencia durante el *magómaama* significa sin duda la voluntad de mantener en una consanguinidad profiláctica el ejercicio de la búsqueda del poder de actuar, de buscarla en las fuentes de la propia ascendencia, en una forma de ancestralidad tenue pero certera. Para terminar, se puede decir que, en la pragmática candoshi, las condiciones previas para la acción denotan la consanguinidad, mientras que el actuar mismo denota la afinidad real; en otras palabras, la pasión es a la consanguinidad lo que la acción es a la afinidad.

Ahora bien, es el ritual de la caza de cabezas el que cierra el ciclo ideológico que estamos examinando poniendo en juego a personajes con relación de afinidad potencial: el matador y su víctima. Esta última, por efecto del acto ritual, se convierte primero en un afín ideal, después en un consanguíneo ideal en forma de una potencialidad de vida si es que se traspone a los candoshi la interpretación del ritual de *tsantsa* propuesto por Taylor para los shuar. Es esto lo que expresa el ritual de la caza de cabezas para los candoshi quienes, a la manera de los jíbaro o de otros rituales caníbales amerindios (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985; Menget, 1993), tratan de representar la idea constitutiva y preeminente de lo social en una sociedad basada en un modo de relación predatoria. Este ritual expresa lo absoluto del

estado social, la noción principal de la que derivan todos los conceptos que forman el universo del discurso candoshi, la quimera implícita que orienta la intencionalidad de los existentes hacia esa utopía de dos caras llamada afinidad ideal o también consanguinidad ideal.

5. La paradoja del fratricidio

Desde los años ochenta, los investigadores sensibles a la problemática estructuralista se han esforzado en mostrar el alcance heurístico de la hipótesis avanzada ya antes por Lévi-Strauss (1943a) de que los conflictos guerreros y los intercambios económicos parecen representar, en la Amazonía, la doble cara de una misma y única dinámica social. Considerando los conflictos como una manifestación de un determinado tipo de relación social que delimita los espacios de identidad y alteridad, algunos trabajos han dado cuenta de la especificidad de las formas de violencia a través de diferentes casos etnográficos. Los propios jíbaro, por ejemplo, han sido objeto de un notable estudio de este tipo. A. C. Taylor (1985) cree que las formas de hostilidad en los jíbaro sirven en general para definir los contornos y las relaciones entre las unidades sociales. Volviendo a la distinción clásica hecha por M. Harner (1973b) a propósito de los shuar entre *vendetta* y guerra, Taylor considera que la cultura jíbaro se caracteriza por tres tipos de relaciones bélicas según la naturaleza de las unidades sociales que intervienen. La primera es la *vendetta*, forma de agresión regida por un principio de equiparación, que opone a grupos de parentesco, teniendo por eso mismo un carácter específicamente intratribal. La guerra intertribal es el segundo tipo de relaciones que, a diferencia de la *vendetta*, se alimenta del desequilibrio entre los grupos sociales implicados. Es en este contexto en el que normalmente tienen lugar las expediciones jíbaro de caza de cabezas. El tercer tipo de relaciones concierne a la guerra interétnica, poco frecuente entre los jíbaro-shuar pues las relaciones con sus vecinos han sido casi siempre pacíficas o defensivas. Esto induce a Taylor a incluir a los candoa en el conjunto jíbaro, pues comparten con los otros grupos de este conjunto el mismo tipo de relación intratribal, intertribal e interétnica.

La distinción propuesta por A. C. Taylor entre la *vendetta* y la guerra sería en efecto aplicable a los candoshi. Como ocurre en los demás grupos jíbaro, en la *vendetta* se enfrentan personas de parentesco reconocido pues está motivada por razones concretas, en general la muerte de un hermano, y se basa en una lógica de la equiparación. En la guerra, en cambio, los enemigos son

desconocidos que viven en territorios lejanos y no pertenecen a la misma red de parentesco que la del agresor. Va acompañada de prácticas de saqueo y raptó de mujeres, muy distantes de la idea de equilibrio que impera en la *vendetta*. Las cabezas reducidas proceden normalmente de las víctimas de esta segunda forma de conflicto. Por otra parte, como he intentado demostrar en el capítulo anterior, la alianza candoshi trata de reforzar los lazos de solidaridad entre dos grupos de afines que, impulsados por la misma lógica y con todo su poder, emprenderán incursiones bélicas contra enemigos en busca de una afinidad ideal. Las formas institucionales de violencia dan testimonio de una lógica social totalmente complementaria a la que estructura las unidades sociales que intervienen en la alianza candoshi. Por sus causas, sus objetivos y sus protagonistas, los conflictos en los candoshi revelan una doble significación, *vendetta* y guerra, que está en relación con la división del espacio social entre un ámbito intratribal y un ámbito intertribal. En una primera aproximación, las formas de violencia entre mis anfitriones son, pues, una ilustración de la propuesta clásica de Lévi-Strauss.

Es preciso, no obstante, considerar dos hechos que matizan en parte el alcance de las ideas precedentes. El primero es, como ha señalado M. Harner (1973b: 183), que los límites entre estas dos formas de conflicto, *vendetta* y guerra, son bastante borrosos, «grises» según la expresión del autor. Los dos modelos de violencia colectiva serían más bien dos tipos ideales, compartidos en cierta medida por los protagonistas, pero que en la práctica se superponen. Así, ocurre que se corta la cabeza de una víctima en una *vendetta* si la familia de la víctima ha cortado antes una cabeza de un muerto de la familia del agresor, en la lógica estricta de reciprocidad de los daños que impera en este tipo de conflicto. En la guerra contra los enemigos desconocidos, no está ausente el espíritu de venganza que domina en la *vendetta*; aunque no se conozca con certeza a los culpables directos de una agresión, los guerreros emprenden represalias con el fin de vengar una acción sufrida anteriormente, afirmando que un ataque de los shapra, por ejemplo, tiene que ser contestado con una ofensiva contra los shapra. Por consiguiente, puesto que los límites entre los dos tipos de conflictos son tan vagos, es difícil pensar que delimitan espacios sociales tan netos como los conformados por la oposición intratribal/intertribal.

Esta conjunción de las dos categorías de conflictos se puede explicar por el hecho de que, desde el punto de vista del combatiente que participa en una incursión bélica, todas las víctimas son parecidas. Desde luego, las causas que originan un conflicto pueden ser variadas y responden a normas y lógicas relativamente estructuradas, lo que, por otra parte, se indica en el capítulo

5. Pero el acto de matar a un humano en sí mismo y las consecuencias que acarrea para el matador son exactamente las mismas con independencia de la lógica social que lo produce. Los guerreros candoshi, desde su más tierna edad, emprenden una carrera para conquistar el prestigio de un Gran Hombre, lo que equivale a matar dentro de unas ciertas pautas morales al mayor número posible de enemigos. Así, en función de los homicidios cometidos, se atribuyen a los guerreros grados militares inspirados en la jerarquía del ejército peruano, rectificando la palabra española lo justo para adaptarla a la fonética candoshi: al que ha cometido más de siete homicidios se le tratará de general; si el número de víctimas ronda a cinco, será considerado capitán; si ha matado una vez, recibe el grado de sargento; los que participan por primera vez en una expedición son los soldados. Pero el cómputo de víctimas es independiente del contexto social en el que tiene lugar el asesinato. Para convertirse en un Gran Hombre, no hay que matar sin motivo, pero sí que se debe haber matado a varias personas, aunque sean el hermano, el cuñado, un jibaró desconocido o un blanco. Para conquistar primero el respeto de los allegados y más tarde expandir la reputación de gran guerrero, lo importante es demostrar la determinación necesaria para matar y la suficiente confianza en uno mismo para disuadir a los enemigos de replicar. En tanto que expresión del estado de hecho por excelencia, el asesinato es una vía única y de un solo sentido.

La etnografía candoshi ofrece un segundo desmentido posible a la hipótesis sociologista; un hecho etnográfico que sería en principio totalmente contradictorio en el contexto de esta teoría: el fratricidio. Todo el dispositivo basado en el principio de solidaridad entre hermanos que estructura las relaciones sociales en el seno de los grupos locales y entre ellos —núcleo duro de la sociología candoshi según mis propios análisis como he mostrado en el capítulo anterior—, no explica la existencia del fratricidio que, dada su frecuencia inapelable, se convierte entonces en una paradoja. El descubrimiento de la importancia del fratricidio y de la necesidad de tenerlo en cuenta como algo más que una excepción, incluso una anomalía, es el resultado de un largo proceso que comenzó ya en mi primera estancia. Entonces noté la presencia, en el país del *koraka* Visa, de una joven pareja con sus dos hijos cuyo comportamiento me había parecido extraño. Me alojaba en casa de Onalli, el hijo del *koraka*, que vivía en una casita muy cerca de la gran residencia de su padre. Podía ver cómo esta joven pareja deambulaba de casa en casa sin lógica aparente. Era evidente que no se trataba de una visita corriente a parientes como ya había visto muchas veces: se quedaban demasiados días con sus anfitriones y el ambiente en la casa en la que se encontraban no

era de fiesta como habitualmente sucedía en las visitas normales. Además, volvían a la casa en la que ya habían estado unas semanas antes. Parecían solitarios y desamparados, errantes en busca de la hospitalidad de unos y otros. Por otra parte, el joven no se separaba ni un momento de su fusil, ni tampoco se quitaba sus pinturas faciales ni su tocado de piel de jaguar. Cuando pregunté a Onalli dónde residía esta familia, me respondió que no vivía en ninguna parte puesto que estaban buscando la acogida de un grupo local para instalarse. Onalli añadió que, por el momento, los *koraka* de los dos grupos a los que la joven pareja había pedido hospitalidad, entre ellos Visa, se la habían negado. Al ver que yo esperaba más detalles, Onalli continuó diciendo que habían tenido que dejar a su grupo local porque el joven había matado a su hermano. Cuando Onalli me contó esto, yo ya sabía que el nivel de los actos de violencia en la sociedad candoshi era parecido, al menos, al observado en los demás grupos jíbaro por otros etnógrafos. Ignoraba en cambio que este caso de fratricidio iba a ser el primero de una larga serie de sucesos de la misma índole.

A medida que pasaba el tiempo, pude constatar que este fratricidio no era un accidente aislado, sino un fenómeno muy extendido en las crónicas de todos los grupos locales. Más extraño todavía, los casos de fratricidio no solamente ocurren con ocasión de disputas entre dos hermanos sino que también sucede que los muchachos, sobre todo los jóvenes, maten a sus hermanas. Los candoshi confiesan que esto sobreviene con cierta frecuencia, aunque yo nunca he podido constatarlo directamente mientras duró mi estancia. En un artículo publicado por Sh. C. Tuggy (1985: 21), misionera del *Summer Institute of Linguistics*, ésta da cuenta también de una regularidad no desdeñable de fratricidio de hermanas. Esta autora presenta dos casos en los que unos jóvenes, queriendo hacer ostentación de su poder, tratan de matar a sus hermanas huérfanas. Aparentemente, las misioneras habían podido impedir el paso al acto. Los jóvenes justificaban su actitud diciendo en un caso que no querían hacerse cargo de la responsabilidad de esta chica y en el segundo caso, que ella llevaba además una vida disoluta.

Es indudable que el enfoque sociologista es interesante para explicar aspectos importantes de las relaciones entre las formas de hostilidad y de organización social, pero incompleto para dar cuenta de todos los fenómenos de violencia, como por ejemplo el fratricidio. Habrá que buscar entonces en otros enfoques teóricos la luz que permita aclarar esta paradoja. Puesto que la guerra y la violencia en la Amazonía vienen siendo desde las primeras crónicas europeas objeto de un gran interés, cabe pensar que esta tradición secular nos ofrecerá

otras perspectivas⁹. En efecto, a propósito de las sociedades amerindias se ha venido desarrollando una tradición de pensamiento naturalista desde el principio de la colonización europea, cuya herencia se perpetúa en la antropología desde los primeros trabajos etnográficos llevados a cabo en la región. Las últimas orientaciones de esta tradición secular toman un sesgo determinista biológico: la cultura estaría sometida a la teleología de la naturaleza, pues la guerra tiene una función de adaptación. Según la ecología cultural, esta función sería la de regulador demográfico de adaptación a la escasez de recursos proteicos, en un entorno en el que éstos se encontrarían en cantidad escasa (Ferguson, 1989). Este enfoque, que ha sido predominante durante varios decenios, ha sido, sin embargo, desplazado por un competidor directo, a saber, la sociobiología¹⁰. En 1988, N. Chagnon publica el artículo más importante sin duda sobre la guerra amazónica considerada desde un punto de vista sociobiológico. Este artículo empieza por exponer el marco teórico de análisis para entender la violencia en las sociedades tribales, a saber, la superposición de la teoría de la acción individual a la biología evolucionista¹¹. Los argumentos de la sociobiología humana aplicados a los amerindios no serán expuestos aquí; sería fastidioso insistir otra vez en el carácter aberrante de estas hipótesis. La mención de estos trabajos obedece simplemente a dos motivos. El primero es mostrar que si la paradoja del fratricidio constituye un problema para el enfoque sociologista, es una clara refutación del enfoque

⁹ En efecto, quizá debido al carácter sorprendente que las formas de violencia suelen tomar en las diferentes sociedades amerindias, fueron uno de las principales objeto de preocupación de los primeros cronistas y otros sabios interesados en el «Nuevo Mundo». Como la visión del indígena desde el Renacimiento es una condición constitutiva de la ciencia antropológica (Padgen, 1982; Bestard & Contreras, 1987), es evidente que la etnología americanista actual debe antes que otras etnologías regionales recoger este legado.

¹⁰ Desde los primeros trabajos a finales de los años setenta, la sociobiología ha desplazado a la ecología cultural en su lucha para acaparar el discurso naturalista sobre las sociedades humanas, de acuerdo con una línea más general de competencia entre estos dos enfoques a escala teórica. Así, W. H. Durham (1976) —el primero en presentar un marco teórico biosocial para entender la guerra en las sociedades «primitivas»— avanza lo que será una constante en los estudios sociobiológicos sobre la guerra: intentar integrar la explicación ecológica cultural predominante en la teoría de la selección parental. En efecto, para Durham, la causa de la agresión intergrupal es maximizar la *inclusive fitness* (he realizado un análisis crítico de esta noción en Surrallés, 1992b). Maximizar la *fitness* lleva a vivir en sociedad y eventualmente a participar en las agresiones colectivas cuando el acceso a los recursos es difícil.

¹¹ En efecto, Chagnon propone, concretamente, la unión entre el enfoque teórico procesual de la acción propia de la antropología política y el pensamiento evolucionista moderno y de un modo más preciso: las estrategias para maximizar el patrimonio genético (la *inclusive fitness*); la lucha contra la escasez de los recursos; el doble esfuerzo vital (el esfuerzo somático que implica la rivalidad por los recursos materiales y el esfuerzo reproductivo que implica la competencia por los recursos reproductivos) y la consecuencia que se deduce de los postulados anteriores: los individuos intentan apropiarse de los recursos materiales y reproductivos de los vecinos cuando esto acarrea más beneficios que costes (Chagnon, 1988: 985).

alternativo que es el naturalismo sociobiologista. Si, para Chagnon, la guerra amazónica es un instrumento de capitalización del patrimonio genético, la muerte frecuente de un hombre o de una mujer a manos del que comparte la mitad de sus genes, es decir, su propio hermano, no representa solamente un desafío a la teoría, sino un cuestionamiento radical. La segunda razón, y la más importante, de mencionar aquí la sociobiología es que representa, en una forma límite, el enfoque alternativo al holismo sociológico: el individualismo metodológico, es decir, la idea de que la acción de los individuos en el seno de una sociedad está gobernada por una racionalidad en términos de cálculo de costes y de beneficios. La cuestión que hay que plantearse en una perspectiva así es saber qué beneficio puede obtener un candoshi al matar a su hermano en una sociedad como la suya. Y la respuesta es la misma que la dada a la economía genética de la sociobiología: ninguno. Sí obtiene, en cambio, un gran perjuicio, si se tiene en cuenta la importancia de la fraternidad en la consolidación de las solidaridades militares y de todo el edificio sociológico candoshi en general. Es así como dos de las filosofías sociales principales —el holismo sociologista, por un lado, y el individualismo metodológico, por el otro—, que atraviesan todas las corrientes de pensamiento de las ciencias humanas, se revelan inadecuadas para entender un fenómeno como el fratricidio.

Esta paradoja plantea una cuestión capital de la teoría antropológica: si el capítulo precedente termina con un análisis de las prácticas colectivas orientadas por la sociología de la predación, ahora nos planteamos la índole del dispositivo que permite a los individuos participar en estas prácticas, es decir, el problema secular de la relación entre el individuo y la sociedad. Partimos de la idea de que la sociedad no puede constituir una especie de campana cósmica bajo la cual los individuos actúan, más allá de su intencionalidad, como autómatas, en el marco estricto de la forma de vida determinada por la atmósfera cultural. El individualismo, que pretende ser la alternativa al holismo sociológico, tropieza con la necesidad de explicar estos esquemas colectivos que impregnan el estilo de una sociedad —siendo sin duda uno de los principales fines de la etnografía ponerlos de manifiesto— y que atestiguan que una colectividad humana no es la suma de una multiplicidad de acciones individuales.

Con miras a franquear este abismo entre el individuo y la sociedad, el concepto más frecuentemente empleado en la historia de la antropología para definir los factores y los límites de la adhesión de los individuos a sus sociedades ha sido el concepto de «creencia», con toda su ambigüedad. La última tentativa importante que abre la vía a un nuevo enfoque de este

antiguo problema es sin duda la noción de *habitus* propuesta por P. Bourdieu (1980: 94-97). Con el fin específico de mostrar que, en el orden humano, hay interiorización de la exterioridad y exteriorización de la interioridad, este autor desarrolla esta noción que define como un conjunto de disposiciones adquiridas que estructuran la subjetividad, resultado de la interiorización de las condiciones sociales de la existencia. El *habitus* permite la interiorización de la exterioridad, pues la realidad social no deja de reconstruirse que a través de la acción de factores subjetivos. Esta noción destaca un elemento muy importante en la representación teórica de lo social, pero sigue siendo intuitiva. La vaguedad del concepto de *habitus* solo permite describir estas disposiciones antes mencionadas sin decirnos nada de su composición interna ni de los mecanismos que la articulan con el resto de la realidad. Creemos que es posible desvelar los mecanismos internos de esta caja negra que es el *habitus* a condición de seguir la pauta propuesta en la introducción de este trabajo, es decir, reubicando las nociones de interiorización y exteriorización en un marco teórico basado en la primacía de la percepción; pues ¿cuál sería el estatus de tales nociones si no se postulara la existencia de un sujeto eminentemente sensible?

Entre mis anfitriones, el guerrero mata sobre todo si su hermano es asesinado con el fin de llevar a cabo la venganza y apartar el riesgo de ser la próxima víctima. Tras haber dado muerte al enemigo, exhibe su determinación de repetir el acto si es necesario, e intenta propagar su reputación de matador para proteger a su facción parental por un efecto de disuasión. El entorno social ejerce desde luego, una influencia en los «estados de ánimo» de los individuos, tal y como los hemos definido en la primera parte de este libro, y por lo tanto en sus motivaciones. Los individuos encuentran en esos «estados de ánimo» un cierto espacio de autonomía con respecto a este entorno cuando estos estados pueden evolucionar en el interior del cuerpo. Esto puede provocar incluso acontecimientos «antisociales» según el holismo sociológico, o bien «irracionales» según el individualismo metodológico. Un candoshi matará a su hermano porque matar es un acto relativamente banal y porque su hermano le habrá empujado a actuar así; los fraticidas, a menudo habitados por la visión de *arutam*, justifican siempre su acción diciendo que han sufrido humillaciones repetidas por parte de su hermano, hasta el día en que han querido terminar con ello. Pues la búsqueda de los requisitos previos para la acción no tiene una relación de determinación directa con el objetivo de la acción. El *magómaama* realizado en la búsqueda de *arutam* sirve para adquirir la intencionalidad predadora del jaguar para que un guerrero pueda

«incorporarse» a la lucha contra el enemigo. Pero el «estado de ánimo» que el valiente que ha encontrado *arutam* se ha forjado, reclama eventualmente sus derechos, los derechos del cuerpo mismo sobrecogido por el deslumbramiento de la bola de incandescencia. La búsqueda de *arutam* se emprende para participar en la ideología de la predación, pero el corazón agrandado por la bola luminosa no respeta ya necesariamente las limitaciones de los «estados de cosas»; los desborda pese al ritual cuya función sería armonizar los «estados de ánimo» con los «estados de cosas» a través de los «estados de hechos», es decir, por la propia acción ritual.

* * *

Si, en el capítulo anterior, estudiamos la sociología de la predación, en este capítulo nos hemos interesado por la realización de esta teoría en los rituales más importantes que jalonan la vida de los candoshi. He intentado demostrar cómo estas prácticas establecen una correlación entre lo que llamo los «estados de ánimo» y los «estados de cosas». En el ritual de búsqueda de visión *arutam*, sin duda el más importante de todos, esta correlación es muy evidente. Ya sea por el alejamiento de la casa, la ingestión de narcóticos, los cantos implorantes, las formas animales impresionantes, la consanguinidad del mentor y del antepasado que aparece en la visión... de los «estados de cosas», el ritual *magómaama* utiliza todos los elementos posibles del entorno susceptibles de proporcionar sentido y que hemos descrito en la parte segunda de este trabajo. En cuanto a los «estados de ánimo», encontramos el corazón del impetrante que espera una revelación en forma de una intensidad luminosa. Entre los estados de ánimo y los estados de cosas, la correlación efectiva se hace por una bola de luz que invade el corazón del visionario. La luz nos señala el carácter eminentemente estésico de la práctica ritual, una incandescencia que atraviesa el punto de vista para instalarse en el corazón, es decir, la sede de la percepción. Al otorgar un poder perceptivo intenso a este punto de vista que es el corazón, esta luz ofrece una mayor potencialidad de agencia al visionario. Y esto no solo en la práctica guerrera, sino también en todos los ámbitos de la vida, como veremos en el capítulo siguiente.

Sin embargo, la relación entre los «estados de cosas» y los «estados de ánimo» no se establece sobre la base de una relación causal de determinación entre estos dos ámbitos, sino más bien en forma de una interacción dinámica; ésta permite entender las configuraciones colectivas que organizan la intencionalidad de los individuos, así como el abanico de actos que estos

individuos pueden llevar a cabo. Poner de manifiesto esta indeterminación es el resultado de la impronta que deja en la epistemología el hecho de tener en cuenta lo sensitivo y las modulaciones que conlleva; cuando la cognición es sensibilizada, la acción se hace concebible, pero se presenta entonces más como el resultado de una efervescencia que emerge de lo sensitivo, que como la única consecuencia de una decisión racional o de una práctica socialmente instituida.

Capítulo 7

Sentir la acción

En el capítulo precedente, hemos visto cómo la búsqueda de visiones *arutam* exige la realización de abstinencias, aislamientos y otras prácticas supuestamente favorables a la aparición de tales visiones. Pero estos ejercicios rituales, llamados como ya es sabido, *magómaama*, no se empiezan solamente con el fin de obtener visiones *arutam*, también se inician antes de emprender acciones que no tienen nada que ver con ella. Lejos de constituir un ámbito aislado, la secuencia que conduce al hecho de dar muerte, examinada en el capítulo 6, responde a un modelo aplicable a cualquier otro ámbito pragmático. En efecto, toda acción está precedida, de una forma u otra, de una serie de ejercicios de una estructura y secuencia análoga a la búsqueda de visión *arutam*, cualquiera que sea el ámbito de aplicación. Por otra parte, es en este sentido en el que hemos abordado el acto predador *candoshi*, como ejemplo paradigmático de una teoría indígena de la acción.

Un gran número de circunstancias, desde los actos más anodinos a los hechos más importantes, exigen la práctica de *magómaama*. Incluso los niños empiezan desde su más tierna edad a entrenarse en este campo pues dicen que el alma más tierna es también la que puede ser marcada más profundamente por los efectos bienhechores de tales prácticas. Todos estos *magómaama* poseen efectivamente una estructura secuencial análoga: aislamiento del practicante de su espacio social acompañado de su mentor, y suspensión de todas las actividades habituales, especialmente comer, beber y tener relaciones

sexuales, con el fin de modelar el alma con la ayuda de cantos que, a través de conductores como el tabaco, actúan en el corazón del practicante; visión del practicante, en forma de intensidad luminosa, por medio de la cual percibe la incorporación de una fuerza intencional que se manifiesta sobre todo por un agrandamiento del corazón; y por último la reintegración del practicante a la vida social ordinaria respetando, eso sí, dietas alimenticias y otras precauciones que le permitan consolidar el poder adquirido.

En este capítulo, estudiaremos la práctica del *magómaama* al margen de la visión *arutam* con el fin de poner de relieve una teoría autóctona de la acción que impregna de hecho toda la práctica candoshi. Empezaré por el estudio de las prácticas llamadas chamánicas, ámbito de especial importancia de la etnología regional, y que exigen abstinencias y aislamientos rigurosos. A continuación abordaremos las diferentes secuencias del *magómaama* por separado para entender mejor la índole de sus diferentes momentos y mostrar de qué forma constituyen una pragmática general, que rebasa ampliamente el acto de dar muerte y el chamanismo.

1. La trayectoria chamánica

Precisemos de entrada que empleo los términos «chamán» y «chamanismo» solo por comodidad conceptual y por seguir una cierta tradición intelectual que considera a la Amazonía un terreno de estudio privilegiado para este tema. En lo que respecta a la pragmática, estas nociones, como veremos a continuación, no delimitan realmente ni la calidad ni la extensión del fenómeno, sobre todo si aparecen asociadas a las prácticas terapéuticas como suele suceder en la etnografía regional. En todo caso, desde el punto de vista de una teoría autóctona de la acción, no existe un terreno diferenciado de intervención ritual en la realidad, encargado exclusivamente de la gestión de la patología. Así las cosas, podemos decir que los mecanismos del chamanismo en mis anfitriones son, de manera general, los mismos que los del chamanismo de otras etnias de la región. Los candoshi integran, por tanto, una comunidad intercultural muy vasta, unida por el hecho de compartir ciertas nociones relativas a la índole de la patología y a los medios para combatirla¹. En efecto, podemos decir

¹ Esta red interétnica ha sido analizada en profundidad en la zona de la frontera septentrional del país jibaro. El chamanismo shuar (Harner, 1973b), shiwiar (Seymour-Smith, 1988: 107) y achuar (Descola, 1993a: 366-381) muestra una relación con los quechua-canelos (Whiten, 1976) similar a la relación existente entre los candoshi y los cocama. Esta red, que se extiende mucho más allá del área regional

muy someramente que la noción de patología en el chamanismo candoshi abarca todas las adversidades: los problemas de orden somático por supuesto, pero también todos los sufrimientos afectivos, los accidentes, las dificultades de orden práctico, la muerte incluso, etc. Por otra parte, la desgracia viene siempre provocada por un ser dotado de intencionalidad, muchas veces un chamán enemigo, y por tanto no se formula nunca en términos de causa natural y fortuita, como ocurre también en los otros grupos jíbaro y en la Amazonía en general (Taylor, 1996).

Los sortilegios se envían por medio de flechitas (*baapa*) parecidas a las que se disparan con cerbatana y con su mismo nombre, pero normalmente invisibles. Mis compañeros afirman que a menudo se oye el zumbido de estos dardos, portadores de las maldiciones de los enemigos, atravesando los espacios domésticos. A veces, estos zumbidos corresponden a flechitas benignas para los humanos; en efecto, puede ocurrir que sean proyectiles que se envían entre sí los grandes árboles *sibona* (*Ceiba petandra*), totalmente anodinos para los hombres. No obstante, estas flechitas no existen para mis anfitriones más que como una metáfora ilustradora de la transmisión de los maleficios. De hecho, algunos informadores admiten que los chamanes famosos utilizan solamente su mirada para enviar hechizos y alcanzar a su víctima, ya sea directamente o por medio de sus colaboradores, como la anaconda. La referencia a la mirada es también una manera de hablar; lo que realmente cuenta es la fuerza de la intencionalidad del agresor. Igual que el veneno curare que impregna la punta de las flechitas de caza, el poder maléfico de las flechitas chamánicas se encuentra también en la punta. En efecto, estos proyectiles no serían peligrosos si no estuvieran bañados en una sustancia letal que se materializa por la flema *yatama* producida en el corazón del emisor del maleficio y que será incorporada a la víctima. Es solo para expresar este proceso inefable que los candoshi emplean la imagen de los dardos envenenados.

Solamente otro chamán puede combatir el maleficio y librar de la muerte a la víctima. Así pues, el chamanismo es un combate entre dos chamanes, el agresor y el defensor aunque, en el fondo, estas dos categorías no tengan sentido puesto que, en cierto modo, uno se defiende atacando. En efecto, no parece que la distinción entre chamanes sanadores y chamanes brujos, presente en algunas etnografías de otros grupos jíbaro (Harner, 1973b; Brown, 1985: 60),

exista en los candoshi². Desde luego, existen prácticas chamánicas cuyo fin es curar y otras que tratan de debilitar a los adversarios, de eliminarlos incluso. Sin embargo, una diferencia tan tajante entre dos funciones, el chamán curandero por un lado, y el chamán agresor por otro, parece totalmente ajena a los candoshi; en realidad, entre los dos tipos de chamanismo hay una continuidad y la diferencia está en el grado de competencias. En efecto, la definición de chamán es aquel que «sabe soplar» (*tsapori yasaro*) y, de hecho, el chamanismo consistiría en dominar un cierto corpus de experiencias relativo sobre todo al conocimiento de los encantamientos. Así pues, las competencias de los chamanes varían según un saber práctico acumulativo.

Los relatos biográficos parecen confirmar la idea de que la formación de un chamán empieza por el aprendizaje de las técnicas de curación, por «saber curar» (*pogama yasaro*), y sigue con el aprendizaje de las técnicas de ataque, por «saber embrujar» (*shogano yasaro*). Por lo demás, estos términos ayudan a entender la índole de las técnicas en juego. *Pogama* deriva del verbo *pogamaama* traducible por «hacer volver» o mejor «capturar a alguien o algo de manera precipitada». *Shogano* procede del verbo *shogamaama*, «tirar flechitas» o «cazar con la cerbatana», pues su raíz es *shogani* (cerbatana). Señalemos de paso que mis conocimientos sobre los saberes chamánicos llamados ofensivos son indirectos. Ningún chamán admite de hecho ejercer la brujería, aunque se le impute siempre al vecino una práctica de este tipo. Por otra parte, la vocación de chamán de alto nivel, por así decir, es bastante poco frecuente, no solo por el espíritu de sacrificio que exige, sino por el peligro que supone. Chivo expiatorio de los odios entre facciones por su carácter siempre ambiguo, el chamán, a la vez curandero y brujo, no tiene un papel fácil de desempeñar. Además, las misiones protestantes han emprendido en todos los grupos jíbaro, con un éxito variable, un proceso de estigmatización de su rol causando un desarreglo considerable en todo el sistema que ha supuesto una escalada de acusaciones y ejecuciones de personas acusadas de brujería.

² Por otra parte, los matices que expresa a este respecto M. Brown hacen pensar que esta división no es tan evidente. En efecto, afirma que «*There are two principal types of tunchi: curing shamans (Iwishín, tajímat tunchi) and bewitching shamans or sorcerers (wawek tunchi). The two categories are not totally discrete, however, since curing shamans are also potential sorcerers, and their enemies may refer to them in precisely those terms. The main difference between curing shamans and sorcerers is that the former are publicly recognized and openly engage in shamanistic activities, while the latter pursue their activities in secret*» (Brown, 1985: 60). [Existen dos clases principales de *tunchi*: los chamanes curanderos (*Iwishín, tajímat tunchi*) y los hechiceros o brujos (*wawek tunchi*). Pero no son categorías totalmente distintas pues los chamanes curanderos son también brujos potenciales y sus enemigos se refieren a ellos precisamente en estos términos. La diferencia principal entre los chamanes curanderos y los brujos es que los primeros llevan a cabo su labor chamanística públicamente, mientras que los segundos lo hacen en secreto.]

Ahora bien, la figura del chamán, como especialista distinguido del común de los mortales, que ha seguido una iniciación especial para aprender los conocimientos esotéricos sobre otras realidades, no se adapta bien a la idea muy «democrática», podríamos decir, que los candoshi tienen de sus curanderos. De hecho, se supone que todos los hombres y todas las mujeres, en terrenos diferentes, aprenden los conocimientos básicos que les permiten proteger a su familia. El cónyuge o los hijos pueden caer enfermos; saber combatir la brujería concierne en primer lugar a la unidad doméstica que, en principio, tiene que hacer frente al problema por sí sola. La autonomía de la casa se debe en gran medida a la preparación de sus miembros también en este terreno. A todo el mundo le conciernen en cierta medida las prácticas chamánicas, en todo caso a todos los que han llegado a la edad adulta³. Pero también es evidente que no todos tienen las mismas competencias. Hay que ser un «hombre valiente» para soportar un régimen de vida tan duro como el del chamán, pero necesario para estar dispuesto en todo momento a enfrentarse a toda clase de patologías. Además, la voluntad puede no ser una condición suficiente aunque sea totalmente necesaria; también hay que encontrar a la persona dispuesta a iniciar al futuro chamán en esta o aquella técnica que actúan contra esta o aquella patología. Cantos especiales, visiones concretas, regímenes alimenticios específicos... a cada desorden corresponde una terapia que hay que aprender, dominar y ejercer, por lo que el precio que hay que pagar en términos de sacrificios personales es muy alto.

Si nadie en la casa está preparado para afrontar la eventual enfermedad hay que pedir ayuda a los parientes próximos: padres, tíos o hermanos. Cada familia tiene que contar al menos con una persona capaz de resolver los problemas más corrientes de esta índole. Las personas mayores, hombres y mujeres, son normalmente los que se encargan de esta responsabilidad; al chamán de la familia se le suele llamar entonces *vachina*, el «viejo». Las familias afirman



³ El carácter no elitista del chamanismo candoshi se manifiesta sobre todo en la manera en que se decide la adquisición de nuevas competencias: de manera voluntaria, normalmente como consecuencia de la desesperación causada por una serie anormal de desgracias. La función chamánica entre los candoshi no está sometida ni a la elección de otro chamán ni a la de un ser sobrenatural, ni a la transmisión por herencia, como ocurre en otras muchas sociedades. Por otra parte, con un énfasis variable, la etnografía de los grupos jíbaro coincide en el carácter no especializado de las prácticas chamánicas. C. Seymour-Smith, por ejemplo, afirma muy claramente a propósito de los shiwiar que «cualquier hombre y en menor medida, cualquier mujer, tendrían un grado de poder chamánico» (1988: 106). Pero ninguna etnografía discute tampoco la existencia de algunos hombres que adquieren un conocimiento que, sin ser diferente en esencia, es, no obstante, superior al que ejerce normalmente la gente corriente.

que no se separan casi nunca de su *vachina*. Suelen viajar juntos porque en cualquier momento se pueden necesitar sus servicios.

Puede ocurrir que ninguno de los parientes esté preparado o sea capaz, en el caso de algunas dolencias, de ayudar al padre de familia que quiere curar a su hijo. En ese caso, hay que recurrir a los servicios de un curandero de fuera del círculo de parientes, eventualmente, otro chamán candoshi. Pero siempre se está receloso de un chamán candoshi que no pertenezca al círculo de parientes porque puede aprovechar la vulnerabilidad del paciente para vengar una antigua deuda de sangre, ya sea propia o por encargo de un enemigo de la familia del enfermo. Por este motivo, mis anfitriones acuden en general a chamanes ajenos para lo cual organizan viajes, muchas veces en condiciones penosas, sobre todo para el paciente, para llegar a los territorios de otras etnias o a las aldeas mestizas que pueden estar a varios días en piragua, e incluso, semanas. Actualmente, están muy solicitados los buenos oficios de los famosos chamanes cocama que habitan en las orillas del río Marañón. Estos curanderos reciben ofertas muy apreciables a cambio de sus servicios aunque su eficacia se ponga a veces en duda por parte de sus propios clientes. Los enfermos, conscientes de la realidad del fraude y del precio, a menudo abusivo, exigido por estos chamanes a cambio de terapias inútiles, afirman con razón, que, ante lo irremediable, hay que intentarlo todo.

Pero volvamos a la cuestión que nos interesa especialmente, para decir que el aprendizaje de un chamán y de un individuo en busca de *arutam* empiezan de modo idéntico, por la práctica de un largo y agotador *magómaama*. Además la prueba que tiene que soportar el futuro chamán la comparte su maestro que, en la iniciación se somete también a un *magómaama* similar, lo mismo que el chamán en ejercicio y el enfermo cuando abordan juntos una práctica terapéutica. En efecto, las exigencias al principio del ejercicio son las mismas para todos: alejamiento de los espacios sociales, cese de toda ingestión de comida y bebida, prohibición de relaciones sexuales y proximidad de una fuente de calor. La iniciación del chamán y el tratamiento para una curación tienen también otra característica en común con la búsqueda de *arutam*: los actores son siempre una pareja; en el primer caso, el chamán mentor y el aprendiz de chamán; en el segundo, el chamán y el enfermo; el mentor guía y el guerrero en el ritual de *arutam*. Por otra parte, en todos los casos, la relación de parentesco entre los dos actores es de consanguinidad intergeneracional.

combatir. El mentor le inculca las palabras de estos encantamientos cantando y «soplado» tabaco, es decir encantando, cuyo jugo ingiere el aprendiz. El chamán pronuncia los mismos encantamientos para el enfermo y en este caso es este último el que recibe el tabaco «soplado» por el curandero. El tabaco tiene que actuar en los corazones de los practicantes, ya sean chamanes, aprendices o enfermos. El tabaco lo pone siempre el aprendiz o la familia del enfermo. En los casos de brujería especialmente graves, el chamán tiene que beber *zoroopzi* (*Banisteriopsis caapi*) para aprehender al agente original de la dolencia, entender el medio que éste ha utilizado, valorar los daños causados en el paciente y aplicar la terapia indicada. Con el uso de narcóticos se intenta obtener una revelación similar al *arutam*, que otorga al practicante las capacidades de un animal o de otra entidad especialmente dotada para actuar en un terreno concreto de la realidad. Ahora bien, si el jaguar es la especie animal asociada al ritual de *arutam*, el auxiliar del chamán por excelencia es la anaconda. Del mismo modo que la visión de *arutam* permite hacer la guerra incorporando las prestaciones del jaguar, las prácticas chamánicas para abordar una guerra simbólica tratan de incorporar el poder de la anaconda. Los chamanes creen que la anaconda posee grandes cualidades en este terreno debido a su mirada hipnótica que se apodera del alma de la víctima, la cual se deja matar sin ofrecer resistencia. La mayoría de los cantos chamánicos de curación luchan por lo tanto contra el poder de acción de la anaconda. El encantamiento siguiente muestra cómo el chamán pretende convertirse en una anaconda reproduciendo su lenguaje y sus costumbres para enfrentarse a ella.

[1] *Tsaga tsaga tiavai,*

[2] *tsaga tsaga tiavai*

[3] *zuriri tiavai, zuriri tiavai, zuriri tiavai, tsaga tsaga tiavai, tsaga tsaga tiavai,*

[4] *yana yana tiavai, yana yana tiavai, yana yana tiavai,*

[5] *tputo tputo tiavai, tputo tputo tiavai, tputo tputo tiavai,*

[6] *vachurta tiavai,*

[7] *kchurnata tiavai,*

[8] *kamanchayta tiavai,*

[9] *kanida tiavai, kanida tiavai, tsaga tsaga tiavai,*

[10] *chishirta tiavai,*

[11] *maraparta tiavai, tsaga tsaga tiavai,*

[12] *karavída tiavai, karavída tiavai, karavída tiavai.*

[1] Estoy al acecho,

[2] estoy al acecho,

[3] por los remolinos de aire (*ter*), estoy (*ter*),

[4] estoy pintada con genipa (*ter*),

[5] tengo la cabeza triangular (*ter*),

[6] estoy en las marismas,

[7] estoy en las marismas,

[8] estoy en las marismas,

[9] estoy en el azul del cielo, estoy al acecho,

[10] estoy en la profundidad del pantano,

[11] tengo la cara moteada, estoy al acecho,

[12] ella está pintada con achiote.

(cantado por Visa, hombre del medio Chapuri, octubre de 1994)

El encantamiento empieza con la palabra [1] *tsaga*, que quiere decir «al acecho de», donde se sobreentiende el *vani* de la persona afectada, y la forma verbal *tiavai* que significa «estar». Estas dos palabras no pertenecen a la lengua corriente candoshi e ignoro su origen. Es posible, no obstante, que pertenezcan a una lengua de la región. Este fenómeno de préstamo lingüístico es corriente en los encantamientos y destaca la idea de «convertirse en otro», una anaconda en este caso, hablando la lengua del otro. Las palabras procedentes de las lenguas de etnias vecinas —especialmente el quechua, hablado además por muchos candoshi que habitan en el norte del territorio— tienen la función de destacar esta «alterización» del chamán. Este rasgo aparece en toda clase de encantamientos, como tendremos oportunidad de estudiar más adelante. En todo caso, la expresión *tsaga tiavai* es el habla de la anaconda, y aparece en todos los cantos que tratan de ella. Hay que decir también que esta expresión es la única referencia hermética del canto, que sigue, mencionando el medio por el que la anaconda embruja: gracias a los remolinos de aire llamados [3] *zuriri*. Después el canto menciona las características de esta serpiente, especialmente la pintura de genipa en su cuerpo [4] *yana* y su cabeza triangular [5] *tputo*. También aborda el hábitat preferido de esta especie: le gusta vivir en las marismas pobladas de palmeras [6] *vachurta* (*Mauritia flexuosa*), [7] *kchurnata* (especie no identificada, similar a la *Mauritia flexuosa* pero de

menor tamaño) y [8] *kamanchayta* (*Astrocaryum huicungo*)⁴. El encantamiento continúa hablando del cielo [9] *kanida* porque, según los candoshi, cuando se está embrujado por la anaconda, se ve todo azul como el cielo. El canto alude a las cavidades oscuras, inundadas y profundas que hay en los pantanos, llamadas [10] *chishirtai* a las que supuestamente la anaconda lleva las almas de las personas embrujadas. El canto termina con la cara de la anaconda, moteada [11] *maraparta*, como si estuviera pintada con achiote [12] *karavida*. Los chamanes, cuando empiezan un *magómaama* y toman alucinógeno *zoroopzi* (*Banisteriopsis* sp.), se cubren totalmente el cuerpo con trazos de genipa y se hacen manchas en la cara con achiote para imitar los dibujos que recubren la piel de la anaconda, tal y como el canto los describe.

Pero el chamán se debe poder convertir en otras entidades, además de la anaconda, puesto que la curación exige enfrentarse a muchas manifestaciones diferentes de la agresión. El encantamiento siguiente ofrece una lista de todas estas formas de agresión, encarnadas sobre todo en animales, susceptibles de transmitir un maleficio.

El jaguar *shiyashiya* (*Pantera onca*)⁵ embruja [*simirichtarayo*] al niño,
el puma *kovitsama* (*Felis concolor*) embruja al niño,
el ocelote *yadana* (*Felis pardalis*) embruja al niño,
la zarigüeya *xopzi* (*Didelphis marsupialis*) embruja al niño,
el coatí *yogaro* (*Nasua nasua*) embruja al niño,
el tapir *pamáara* (*Tapirus terrestris*) embruja al niño,
el hormiguero *makina* (*Myrmecophaga tridactyla*) embruja al niño
porque su padre lo ha visto, por eso lo ha embrujado,
el tapir *pamáara* (*Tapirus terrestris*) embruja al niño porque le ha sacado
su *vani*,

⁴ Especie de palmera de forma muy parecida a la célebre palmera *Astrocaryum tucuma* —muy familiar en todos los pueblos de la Alta Amazonía porque de sus hojas se obtiene una fibra utilizada para fabricar diversos utensilios (redes, bolsos, alfombras, telas, etc.)—. A diferencia de esta palmera, el tronco del *kamanchayta* está provisto de largas espinas que protegen sus frutos untuosos de la aidez animal y humana.

⁵ Los candoshi afirman que el *tomoz shiyashiya* es una especie de felido que no es tan grande como el jaguar (*Pantera onca*) —llamado *tomoz marapamashi*— pero que no es tampoco el puma ni el ocelote. Sin embargo, esta especie no ha sido inventariada por los zoólogos en esta región del mundo. Es posible que se trate de una sola y misma especie, pero que los candoshi hayan querido dar cuenta de la existencia de ciertos individuos diferenciados por su desarrollo corporal o su dimorfismo sexual dándoles un término específico. Esta hipótesis nos permite, pues, proponer la misma identificación zoológica provisional para el *tomoz shiyashiya* y para el *tomoz marapamashi*.

el perezoso *pchazi* (*Bradypus tridactylus*) embruja al niño, por eso el niño quiere morir,
el cérvido *mallanzi* (*Mazama americana*) embruja al niño, por eso el niño está débil,
el tayra *gatsama* (*Eira barbara*) embruja al niño, por eso está enfermo,
el jaguar melánico *tomoz kansirpamashi* (*Pantera onca*) embruja al niño porque le ha quitado su *vani*,
el manatí *vakamarilla* (*Manatus americanus* ou *Trichechus inunguis*) embruja al niño, así está él,
el caimán negro *shánita* (*Melanosuchus niger*) embrujado, embruja al niño,
el gimnoto *sansgiram* (*Electrophorus electricus*) embruja al niño, con humo de tabaco le cura,
la anaconda *yasariya* (*Eunectes murinus*) embruja al niño, por eso está enfermo,
el buitre *yaiyoru* (*Sarcoramphus papa*) embruja al niño, porque no es comestible,
el *kaniz yashingo* embruja al niño tomando su *vani*,
la planta *karipa* (*Pseudocalymma alliaceum*) embruja al niño, por eso está débil,
el árbol *karipalla* (*Cedrela sp.*) embruja al niño, por eso está débil,
el árbol *sibona* (*Ceiba petandra*) embruja al niño, por eso va a morir.
(cantado por Vasito, hombre del medio Chapuri, septiembre de 1994)

Este encantamiento muestra también cómo el embrujamiento toma el alma de la víctima, en este caso un niño, por medio del animal o de la entidad dirigida por el agresor, siendo la función del tabaco devolver al niño su estado de ánimo normal.

Tras una iniciación o una intervención chamánica, maestros, curanderos y enfermos tienen que seguir la convalecencia por medio de una normalización progresiva, especialmente en la dieta alimenticia, que les devolverá a la vida social cotidiana. En este terreno, entra en juego un vasto sistema de causas y alimentos sin que se pueda deducir fácilmente la lógica que lo rige. Para una picadura de serpiente venenosa *maka*, hay que seguir las diferentes fases del *magómaama* y terminar por un régimen alimenticio cuya duración

depende de la especie de la serpiente: dos semanas para la picadura de *morazi* (*Lachesis muta*) y solo la mitad para la *chiichi* (*Lachesis atrox*). Durante todo este tiempo, el paciente solo tiene que comer plátano y mandioca evitando los pescados que tengan mucha flema como los *kadashi* (*Ciprinus nigris*), *kamarabi* (*Sternarchorhamphus muelleri*), *taraapi* (*Iguanodectes spilirus*), *sapáapa* (*Thriporthesus albus*), *ksora* (*Hoplias malabaricus*) y *pani* (*Serrasalmus elongatus*).

Las prohibiciones del período posparto ya se han mencionado en el capítulo 1. Recordemos que la parturienta permanece cerca del hogar durante un máximo de tres meses, explicando su aislamiento el hecho de que es susceptible de «contaminar» (*yágonishi*) durante este período debido a su mal olor, según dicen. Durante este mismo período, le están prohibidas las relaciones sexuales y solo puede tomar caldos a base de palmito *goanchi* (*Jessenia bataua*), que según se cree, facilita el siguiente alumbramiento ya que las hojas de la palmera caen fácilmente una vez secas. Poco a poco, podrá empezar a comer otros alimentos con excepción de la carne que procede de animales con dientes y esto durante al menos una lunación. El padre del recién nacido también tiene que abstenerse durante un mes de carne y de animales de caza con dientes, así como de tener relaciones sexuales con la madre, y también extraconyugales, para evitar el hechizo de su hijo, si bien esta prohibición no alcanza a las relaciones con otra esposa en caso de poligamia. Asimismo, los problemas de las mujeres en el parto, como una hemorragia uterina o metrorragia (*páapasa*) obligan a un régimen en el que están prohibidos el masato y el agua fría, lo mismo que la sal, los animales con dientes, especialmente el pez piraña *pani* (*Serrasalmus elongatus*), y los que pierden mucha sangre cuando se les mata y despieza.

Unas primeras conclusiones en relación a la antropología de la acción en la que se inserta esta breve descripción del rito chamánico. En el capítulo precedente, afirmamos la preeminencia del ámbito de la pragmática sobre el de la epistemología y el de la ontología entre los candoshi. Esto sabiendo que el uso de estos tres términos, como muchas otras concepciones analíticas convencionales en antropología, tiende a distorsionar la naturaleza de los datos ya en su recogida organizándolos bajo etiquetas diferentes y separándolos por fronteras conceptuales distintas; esta forma acrítica de proceder produce discontinuidades en el campo del conocimiento que dificultan la inteligibilidad de las cualidades intrínsecas de las categorías así aisladas y las continuidades existentes entre ellas. Si el aspecto pragmático de la antropología candoshi es preeminente, el estudio de la praxis del chamanismo, abordado desde el punto de vista de una teoría de la acción, muestra en cualquier caso que esta esfera

de actividad pierde su especificidad y se difumina en la continuidad de una pragmática general candoshi. Así es como ciertas características de las prácticas chamánicas consideradas como propias de este campo por la etnografía del chamanismo en general cobran sentido en una teoría indígena de los «estados de hecho». Aparecen entonces similitudes profundas en el desarrollo de los *magómaama* llevados a cabo para buscar los *arutam*, para adquirir poderes chamánicos y para combatir la patología como paciente. Como hemos visto, estos se desarrollan en una secuencia en tres fases: aislamiento del practicante y de su mentor acompañado por cantos de imploración; una visión que significa la adquisición del poder con la potenciación perceptiva del corazón; la convalecencia en la que destacan los regímenes alimenticios especiales. Estas tres fases se van a analizar ahora por separado con el fin de entenderlas mejor y captar su significado y alcance en las diferentes esferas de la vida social.

2. Los cantos de imploración

Éramos muchos en la piragua. Yo viajaba con la familia del Gran Hombre y su hijo mayor Isigoro, uno de mis primeros compañeros entre los candoshi orientales. Hacía ya una semana que habíamos salido a dar una vuelta por las casas situadas río arriba por encima de las de mis anfitriones. Habíamos remontado el río llamado Manxu, mosquito en candoshi, aunque no hubiera ninguno, hasta la última casa en la que vivía un *amikori* de Isigoro. Teniendo noticias de la existencia de un blanco que andaba por la región, el *amikori* nos había invitado para conocer al *papachi*, «el abuelito», término por el que se referían a mí. El *amikori* había preparado dos enormes tinajas —varias decenas de litros— de masato para nosotros. Tuvimos que quedarnos tres días totalmente dedicados a vaciar las tinajas, como la costumbre exige a los visitantes, aunque eso implique ir a vomitar a intervalos regulares. En el camino de vuelta estábamos todos borrachos y nadie tenía ganas de remar. La piragua avanzaba despacio aguas abajo a la deriva, llevada por la corriente. En el sopor de los cuerpos saciados, los pasajeros recordaban la ceremonia de la despedida. El sol empezaba a declinar, momento en el que las emociones afloran. Coronado por un hermoso adorno de plumas de guacamayo, el viejo Daua tomó su flauta, de la que nunca se separaba, para tocar una corta melodía. Después recitó la letra que acompaña a la música.

Soy como el guacamayo

Vengo de muy lejos

Cuando el viento sopla muy fuerte, me trae aquí.
Ahora estoy aquí
Busco un árbol enorme para posarme
Nunca el guacamayo se posa en cualquier sitio
Se posa siempre en un árbol muy alto.
Yo hago lo mismo,
De la misma manera vengo a visitaros.
Soy como el guacamayo, siempre buscando el fruto de la palmera
chambira (*Astrocaryum chambira*),
si encuentro el fruto de la chambira, puedo comer y beber su jugo⁶,
pero el día en que muramos, como el guacamayo, desapareceremos
quién sabe si serás tú el primero o seré yo.
Soy como el guacamayo que viene de muy lejos,
¿De dónde viene el guacamayo? Sin duda de muy lejos.
(cantado por Daua, hombre del alto Nucuray, diciembre de 1992)

Todo el tiempo de mi estancia en el Alto Nucuray, al principio de mi trabajo de campo, me habían llamado mucho la atención las melodías rítmicas y repetitivas interpretadas por la flauta. La música del viejo Daua se oía a veces muy temprano por la mañana o al atardecer, o también para señalar un acontecimiento íntimo que atraía la sensibilidad del intérprete (como el vuelo de un pájaro, la vista de un hermoso claro del bosque bajo el sol o la llegada de una buena noticia). Me decía que estas melodías eran de hecho la instrumentación de poemas que recitaba mentalmente cuando tocaba la flauta, añadiendo que, en ciertas ocasiones, incluso cantaba. Hay que notar que en general son las mujeres las que cantan y solo en las fiestas. Añadir, por otra parte, el *tiroochzi*, la flauta travesera de madera con dos agujeros, no era el único instrumento de música candoshi. La *kabana*, violín de dos cuerdas que se toca con un arco, similar al violín europeo con una caja de resonancia cortada de una sola pieza y un mango cuyo extremo está esculpido en forma de cabeza humana, y el pequeño tambor de piel de cuello de caimán completan el conjunto. Poco a poco, el delicado mundo de la lírica candoshi empezaba a desvelar sus secretos.



⁶ El jugo del fruto chambira es una metáfora del masato.

Igual que otras etnias jíbaro (ver Brown, 1985: 70-83 para los aguaruna; Belzner, 1981 para los shuar y Descola, 1993a: 96-99, 286-287 para los achuar), los candoshi distinguen dos tipos de cantos: las canciones profanas y los encantamientos. También como en los demás grupos jíbaro, las primeras se interpretan en público. Improvisadas en parte, aunque siguiendo los cánones del género, evocan el registro clásico de los sentimientos líricos con alegorías ingeniosas, inspiradas sobre todo en el mundo natural. Se canta la belleza de la juventud, las formas y los colores de la vida, el paso del tiempo y la inexorable cita con la muerte, la alegría de un convite, la euforia de la embriaguez, el encuentro, siempre efímero, con ocasión de una visita a casa de los parientes que viven en regiones lejanas, la nostalgia de una despedida, las conversaciones galantes, la sensualidad del amor carnal, la llama de la pasión, pero también los tormentos de las esperanzas frustradas, como en esta pequeña estrofa interpretada por Isigoro la noche del día en que se enteró de la boda de la mujer que amaba con otro hombre:

Soy como una hoja agarrada a la rama de un árbol,
Habrá un viento tan fuerte que me llevará y me dejará en cualquier
parte,
Quizá allí sea feliz
(cantado por Isigoro, hombre del alto Nucuray, diciembre de 1992)

La música profana candoshi, interpretada unas veces con la flauta, otras con el violín o acompañada por el tambor, y cantada por una mujer, por un hombre o también en polifonía, es de una gran riqueza. En privado o en medio de una fiesta acompañando a una danza colectiva, las circunstancias para tocar música son tan variadas como los registros evocados. Prácticamente todo el grupo local conoce la letra de las melodías tocadas con flauta. Cuando el auditorio no conoce la letra, es capaz sin embargo de distinguir el origen étnico de la melodía pues todos los grupos vecinos practican de manera parecida este género musical. En una visita que hice a los achuar, acompañado por algunos candoshi, pude observar cómo se divertían, en un ambiente muy alegre, intercambiando cantos, tocando primero la melodía con la flauta y recitando después la letra.

El género más apreciado en la música profana es el de los cantos dedicados a un hermano, al marido o al visitante y entonados por las mujeres mientras dan de beber directamente masato a chorro. Estos cantos reciben el nombre de *yasina*, palabra derivada de *yassisi*, «mandioca», y de la forma verbal

yasimaama que significa «ofrecer bebida», sobreentendiéndose el masato, y también «cantar» en el contexto de estas fiestas. Aunque los cantos sean improvisados en parte, siempre surgen las mismas imágenes: la muerte, el propio masato, el auto-menosprecio de la mujer; estas canciones tiernas y emotivas son escuchadas por los hombres a veces con lágrimas en los ojos, estando su sensibilidad exacerbada por la embriaguez.

Hermano, hermano mío, toma mi masato aunque no esté muy fuerte,

Hermano, hermano mío no sabemos la hora de nuestra muerte cuando tú mueras, yo me acordaré de que, a ti, te ofrecí bebida, yo te ofrecí bebida a ti, hermano mío,

así me acordaré de ti cuanto tú mueras.

El hombre muere siempre demasiado pronto, tú eres mi único hermano, cuando mueras me acordaré de este momento en el que te ofrecí masato cara a cara,

Hermano, hermano mío, si fuéramos desconocidos no te ofrecería bebida, pero como eres mi propio hermano sí lo hago

He venido de muy lejos, cuando me vaya diré que he cumplido mi palabra ofreciéndote bebida (bis)

Hermano, hermano mío, así lo hacían nuestros antepasados, hermano, hermano mío, toma mi masato aunque mi brazo se parezca al de un mono-araña.

(cantado por Tsirta, mujer del alto Nucuray, enero de 1993)

A diferencia de la música profana, los encantamientos digamos «mágicos» no hacen concesiones ni al sentimentalismo superficial, ni a la vida mundana. Los cantos mágicos son un asunto serio, por no decir sagrado, abordado con la solemnidad y la prudencia que imponen estos fenómenos cuyas consecuencias no siempre son totalmente manejables. Para los candoshi, como para los demás grupos jíbaro, el buen desarrollo de las actividades de subsistencia, la victoria en la guerra, la buena confección de la cerámica o de las piraguas, el restablecimiento de los enfermos, la eficacia de la acción terapéutica, la reciprocidad en el amor, el apaciguamiento de las disputas conyugales o, en general, la mejora de las relaciones con los afines exigen la eficacia de los cantos mágicos. Estos encantamientos son una expresión muy característica y original de la cultura jíbaro, hecho que ha llamado la atención de los diferentes etnógrafos que se han interesado por el estudio de este conjunto tribal. M.

Brown, por ejemplo, dedica casi la totalidad de una de estas dos monografías sobre los aguaruna a este tema. Según él, estos cantos mágicos, llamados *anen* en aguaruna, se definen como investidos del poder de actuar directamente en el mundo natural y social. Cabe lamentar en su excelente contribución a la etnografía de los aguaruna que no haya tenido en cuenta suficientemente la relación, esencial en mi opinión, entre el corazón y estos encantamientos, relación que aparece muy claramente en el léxico. En efecto, como el mismo M. Brown señala, el corazón recibe el nombre de *anéntai* (1985: 19), palabra que, evidentemente, tiene la misma raíz que *anen*. A diferencia de M. Brown para los aguaruna, W. Belzner (1981: 736) afirma que en el dialecto shuar no existe ningún término para nombrar los encantamientos en general, pues el término *anent* alude solamente a los cantos mágicos de amor. Este autor no hace ninguna referencia a la relación entre estos cantos y el corazón. En cambio, en los trabajos sobre los achuar (Taylor, 1983; Descola, 1986: 246) se establecen los vínculos entre el corazón *ininti* y *anent*, vocablo que designa en este dialecto jíbaro el encantamiento mágico. Ph. Descola (1993a: 219) define los encantamientos *anent* de los achuar como discursos del corazón, súplicas íntimas destinadas a influir en el curso de las cosas por mediación de espíritus y otros seres de la naturaleza. Pero, igual que para los aguaruna, falta por hacer un análisis profundo de la relación entre el corazón y estos encantamientos entre los achuar, que parece fundamental para entender la naturaleza de estas prácticas y la mecánica de su producción.

Para los encantamientos en general se emplea en candoshi la palabra *kachokia*. Sin embargo, se clasifican en diferentes categorías según la esfera en la que supuestamente actúan. *Yarzipani* son los cantos que favorecen el desarrollo de los cultivos del huerto. *Yobsapani* son los encantamientos relativos a los problemas en las relaciones interpersonales; este término procede de *yobsa* (achiote) porque al utilizarse como pigmento en las pinturas faciales simboliza las relaciones humanas, entre otras cosas por ser imprescindibles en las visitas, como ya he señalado. Los encantamientos *zamzipani* se utilizan para atraer a la caza, de donde procede el nombre *zamzi* (caza). Los cantos que los sanadores emplean para curar se llaman *pogashipani*, nombre relacionado con la forma verbal *pogamaama* que significa, ya lo hemos visto, «hacer volver». Además de estas cuatro esferas, existen otras categorías de encantamientos para otras esferas de la vida. Ahora bien, conviene señalar que todos estos términos tienen el mismo sufijo *-pani*. Este sufijo se emplea en otros contextos totalmente diferentes, aunque en todos los casos expresa la idea de un «objeto por medio del cual se produce una acción». Hemos visto ya que

las diferentes plantas mágicas cultivadas por las mujeres de la casa, y llamadas genéricamente *piripiri*, se clasifican según su ámbito de eficacia, terminando también los términos utilizados por el sufijo *-pani*. Pero este sufijo se emplea igualmente para calificar a una persona especialmente dotada para un tipo de actividad, como una ocupación personal o un oficio.

Ni metáforas con un poder indirecto y persuasivo, ni medios para influir en un destino cuyo curso está ya trazado, los encantamientos son para los *candoshi* vectores que actúan pragmáticamente en una esfera concreta y con un efecto fuera de toda duda. Esta capacidad de actuar sobre la realidad procede del hecho de que el que canta detenta las competencias de una entidad que supuestamente posee cualidades extraordinarias para intervenir en tal o cual ámbito. El procedimiento es el mismo que el empleado en las prácticas de *arutam*: el corazón del practicante adquiere las capacidades perceptivas del corazón de la entidad que le permite actuar como si fuera ella; los encantamientos procedentes del corazón son el medio más directo para vehicular estas capacidades de percepción y de acción hacia el mundo. Como veremos en el análisis de su contenido, estos encantamientos empiezan siempre por poner al practicante en la situación de otro ser, en general un animal considerado muy calificado para intervenir en la esfera de actividad invocada por el cantor. En los cantos que favorecen la caza, por ejemplo, el practicante se identifica con un individuo de la especie que quiere cazar, con frecuencia un macho seductor que atrae a las hembras de la especie. En los cantos agrícolas, la que canta se transforma en una de las especies de pájaros que en la mitología son mujeres muy buenas horticultoras. En resumen, todas las clases de entidades consideradas por los *candoshi* sensibles a los mensajes que transmiten estos encantamientos, participan en el juego de transmutación de intencionalidades, juego en el que se basa la eficacia mágica de los cantos. De este modo, los cantos conjuran a seres humanos, desde luego, pero también a ciertas especies de animales, a espíritus de todo tipo e incluso a algunas plantas o también astros. Se trata de súplicas hechas con todo el fervor del solicitante sometido a una abstinencia alimenticia total. Como un acto de contrición, estos cantos son oraciones vivas y sinceras, llamamientos desgarrados por el sufrimiento y cuyo objetivo es suscitar una respuesta inmediata por parte de los seres convocados, en la que se declara su apoyo y por lo tanto, el éxito del ejercicio ritual.

Estos cantos, invocaciones forjadas en el corazón gracias al ayuno y al efecto del tabaco, están rodeados de una gran reserva y nunca se cantan en público. Como discursos del alma, no necesitan una interpretación oral para expresarse;

se cantan, en general, mentalmente o en voz baja si no pueden ser escuchados por otras personas. A veces se prefiere interpretarlos con un instrumento que da solo la frase melódica, mientras el ejecutante recita la letra interiormente. De este modo, el canto es expirado por el aire del fondo del corazón cuando se toca la flauta. Se entiende entonces por qué la forma del violín *kabana* representa a un cuerpo humano, efigie del cuerpo real del propio intérprete, imagen que muestra cómo el encantamiento es generado en el centro del organismo por el corazón, de la misma manera que el sonido del violín nace del interior del cuerpo de madera tallada, en su caja de resonancia.

El uso estrictamente privado de estos encantamientos contrasta pues con la vocación totalmente pública de la música seglar. A diferencia de los cantos profanos, los cantos mágicos no se improvisan nunca sino que se aprenden de memoria y se transmiten de generación en generación. En general son los padres o los colaterales mayores los que, según el sexo, introducen a los jóvenes en este ámbito hermético. Esta transmisión de los conocimientos exige un cierto aislamiento de los practicantes, tanto de los maestros como de los aprendices, con respecto a los espacios domésticos. En el curso de las expediciones de caza en las que se está algunos días en el bosque, el padre o el tío aprovechan para iniciar poco a poco a los jóvenes en esos saberes. Esto supone una participación activa, no solamente del aprendiz, sino también del maestro, el cual tiene que ayunar para poder recitar los cantos y respetar así el tabú que prohíbe cantarlos en vano. No obstante este aprendizaje no se parece a una iniciación para cambiar el estatus del iniciado por la fuerza de la acción ritual. De hecho, el estudio de estos cantos puede prolongarse durante varios años y los maestros pueden ser numerosos. La ambición personal de querer aprender desempeña un papel importante. Sin embargo, es necesaria una persona que, poseyendo los conocimientos, acepte transmitirlos. Varios informadores expresaban sus quejas por no haber encontrado entre sus parientes próximos alguien que aceptara guiarlos en este ámbito. En efecto, este saber se considera privado y nada obliga a las personas que lo poseen a transmitirlo. De la misma manera que cualquier bien material, su cesión requiere a veces negociaciones y puede incluso ser objeto de un trueque a cambio de objetos, como adornos o herramientas. La realidad objetiva que se reconoce a estos cantos, como si tuvieran una existencia autónoma, positiva e independiente del agente que los produce, me extrañó mucho. No establecen una diferencia sustancial, llegado el caso, entre una flechita de cerbatana y un encantamiento, tanto en sus poderes concretos como en la índole de su ontología. Esto respalda la idea del carácter performativo que se atribuye a

estos cantos y, por extensión, a toda expresión lingüística, a mil leguas del nominalismo tácito y del dualismo entre la palabra y la cosa, propios de la historia del pensamiento europeo.

Un hecho destacable referente a estos encantamientos es la presencia en la letra de algunos idiotismos propios de otras lenguas de la región, como ya he señalado anteriormente. Palabras y expresiones sin ningún sentido en candoshi se toman de otros dialectos jíbaro, del quechua, del español regional e incluso de otras lenguas como el cocama o el chayahuíta. Este fenómeno aparece en los cantos mágicos de los otros grupos jíbaro, que emplean a su vez palabras candoshi, y atestigua la idea de que «cantar» es un artificio metalingüístico que, en relación con el habla común, señala el uso de una forma de comunicación especial para dirigirse a otro en el lenguaje del otro⁷. La existencia de un léxico particular para los encantamientos es totalmente evidente en lo que respecta a los animales. Por ejemplo, si en la lengua familiar al mono-araña (*Ateles Belzebuths*) se le llama *chóopá*, en los encantamientos se le llama *yatskiriri*; la tortuga *indushta* (*Testudo tabulata*) y la anaconda toman respectivamente el nombre de *intapiro* y *tiavai*; los pájaros *karonsi* (*Penelope jacquacu*) y *katamzi* (*Tinamus major*) son llamados *shiponchiya* y *yogororo*, términos de origen quechua (Park *et al.*, 1976: 165), etc. Aparte de los animales, también otras nociones se designan por términos diferentes en los encantamientos, como «embruja» que se dice *simirichtayapaz* en candoshi pero que, a menudo en los cantos, se convierte en *kotipashtayasha*, o como el término *kaniz* para el que se utiliza a veces *yashigcho*, palabra de origen quechua que designa a los espíritus del bosque.

Como en las otras etnias jíbaro (Belzner, 1981), los encantamientos candoshi tienen todos una estructura melódica parecida pese a la gran variedad de sus

⁷ Estas ideas han sido expresadas por separado por M. Brown (1985: 74) y A. C. Taylor (1983) pero nunca han sido puestas en relación. Brown presenta un cuadro con los sinónimos de los nombres de las especies animales utilizadas por los aguaruna solamente en los cantos mágicos y su origen lingüístico, si lo conoce. El sinónimo esotérico de *ikamyawaa* (jaguar en la lengua corriente aguaruna) es *tumushi*, cuyo origen no es conocido por Brown, pero que deriva muy claramente de la palabra candoshi *tomoz*, que designa al jaguar (y también a una categoría taxonómica genérica que incluye al perro doméstico y a ciertos felidos). Esto pone de manifiesto la diversidad de los orígenes de los préstamos lingüísticos realizados en el contexto de los cantos mágicos entre todas las lenguas de la región, y no solamente de las *linguas francas* como el español o el quechua. Un trabajo de comparación más preciso podría incluso mostrar, creo, que estos préstamos lingüísticos no son arbitrarios, sino que expresan el carácter de la relación interétnica existente entre los grupos en cuestión. Se podría decir incluso que no es una casualidad que sea la lengua de los enemigos considerados por los aguaruna más salvajes y despiadados, la que aporta la palabra para nombrar al jaguar.

letras y la pluralidad de sus destinatarios. En los encantamientos presentados en los capítulos precedentes, mencioné las dificultades de transcripción y de traducción. En efecto, la modulación, unida a la entonación musical, produce distorsiones en la lengua debidas al timbre (muy grave en los cantos dirigidos a los animales acuáticos) y a la intensidad que, poniendo puntos fuertes en la línea melódica, altera la acentuación de las palabras. Esta alteración procede también de las repeticiones y paralelismos, de las contracciones o de las supresiones de sílabas así como el encadenamiento anormal de sufijos (posible en esta lengua aglutinante, pero a menudo excesivo en comparación con la lengua corriente) debido a la entonación misma o bien a motivos propiamente expresivos⁸. De las decenas del encantamientos recogidos que tratan de los ámbitos más diversos de la vida, sólo he transcrito aquí una pequeña muestra a título de ejemplo, referentes a las actividades más importantes: la caza, la horticultura, la curación y las relaciones humanas. Empecemos por la caza.

La dificultad propia del arte cinegético explica sin duda el aspecto muy elaborado, el carácter especialmente severo y la periodicidad notable de estas prácticas propiciatorias y de las prohibiciones alimenticias que las acompañan. Dos o tres veces al año, el cazador que empieza a tener dificultades para encontrar y atraer a la caza se aísla, emprende un ayuno total durante al menos tres días y observa una abstinencia sexual que se prolonga durante una luna. Desde la edad de quince años, los jóvenes empiezan a ayunar para favorecer los eventuales encuentros con la caza. Sus padres los incitan a emprender un *magómaama* cuando los ven caer en una cierta lasitud. El ejercicio comienza por un aislamiento temporal del resto de los parientes, de preferencia en un refugio en pleno bosque o mejor en medio de los aguajales. Las primeras veces, los jóvenes cuentan con la ayuda de sus mayores si estos ya han experimentado en varias ocasiones estos ejercicios y dominan así su desarrollo y sus consecuencias. Pero en un primer momento, la función del maestro de ceremonia es sobre todo instruir al iniciado sobre el aprendizaje del vasto corpus de encantamientos mágicos dirigidos hacia todas las especies de caza que el cazador acostumbra a abatir en este ecosistema. Su significado, sin ser del todo esotérico, como ocurre en los encantamientos comparables en otras culturas amerindias, no es fácil de traducir. Sin embargo, solo los iniciados pueden eventualmente ayudar a entenderlos; parece además que

no hay ninguna permeabilidad entre los sexos: las mujeres dicen que ignoran todo de los cantos referentes a la caza, del mismo modo que los hombres ignoran todo de los que las mujeres emplean en el trabajo del huerto.

Los encantamientos de caza se dirigen en efecto a las diferentes especies de caza, pues cada una tiene su propio canto. Algunos encantamientos están también destinados a favorecer la captura de ranas y tortugas, con fama de muy azaroso. Para la pesca, en cambio, hay un solo encantamiento para todas las especies de peces. Existen también cantos especiales para las técnicas cinegéticas y pesqueras especiales como la captura de aves con trampas o la pesca con venenos vegetales. Consideradas más complejas en comparación con las técnicas habituales, debido a la concurrencia de varios factores de riesgo, exigen prácticas propiciatorias específicas. El poder y la eficacia del veneno vegetal utilizado en este tipo de pesca es también objeto de encantamientos especiales. Analicemos algunos de estos cantos empezando por uno dirigido a propiciar la caza del mono-araña.

[1] *Yatskiriri, yatskiriri, yatskiriri, yatskiriri, yatskiriri,*

[2] *tacharagaripshino, tacharagaripshino, yatskiriri,*

[3] *vazariapshino,*

[4] *tshogiropshino,*

[5] *kovoziaroshin, yatskiriri, yatskiriri,*

[6] *tsiritsiriripshin, tsiritsiriripshin, yatskiriri, yatskiriri,*

[7] *tavatstoripshino, yatskiriri, yatskiriri, tavatstoripshino,*
tavatstoripsino,

[8] *nayintarancho, nayintarancho,*

[9] *pzigapzinktarancho,*

[10] *itsotsitarida, tavatstoripshino, tavatstoripshino, yatskiriri, yatskiriri,*

[11] *yamiradaronchi,*

[12] *ishiporida, yatskiriri, yatskiriri, yatskiriri, yatskiriri, yatskiriri,*

[13] *vayamiradaronchi, ishiporida, ishiporida, ishiporida,*
vayamiradaronchi,

[14] *kovagovaripshino, kovagovaripshino, kovagovaripshino,*
kovagovaripshino, kovagovaripshino.

[1] *mono-araña, mono-araña, mono-araña, mono-araña, mono-araña,*

- [2] te sientas, te sientas, mono-araña,
[3] te gusta el pantano,
[4] cuando el sol aparece
[5] tu aúllas, mono-araña, mono-araña,
[6] *tsiritsiriripshin*, *tsiritsiriripshin*, mono-araña, mono-araña,
[7] tú te rascas, mono-araña, mono-araña, tú te rascas,
[8] tú te vas, tú te vas,
[9] encuentras a tus compañeros
[10] de árbol en árbol, tú te rascas, tú te rascas, mono-araña, mono-araña, mono-araña,
[11] te estás distrayendo,
[12] agitando las ramas, mono-araña, mono-araña, mono-araña, mono-araña,
[13] te estás distrayendo, agitando las ramas (*ter*),
[14] vienes hacia mí, vienes hacia mí, vienes hacia mí.
(cantado por Matsikina, hombre del Ungurahui, agosto de 1991)

Este encantamiento tiene por objeto atraer al mono-araña, ya que comienza por la palabra [1] *yatskiriri* que, en el lenguaje mágico, designa a esta especie de primate. La palabra siguiente precisa que este animal se sienta siempre en las ramas de un mismo árbol, [2] *tacharagaripshino*, hecho característico de su comportamiento. El encantamiento continúa describiendo la conducta de esta especie, más concretamente su hábitat preferido, lejos del bosque, de las colinas y de los bancales, [3] *vazariapshino*, en los *aguajales*. Cuando sale el sol, [4] *tshogiropshino*, el mono-araña aúlla [5] *kovoziaroshin* diciendo: [6] *tsiritsiriripshin* para que sus compañeros le respondan. Cuando canta así, el mono se rasca [7] *tavatstoripshino* todo el cuerpo. A continuación se va, [8] *nayintarancho*, a la búsqueda de los que han respondido a su llamada. Se va parando en cada árbol en el que encuentra a sus compañeros [9] *pzigapzinktarancho*, pasando de árbol en árbol [10] *itsotsitarida*. Después de esta descripción de las costumbres del mono-araña, aparece el cazador en el canto; [11] *yamiradaronchi* quiere decir que los monos se distraen a causa del tabaco que el cazador ha tomado en el *magómaama* y agitan insensatos las ramas [12] *ishiporida*; porque están todos bajo el efecto del encanto del cazador, se acercan [14] *kovagovaripshino*.

- [2] *miada junia, miada junia, miada junia, miada junia,*
- [3] *taportsintsa junia, taportsintsa junia, taportsintsa junia,*
- [4] *povaguvankta junia,*
- [5] *vachishirta junia,*
- [6] *tapozata junia,*
- [7] *tpotota junia, tpotota junia, tpotota junia,*
- [8] *umzirta junia, taportsintsa junia, umzirta junia,*
- [9] *ovita junia,*
- [10] *tshiatshita junia,*
- [11] *vaparpapchiri junia,*
- [12] *vakogorta junia,*
- [13] *zagada junia,*
- [14] *siporchiri junia,*
- [15] *poroportata junia,*
- [16] *illichata junia,*
- [17] *vatsigashi junia,*
- [18] *illichata junia.*

- [1] *Rana, junia, rana, junia, (bis)*
- [2] *tú gritas junia, tú gritas junia, (bis)*
- [3] *tienes la piel moteada, junia, (ter)*
- [4] *se te hincha la papada, junia,*
- [5] *te escondes, junia,*
- [6] *en la maleza, junia,*
- [7] *no te puedes sentar (ter), junia,*
- [8] *tu piel moteada irrita los ojos (bis), junia,*
- [9] *tus manos son, junia,*
- [10] *muy anchas, junia,*
- [11] *lo mismo que tus dedos, junia,*
- [12] *te gusta el agua, junia,*
- [13] *los riachuelos, junia,*
- [14] *en los que las moscas, junia,*

[15] revolotean, *junia*,

[16] Illi, dueño de los animales, *junia*,

[17] saltas en las cavidades subacuáticas, *junia*,

[18] Illi, dueño de los animales, *junia*.

(cantado por Visa, hombre del medio Chapuri, octubre de 1994)

Este encantamiento, dirigido a la rana llamada en lengua corriente *bischi*, comienza como el anterior por una llamada, [1] *inta junia*, que supuestamente imita el lenguaje de este anfibio; la misma llamada se emplea, por otra parte, para los peces. Como en el canto precedente, éste sigue con una descripción de los caracteres y costumbres de la especie a la que se dirige: [2] *miada junia*, la rana grita «*junia*»; [3] *taportsintsa*, «su piel es moteada»; [4] *povaguvankta*, «se le hincha la papada» cuando canta; [5] y [6] significan que a ella le gusta esconderse (*vachishirta*) en la maleza (*tapozata*); [7] *tpotota* que no llega a sentarse debido a su anatomía; [8] *umzirta* significa que si se le toca la piel, no hay que frotarse a continuación los ojos pues esto puede irritarlos; [9], [10] y [11] que sus manos (*ovita*) son muy anchas (*tshiatshita*) así como sus dedos (*vaparpapchiri*); [12] y [13] que a ella le gusta el agua (*vakogorta*) de los riachuelos (*zagada*); [14] y [15] continúa diciendo que en estos sitios es donde las moscas (*siporchiri*) revolotean (*poroport*). El encantamiento termina llamando al dueño de los animales [16] *illichata* y diciendo que la rana salta en las cavidades subacuáticas [17] *vatsigashi*, afectada por el encantamiento del cazador, allí donde ésta podrá agarrarla sin dificultad.

Igual que ocurre con las actividades cinegéticas de los hombres, la eficacia en la práctica de la horticultura exige también de las mujeres el ejercicio de los *magómaama*. Como para la búsqueda de *arutam* o los ritos propiciatorios de la caza, el trabajo en el huerto requiere periódicamente ejercicios destinados a comunicarse directamente con los cultivos o con otros seres relacionados con la buena marcha de los cultivos. Sin embargo, no existe entre los candoshi una especie de espíritu tutelar de los huertos como es Illi, el dueño de los animales, para la caza. Se trata de una diferencia notable en comparación con los demás grupos jíbaro entre los que Nunkui, ser de sexo femenino, creadora de las plantas cultivadas y cuyos actos, conocidos por todos, se narran detalladamente en la mitología, constituye un pilar fundamental del panteón. Para mis compañeros, los seres afectados por el simbolismo de los huertos, además de las propias plantas, tienen un papel menor en la mitología y una importancia matizada en el discurso en general. Para entender esta diferencia

entre los candoshi y los demás jíbaro, quizá haya que buscar en la notable autonomía que las mujeres candoshi poseen con respecto a sus cónyuges, autonomía que se manifiesta de una manera impresionante en el hecho de que son dueñas exclusivas de los productos del huerto y que contrasta mucho con la dominación masculina en otras esferas. Cuando un comerciante quiere intercambiar o comprar los productos del huerto, habla por supuesto con el jefe de la casa, pero este tiene el papel de un simple intermediario, sin ningún beneficio en el comercio, ni poder de decisión sobre los objetos del trueque. La mujer decide el tipo y la cantidad de bienes que quiere recibir a cambio de los productos de su huerto y será su única beneficiaria. Esta autonomía tiene su origen, sin duda, en la estructura parental ya que, a diferencia de los jíbaro-shuar, una esposa es una afín extranjera como ya hemos visto en repetidas ocasiones en este trabajo.

Igual que los cazadores, las mujeres deben empezar los *magómaama* del huerto por una abstinencia alimenticia y una continencia sexual totales; a lo que se añade la ingestión de jugo de tabaco durante unos tres días aproximadamente. Durante este periodo, las mujeres pueden cantar todo un registro de encantamientos mágicos relativos a las diferentes actividades hortícolas y muy especialmente al cultivo de la mandioca.

- [1] *posisi mazariats,*
- [2] *chigamtoto mazariats,*
- [3] *tovishamaru,*
- [4] *vamzinoritsi,*
- [5] *katsopakachich, katsopakachich,*
- [6] *kanopakachich, kanopakachich,*
- [7] *turituria, turituria,*
- [8] *kavaro vachiatsa, kavaro vachiatsa, posisi mazariats, tovishamaru,*
- [9] *vizanor kapuxaxachiru, kapuxaxachiru, kapuxaxachiru,*
- [10] *turituria,*
- [11] *vashadoriatsi,*
- [12] *tinamorakachuya, tinamorakachuya, vashadoriatsitsi,*
- [13] *vayaxachina, tinamorakachina, tinamorakachina,*
- [14] *vamsinoriatsi,*
- [15] *yanokachina, yanokachina,*
- [16] *vamsinoriza.*

- [1] el huerto del colibrí,
- [2] el huerto de la *Tringa solitaria*,
- [3] como una termita rodeando el tronco,
- [4] los hombres cortan
- [5] los árboles gruesos, (*bis*)
- [6] que caen (*bis*)
- [7] una vez rodeados, (*bis*)
- [8] la roza redonda como el ojo del loro (*bis*), el huerto del colibrí,
como una termita rodeando el tronco,
- [9] las mujeres cavan, cavan, cavan,
- [10] una vez rodeados,
- [11] como los guaba,
- [12] lo que engendra (*bis*), como los guaba,
- [13] debe estar muy derecho, lo que engendra (*bis*),
- [14] como la joven casta,
- [15] la planta se desarrolla,
- [16] como la joven casta.

(cantado por Maama, mujer del medio Chapuri, octubre de 1994)

Este encantamiento tiene por objeto favorecer el desarrollo de las raíces de la mandioca; se canta cuando se planta, en el mismo momento en que los hombres terminan el desbrozo. El encantamiento empieza mencionando algunos personajes de la mitología del mundo de los huertos: [1] *posisi*⁹ *mazariats*, significa el huerto del colibrí y [2] *chigamtoto mazariats*, el huerto de la *Tringa solitaria*, pajarillo migratorio que vuelve anualmente a la Amazonía pero que pone los huevos en América del Norte durante el verano boreal. Estas dos especies de aves representan en la mitología mujeres muy eficientes en las tareas agrícolas. El [3] *tovishamaru* es una especie de insecto, una termita no identificada, que carcome los árboles rodeando su tronco. El canto habla de los hombres, [4] *vamzinoritsi*, que como este insecto, cortan [5] *katsopakachich* los árboles gruesos. El canto continúa explicando

●
⁹ El término *posisi* designa primero una categoría genérica que incluye a todos los troquílidos, es decir, colibríes y pájaros-moscas del mismo modo que para los achuar (Descola, 1986: 111) y los aguaruna (Guallart, 1964); cuando no se refiere a esta categoría designa en particular al colibrí (*Florisuga mellivora*) mientras que los pájaros-moscas reciben el nombre de *ponxi*.

que los árboles cortados caen [6] *kanopakachich*, una vez se ha rodeado [7] *turituria* el tronco. La expresión [8] precisa que la roza es redonda como el ojo *vachiatsa* de un loro *kavaro*. El canto menciona después el trabajo que hacen las mujeres mientras que los hombres cortan los árboles: [9] *vizanor kapuxaxachiru* «las mujeres cavan» hoyos para enterrar esquejes de mandioca, planta a la que no se menciona explícitamente. En cambio habla de los guaba [11] *vashadoriatsi* (*Inga marginata*), a los que se atribuye una gran vitalidad, la que a las mujeres les gustaría que tuvieran sus plantas de mandioca. Hay que decir que nunca se mencionan directamente las raíces de la mandioca en los cantos mágicos, omisión comparable a la del nombre corriente del animal en los encantamientos de caza. A continuación, se habla de los esquejes de mandioca [12] *tinamorakachuya* (literalmente «lo que engendra») que deben estar bien derechos [13] *vayaxaxachina*. El encantamiento se termina con la imagen de la joven que practica la abstinencia sexual cuando se hace la plantación [14] *vamsinoriatsi*, exigencia del *magómaama*, para impulsar a la planta a crecer y a las raíces a fortalecerse [15] *yanokachina*, del mismo modo que se desarrolla el cuerpo opulento de la joven [16].

[1] *Ogozochiats*,

[2] *shabatach*,

[3] *sabatatachichi*, *sabatatachichi*,

[4] *totsaratsatsatsa*, *totsaratsatsatsa*,

[5] *vashadovitsintsa*, *vashadovitsintsa*,

[6] *karachi*,

[7] *tinamokachoya*

[8] *tovishamarochintsa*,

[9] *vizanoriza*,

[10] *tinamoriazintsa*,

[11] *katiranazatsa*,

[12] *vanosiriatsintsa*, *vanosiriatsintsa*,

[13] *kurumazasintsa*,

[14] *kacho*, *kurumazasintsa*,

[15] *vatitiazaatsi*,

[16] *vayasisiaririni*, *tinamorakachina*,

[17] *opazizirini*, *chobiapiava*, *nanatachiya*,

[18] *vatatadaya*,

[19] *yanxaxatatacho, korsiritsiya vagchayayaya.*

- [1] la brisa removiendo las plantas,
[2] ¡qué belleza!
[3] ¡qué alegría! (*bis*)
[4] la tierra se agrieta (*bis*)
[5] por efecto de las raíces y el tallo (*bis*),
[6] tan grandes como las del *karachi*,
[7] los esquejes están cambiando
[8] las termitas han abierto la roza,
[9] la joven
[10] ha plantado los esquejes,
[11] que se están haciendo como la nuez
[12] de la palmera *katiranazatsa* (*bis*)
[13] como los racimos de nuez
[14] de palmera *kacho*, como los racimos de nuez
[15] como los esquejes
[16] de mandioca, los esquejes,
[17] cuando llegan las patas rojas
[18] es la cantante la que llega,
[19] pero hay que chupar la sangre a los cérvidos.

(cantado por Maama, mujer del medio Chapuri, octubre de 1994)

Este encantamiento sirve para acompañar la fase de crecimiento de las raíces de la mandioca. Las plantas ya se han desarrollado y las mujeres esperan poder recoger raíces en abundancia. El canto empieza por hablar de la brisa [1] *ogozochiats* que mueve las plantas exuberantes del huerto y de la belleza [2] *shabatach* de esta imagen. La palabra [3] *sabatatachichi* alude igualmente a la alegría, pero añadiendo el sufijo *-chichi* que expresa cariño y que aparece a veces acompañando un término de parentesco o un nombre como signo de afecto a la persona a la que se hace referencia. La tierra se agrieta [4] *totsaratsatsa* por efecto de las enormes raíces y el gran tallo de la planta, [5] *vashadovitsintsa*, tan grande como el del [6] *karachi*¹⁰; como el *karachi*, los

esquejes, [7] *tinamokachoya*, plantados antes, se están haciendo muy grandes. Haciendo alusión al papel masculino por la intervención de la termita ya mencionada en el encantamiento anterior [8] *tovishamarochintsa*, este canto habla de la joven [9] *vizanoriza* que ha plantado los esquejes [10] *tinamoriazintsa*. A continuación invoca el desarrollo de la mandioca haciendo alusión a las nueces [11] *vanosiriatsintsa* de la palmera [12] *katiranazatsa* (*Scheelea bassleriana*) y a los racimos [13] *kurumazasintsa* de nuez de palma [14] *kacho* (*Mauritia flexuosa*), que son muy abundantes, igual que deben serlo los esquejes [15] *vatitiazatsi* de mandioca [16] *vayasisiririni*. El canto continúa con una alusión a las pinturas faciales con achiote que las mujeres se dibujan para ir al huerto para que las plantas de mandioca las reconozcan como sus verdaderas dueñas. Se emplea una alegoría para decir a las plantas que cuando las patas [17] *opazizirini* rojas *chobiapiava* —como el achiote— de un pájaro lleguen *nanatachiya*, es la propia cantante [18] *vatatadaya* la que llega. El encantamiento termina advirtiéndole a las plantas que tengan cuidado con los cérvidos [19] *yanxaxatatacho*, que son en realidad *kaniz* y que les chupen *vagchayayaya* la sangre *korsiritsiya* para ahuyentarlos porque pueden afectar el buen desarrollo de los cultivos.

Los encantamientos sirven también para influir en los estados de ánimo del otro. Para los candomblé, el amor se puede despertar, la cólera apaciguar y todas las relaciones entre las personas se pueden manipular en cierta manera por medio de estos cantos mágicos. M. Brown (1985: 133-161) habla de una verdadera «tecnología de los sentimientos» a propósito de las prácticas muy similares de los aguaruna. Los cantos relativos a las relaciones interpersonales son un asunto considerado más bien femenino. Son las mujeres ancianas las que conocen los cantos y las prácticas complementarias tales como las abstinencias alimenticias y sexuales. Sin embargo, esto no excluye a los hombres, tanto en calidad de demandantes como de destinatarios, de los supuestos efectos de los cantos. En el mundo de las relaciones interpersonales, son las relaciones entre cuñados las más delicadas, debido al carácter conflictivo latente propio de toda relación entre afines en esta sociedad. Por tanto, no es extraño que una parte muy importante de estos cantos trate esta cuestión, como el encantamiento siguiente.

[1] *Adarapiashava Vachapa Shimbotka vatitiasa,*

[2] *Vanika vatsapanish vayaksha vizanoritsha,*

[3] *tsiyatkasha opadamarish moza katsapanish vayakatsha,*

[4] *siyagomaru tovazayaro «koria, koria» kirollama «kiro, kiro».*

- [1] Llama a Vachapa por el nombre de Shimbotka, el flaco
[2] que está casado con Vanika, que vive en casa de los padres de su esposa con la que se casó cuando ella era una jovencita
[3] La que habla toma tabaco con la ayuda de un brote de plátano y la cólera desaparece,
[4] el tucán canta *koría, koría*, mientras que el tucán *kirollama* canta *kiro, kiro*.
(cantado por Mikaia, mujer del lago Rimachi, septiembre de 1995)

Este encantamiento sirve para mejorar las relaciones deterioradas entre hombres relacionados por la afinidad. Es entonado por una anciana experimentada, solicitada por una esposa para tranquilizar a su marido en estado de cólera contra su cuñado, es decir, el hermano de ésta. El canto empieza por cambiar el nombre del cuñado dándole el del hijo del destinatario. Esta astucia mágica actúa de manera que, cuando el destinatario se encuentre con su cuñado experimentará el mismo sentimiento que el que sentiría ante su hijo predilecto. Así, la letra de la primera estrofa se puede traducir: [1] llama a Vachapa por el nombre de Shimbotka, el flaco *vatitiasha*. El canto indica a continuación que el destinatario está casado con [2] *Vanika*, la hermana del cuñado; que vive en casa de los padres de su esposa *vatsapanish*; y que se casó *vayaksha* cuando su mujer era todavía una jovencita *vizanoritsha*. El canto sigue precisando que la que habla [3] *tsiyatkasha*, es decir, la que canta, está tomando tabaco *katsapanish* con la ayuda de un brote de plátano *opadamarish moza*, en forma de pipa, de manera que la cólera desaparezca progresivamente *vayakatsha*. El canto menciona a continuación los buenos sentimientos que deben reinar entre los cuñados, utilizando la metáfora de dos tucanes que se hablan, pues como sabemos este pájaro connota el afecto: el tucán [4] *siyagomaru* (*Ramphastos cuvieri*), sentado *tovazayaro*, canta «*koría koría*» mientras que el tucán (de menor tamaño) *kirollama* (*Pteroglossus sp.*) canta «*kiro kiro*».

Por supuesto, el amor es otro tema muy importante de los cantos candoshi. El encantamiento siguiente se hace en beneficio de los jóvenes que buscan una mujer para casarse. De casa en casa, con la discreción requerida, recorren el territorio en busca de esposa. Buscan especialmente en los grupos locales con los que ya existen vínculos de alianza pues eso facilita las relaciones. En esos momentos necesitan llamar la atención de las jóvenes; aunque la alianza está supeditada al intercambio de hermanas, las muchachas enamoradas facilitan algunas uniones expresando su elección a su madre, padre o hermano. El canto transforma a su beneficiario en un pájaro bello y colorado, muy seductor.

- [1] *Aroviya vamzinori Alixo arovi vamzinori vanogasiri,*
[2] *choviki vanogasiri vamzinori,*
[3] *sirichago vanogasiri,*
[4] *challakino vipaya aimanchcho vipaya tatochcha vipaya,*
[5] *Alixotsiya sirichago vipaya pigara vipaya*
vanogasiri, alixorinayaya anomoncha yayanshina,
[6] *Alixo siyago vamzinori tamapari ashicha,*
[7] *Alixo katamishcha vipaya katsapanish katamishcha*
vipaya vamzinori chininapzich tamara adariashava,
[8] *Alixo kazamo kachiyasa siyago vipa tamapari ashisha*
tsagachimaroi vamzinori ashicha, Alixsoya kazano kachiyasha
masho vipa tamapari ashicha adariashava vashipshinorani
kororita tamapari ashicha vamzinoriya.

- [1] Alixo es como los pájaros vírgenes y castos tales como el pájaro azul *arovi*,
[2] como el pájaro rojo *choviki*, vírgen y casto,
[3] como el pájaro *sirichago*, casto,
[4] los cuales quieren comer los frutos todavía no maduros de *challakino*, de *aimanchcho* y de *tatochcha*
[5] Alixo es bello como el hijo del pájaro *sirichago* y el hijo de la resina, es tan atractivo,
[6] Alixo es como un tucán virgen,
[7] Alixo es como el hijo del tinamú, gracias al tabaco, se transforma en hijo del tinamú, muy atractivo,
[8] Alixo se siente bello como el hijo del tucán, como una estrella, casto como el hijo del tinamú al que se ve en el cielo con su seductor color rojo.
(cantado por Mikaia mujer del lago Rimachi, septiembre de 1995)

El encantamiento comienza presentando a alguien llamado [1] Alixo, yo mismo en realidad (este era mi nombre entre los candoshi), que está como los pájaros vírgenes *vamzinori* y castos *vanogasiri* como el pájaro azul *arovi*¹¹,

¹¹ Pájaro pequeño cuya denominación científica puede ser *Dacnis lineata*, pues las plumas azules son muy apreciadas para las coronas.

el pájaro [2] *choviki* (especie no identificada, de colores naranja y rojo) o el pájaro [3] *sirichago* (*Tangara chilensis*, con plumas de varios colores). Los colores vivos y llenos de contrastes de los plumajes de estas aves, sobre todo el rojo y el azul, representan la idea de belleza que se intenta reproducir en las coronas y otros adornos masculinos. El canto sigue hablando de las nueces y los frutos de árboles de diferentes especies (no identificados) [4] *challakino*, *aimanchcho*, *tatochcha*, todavía no maduros *vipaya*, que los pájaros quieren comer. Después reaparece [5] Alixo que es bello como el hijo del pájaro *arovi* y como el hijo de una especie de resina muy pegajosa, *pigara*, utilizada sobre todo para la fabricación de cerbatanas, así es de atractivo *yayanshina*. El canto continúa del mismo modo: [6] el beneficiario del encantamiento es como un tucán *siyago* o como un tinamú *katamishcha*. La parte más interesante del canto es aquella en la que se explica que, gracias al tabaco *katsapanish*, la fuerza del encantamiento permite transformar al beneficiario en hijo *chininapzich* de tinamú, para así hacerlo atractivo. A continuación el encantamiento precisa que [8] Alixo se siente *kachiyasa* bello *kazamo* como el hijo del tucán, como una estrella *tsagachimaroi*, casto como el hijo del pájaro tinamú *masho* (*Mitu tomentosa*) al que se ve en el cielo *vashipshinorani* con su seductor color rojo *kororita*.

3. Sentir la íntima revelación

Un hombre llamado Shotka, que vivía a la orilla del río Huitoyaco cerca de la frontera interétnica con los achuar, me contó que una tarde, unos días antes de mi llegada y al volver a casa con las manos vacías después de una larga jornada de caza, había visto una lombriz que atravesaba el sendero. Este hecho presagiaba la muerte de un pariente próximo. Según mi compañero, si la lombriz es pequeña, la persona que debe morir será un joven mientras que si la lombriz es larga, será un hombre de más edad. Al llegar a su casa, se encontró a su hermano que le estaba esperando sentado cerca del fuego. Le saludó pero, en lo que tardó en dejar sus armas de caza, el hermano había desaparecido. Desde luego, la luz tamizada del sol del atardecer era muy escasa, pero pese a la penumbra, Shotka estaba seguro de haber visto a su hermano; así que decidió hacerle una visita para aclarar este enigma. Nada más normal ya que, como su hermano vivía muy cerca, las visitas eran cotidianas. Pero su hermano le dijo que había vuelto a su casa directamente del huerto donde había pasado el día desbrozando a petición de su esposa. El mal augurio señalado por la lombriz se confirmaba pues el hecho de haber visto al *vani* de su hermano cerca del

fuego, separado de su cuerpo, era también un presagio de muerte inminente. Shotka se encontraba pues ante dos visiones cuya interpretación indicaba la defunción de su hermano. Desde luego es necesario que el clarividente tenga el sentimiento de que estas señales deben interpretarse como tales. No siempre cuando uno se cruza con una lombriz piensa que alguien de la familia está en peligro de muerte. Pero Shotka había sentido de inmediato que se trataba de un presagio, sobre todo cuando fue corroborado por la visión del *vani* de su hermano. Unos días más tarde, Shotka soñó que se pinchaba mientras fabricaba una flechita de cerbatana. Este sueño era de muy mal augurio también: anunciaba un encuentro con una serpiente venenosa. Todos los cazadores saben que, en esos casos, es mejor quedarse en casa al día siguiente. Pero Shotka olvidó su sueño bebiendo masato y decidió ir al huerto en el que, en efecto, encontró una temible serpiente *yasopzi* (*Bothrops atrox*) a la que consiguió matar. El vaivén entre lo imaginario y la realidad no había terminado para el infeliz Shotka. Un día más tarde, se despertó habiendo tenido otro mal sueño en el que era mordido por una serpiente de la misma especie que la que había matado la víspera en el huerto. Este último sueño significaba el asesinato inminente del hermano de Shotka y la confirmación de sus primeras visiones. Muy agitado por las consecuencias de este augurio, decidió tomar tabaco para saber quiénes podrían ser los asesinos potenciales de su hermano. La visión que tuvo en el estado de narcosis provocado por la mezcla del jugo de tabaco y el ayuno le mostró una manada de pecaríes de labios blancos. Para Shotka el mensaje estaba claro: la amenaza venía de los vecinos achuar porque los pecaríes designan a este grupo étnico. En ese momento es cuando yo llegué a casa de Shotka para pasar unos días. Ignoro el desenlace de los acontecimientos porque no me quedé el tiempo suficiente y nunca volvía a esa lejana región. Tampoco los avatares de la vida favorecieron un nuevo encuentro con Shotka en otra parte.

La crónica de esos días agitados para Shotka refleja un hecho esencial para comprender el fenómeno visionario entre mis anfitriones: no establecen una diferencia neta entre las visiones inducidas por la ingestión de estimulantes como el tabaco o los alucinógenos, las imágenes oníricas y, en última instancia, los momentos de clarividencia que ocurren a veces en un estado de consciencia no alterada. Esta observación no solo es válida para los candoshi, la etnografía de los demás grupos jíbaro coincide en señalar la equivalencia, según los indígenas, entre sueños y visiones provocadas por sustancias psicotrópicas. Michael Brown (1987: 155) afirma a propósito de los aguaruna que concebir su sueño como un fenómeno único y diferente de los demás estados de

consciencia alterada sería el resultado de una proyección etnocéntrica occidental. A pesar de esta unanimidad, existen no obstante diferencias notables en la etnografía acerca de la naturaleza y el sentido de todos estos tipos de revelaciones. Según Brown (1985: 59-60), para los aguaruna son un simple medio de disponer el futuro, concebido éste como un conjunto de posibilidades que toman forma en la experiencia visionaria. Según M. Harner (1973a: 134), para los shuar estas visiones son imágenes que dan acceso a una realidad considerada más verídica que la falsa realidad ordinaria. Desde luego, los candoshi afirman a veces que las visiones adquiridas gracias a narcóticos son más fiables que los sueños, aunque poseen técnicas para combatir la naturaleza en principio aleatoria del sueño y para dirigirlo hacia temas que les puedan interesar. Pero, de hecho, el método por el que se logran las visiones no cambia su cualidad. El léxico ofrece una indicación de la homogeneidad de todas las visiones al margen de su procedencia; traducido por «soñar» en el diccionario de J. Tuggy (1966), *pámazómaama* es el término que define la acción de tener una visión ya sea inducida por alucinógenos, por un sueño o por un presentimiento repentino. Este término está muy próximo a *pámaama* que significa «ver» o más bien «percibir». Si el medio por el cual se suscita la revelación no es importante, los candoshi no por eso consideran que todas las visiones sean iguales. Ahora bien, la distinción no se hace a partir de lo que induce la visión sino de su contenido. Tres categorías de visiones se establecen: las visiones relativas a *arutam*, que reciben el nombre de *pámazorayina arutama*; las visiones *pazabieri*, que indican un buen presagio para la caza y la pesca de peces grandes; por último, las *pamazorayina*, visiones relativas a la vida social, pero normalmente asociadas a malos augurios como los que anuncian la muerte de parientes próximos. Estas categorías, estrictamente descriptivas, no implican diferencias de naturaleza entre una visión u otra pues todas denotan esencialmente un único y mismo fenómeno que tiene lugar en el corazón, de forma que el centro de la percepción es impregnado por una configuración de elementos de los «estados de cosas» que afectan a los «estados de ánimo».

Puesto que las visiones relacionadas con *arutam* ya han sido estudiadas detalladamente describiré a continuación algunas características de los otros dos tipos mencionados. Las visiones *pazabieri* que preconizan una buena caza aparecen muy a menudo en forma de sueños. Los hombres no emprenden nunca una expedición de caza si esta no viene precedida por un sueño positivo de este tipo. La aptitud para la vigilia que manifiestan los candoshi durante la noche puede explicarse en parte por la necesidad incesante de soñar.

En efecto, nunca duermen toda la noche de un tirón ya que entrecortan su sueño por episodios de desvelo durante los cuales se aviva el fuego o se continúa una tarea artesanal. Esta manera intermitente de dormir favorece la producción y la rememoración de los sueños. Al amanecer, se cuentan sus relatos oníricos y los interpretan. La interpretación comienza de hecho en el mismo momento en que el sueño pasa a ser relato; estas narraciones son siempre muy sintéticas, lo que supone que una primera selección se hace en el momento de elegir un acontecimiento u otro en detrimento de una explicación extensa y detallada de toda la secuencia onírica. La oniromancia candoshi está sometida a un conjunto restringido de reglas formales que, como puso de manifiesto Ph. Descola (1989) para los achuar, son capaces de generar, de la misma manera que una gramática, un número indefinido de juicios a partir de la gran variedad del material, procedente de la realidad, que interviene en el mundo onírico. Estas reglas de interpretación se basan en general en la conversión por inversión o por homología de imágenes de la vida de los hombres, de la vida de los animales o de otros espíritus y personajes míticos para aclarar o adivinar los acontecimientos de la realidad ordinaria del visionario. En una primera aproximación, el eje de la conversión parece ser el de la dicotomía entre naturaleza y cultura, dada la gran cantidad de ejemplos donde la vida animal se refiere a los asuntos de la vida humana y a la inversa. Pero si se mira más de cerca, esta dicotomía se hace demasiado reduccionista para dar cuenta de todos los matices de la oniromancia. Desde luego, en el caso de *pazabieri*, es muy recurrente la conversión de las imágenes de la vida humana en mensajes relacionados con la vida animal. Sin embargo, este tipo de conversión está englobada en otra, más general, de las formas de vida social humana y no humana, donde el «perspectivismo» desempeña sin duda un papel importante para explicar el carácter muy sofisticado de estas transposiciones. Así, en ciertos casos, la inversión se establece entre las formas de vida animal, aquellas distinguidas por la zoología candoshi. Un día, Masho, el jefe de la casa donde me alojaba, me contó un sueño en el que él pescaba con anzuelo muchos pececillos y después los cocinaba en papillote. También había soñado que me invitaba a comer. De hecho, habíamos comido exactamente lo mismo la noche anterior. Masho me explicó que los sueños de pesca son muy buen presagio para la caza de aves. Este ejemplo ilustra bien el fenómeno de inversión en la interpretación onírica; en este caso, la inversión se estableció entre los animales acuáticos *kogopshi* y los animales voladores *kporogamshi*. Estas categorías, con otras del mismo tipo, definen de manera relativa y contextual unas etologías y sus ecologías donde la forma de vida

humana, o más exactamente, la de los candoshi solo sería una más entre otras. Desde luego, está claro que el eje naturaleza-cultura se revela inadecuado para entender la lógica de la interpretación de los sueños *pazabieri*: pese a su carácter general, no es lo suficientemente englobante para aplicarse a todas las conversiones realizadas. Del mismo modo, no podría explicar algunos casos de sueños que, en cambio, el punto de vista perspectivista permite explicar muy fácilmente.

Por otra parte, un sistema de correspondencias simbólicas término a término como a menudo la etnografía trata de descifrar, es poco apropiado para entender el método a menudo muy flexible que emplean los candoshi para interpretar los relatos oníricos y adaptarlos a las circunstancias. Ocurre por ejemplo que las interpretaciones de una misma visión cambian a lo largo del día, cuando un nuevo dato contradice la primera exégesis. Así, un cazador llamado Kamarabi sueña con una mujer bella y seductora. Aplicando la conversión de lo humano por lo animal, muy corriente en los *pazabieri*, Kamarabi interpreta este sueño como un presagio que le indicaba la posibilidad de encontrar pecaríes de collar (*Tayassu tayassu*). Sin embargo, en vez de pecaríes, el cazador encuentra un cervato rojo que no mata porque esta especie está sujeta a un tabú alimentario. A su vuelta, me cuenta que lo que ha encontrado es el *vani* de la mujer aparecida en el sueño, en forma de un cérvido. Añade que el mensaje del sueño era en efecto que iba a encontrar el alma de la mujer, disfrazada de cervato.

Asimismo, un sueño parecido se puede interpretar de manera muy diferente. Otro día, el mismo Kamarabi me contó un sueño en el que hacía el amor con una bella mujer, es decir un sueño con componentes similares al sueño anterior; según él, era señal de una pesca fructífera de peces grandes *payatsa* (*Arapaima gigas*). Esta interpretación se basa en la polisemia del término *yágamaama* que quiere decir tanto «copular» como «hundir». Pero, según el soñador, la diferencia entre el primer sueño y el segundo se debe más a la elección de las imágenes que se han tomado en cuenta para la interpretación, que al contenido *in extenso* del sueño. Esta flexibilidad no solo se manifiesta en el hecho de que una misma imagen pueda dar lugar a dos interpretaciones diferentes, como en el caso anterior. Aparece también cuando dos imágenes oníricas diferentes presuponen una misma predicción, como ocurre también a menudo. Así, un buen sueño para pescar peces *payatsa* es el de la mujer¹² a la

¹² Las mujeres pueden tener sueños que anuncian una buena caza como en este ejemplo, aunque la división sexual del trabajo se mantiene en el imaginario onírico.

que se ve llevando una gran cantidad de mandioca a la vuelta del huerto; esto es además un buen presagio para la caza en general. La ductilidad se manifiesta también en la reversibilidad interpretativa, más bien excepcional. Así, el sueño de arponear un pez *payatsa* es un presagio de la muerte de una mujer: la mujer y este tipo de pez están pues en una relación simbólica biunívoca. En cambio, soñar con una manada de monos no significa nada relacionado con los niños, aunque el sueño en el cual uno es abrazado por sus hijos se interpreta a la inversa como una señal muy buena para encontrar una manada de monos: la reversibilidad simbólica no puede establecerse en este caso porque soñar con una manada de monos predice una amenaza por parte de los enemigos; más concretamente, soñar que se dispara a monos sin matarlos, o que uno es atacado o mordido por estos animales, es una señal de celos por parte de alguien hacia el soñador, de malas palabras pronunciadas sobre él o también un deseo de matarlo. Hay que soñar con una rana o con un paca *mashazi* (*Agouti paca*) para tener un presagio de la muerte de un hijo.

De todos estos ejemplos de sueños, los que no tienen que ver con la caza pertenecen a la categoría de las visiones llamadas *pamazorayina*. Este tipo de visiones, que afectan a todas las esferas de la vida con excepción de las actividades cinegéticas, aparecen en forma de sueños, de iluminaciones y de imágenes provocadas por narcóticos. Como decía antes, estas visiones tienen una connotación negativa porque suelen dar malas noticias, como muerte de parientes, amenazas de enemigos o adulterio del cónyuge. Pero hay *pamazorayina* que aclaran el porvenir sin que éste sea necesariamente desgraciado. Estas visiones ayudan a tomar decisiones relativas a todo tipo de elecciones propias de la vida corriente y no tan corriente, como intercambiar o no a una hija, hacer o no un viaje o plantar un cultivo en el huerto ahora o más adelante. Un ejemplo de visión muy importante de un *pamazorayina* feliz, especialmente deseado por los hombres que quieren casarse, es la visión de la mujer que debe convertirse en la esposa. La búsqueda de este tipo de visión se hace tomando datura. Si no se tiene la suerte de ver la imagen de la futura esposa al cabo de siete tomas de datura, se abandona provisionalmente el proceso para volver a él más adelante.

Tsodi, un candoshi del río Chuinda me explicó con detalle una experiencia de este tipo. Se había enamorado de una mujer joven con la que quería casarse a pesar de tener ya una primera esposa. En varias ocasiones, el padre de esta mujer rechazó la petición de Tsodi por estar éste casado; no quería llevar a su hija a un matrimonio polígamo en calidad de segunda esposa. El padre

estaba tan decidido que amenazó a Tsodi de muerte si seguía insistiendo. A menudo el padre disparaba su fusil al aire para demostrar su determinación a mantener la decisión, como tienen costumbre de hacer los candoshi en estas situaciones. Desesperado, Tsodi emprendió entonces un *magómaama*, parecido al de la búsqueda de *arutam*: se iba todas las noches al bosque y se instalaba en un pequeño refugio para ingerir la preparación de datura. Una noche, estando bajo el efecto del alucinógeno, fue despertado por gente que le pedía que se levantara. Después esta gente desapareció y en su lugar vio a un jaguar enorme al que alejó de un disparo. Abandonó el lugar para volver a su casa y más tarde, de camino, vio la imagen de la joven, es decir, su *vani*. En ese momento supo que, literalmente, el corazón de la mujer le pertenecía. En efecto, el padre guardó su fusil y el tío de Tsodi le dijo que había llegado el momento de volver a pedir a la mujer. La visión era buena porque Tsodi se casó con esta mujer con el consentimiento de su padre y hoy tiene con ella seis hijos.

La interpretación de esta visión responde a una regla de interpretación de las *pamazoyarina* más general que se basa en una homología metonímica que asocia los avatares del alma *vani* de una persona que aparece en la visión a presagios literales de los acontecimientos que le afectan en la vida real. Esta regla, que prevalece en las visiones *arutam*, es también utilizada para explicar los sueños corrientes. Por ejemplo, si alguien sueña con la curación de un hermano que se está muriendo, es preciso en la vida real repetir el tipo de curación que se ha soñado y el hermano enfermo podrá restablecerse. Otro ejemplo es el sueño de Tsodi en el que su padre, que está ayudando a un extraño a reparar el casco de su piragua, se hunde en el agua para arreglarlo y no vuelve a salir. Tsodi sueña también que llora después de esto. En la vida real, su padre murió poco tiempo después.

Como en los *pazabieri*, las reglas de conversión aplicadas a los *pamazoyarina* permiten una gran y sutil flexibilidad interpretativa. Por ejemplo, Karosha me había dicho que había soñado con perros, presagio de la llegada inminente de visitantes parientes consanguíneos *máachirítiti*. Unas horas más tarde, un barco de comerciantes mestizos desembarcaba en la casa de Karosha. Cambió entonces la primera interpretación formulando al mismo tiempo una regla interpretativa para este caso particular. Afirmó que soñar con perros significaba en realidad la llegada de visitantes mestizos mientras que soñar con bovinos significaba la visita de parientes. Los sueños con perros son recurrentes en la oniromancia candoshi. Se suelen asociar a los consanguíneos más próximos o también a los que residen en la misma casa, sin duda porque los perros son animales que comparten la vivienda de la familia. Así, soñar con perros

es señal, en general, de una degeneración de las relaciones con los parientes muy próximos; es un presagio muy malo para el soñador, pues indica que va a matar a su hermano o a su madre o también que va a abusar sexualmente de sus hijos, porque el perro no tiene sentimientos y acostumbra a tener estos comportamientos horribles.

Los sueños en los que los significantes son animales y los significados humanos, como los relativos a los perros, son muy corrientes en los *pamazorayina*. La regla de inversión que parte del eje naturaleza-cultura, en el sentido de animal-humano, parece permitir descifrar este tipo de sueños, pero solamente gracias al carácter general de esta dicotomía. Como ya hemos visto en los sueños cinegéticos, ésta se revela como una noción engañosa cuya aparente eficacia se esfuma cuando se analizan con detalle las diferentes conversiones; de hecho, para dar cuenta de los procesos de interpretación, hay que tener en cuenta las propias categorías que los candoshi ponen en juego, que no están, evidentemente, estructuradas por la dualidad naturaleza-cultura, o animal-humana, puesto que como he mencionado en diversas ocasiones, su lengua no posee estos taxones. Un punto de vista animista perspectivista se revela, como en los *pazabieri*, mucho más penetrante para explicar las imágenes oníricas de los *pamazorayina*. Por ejemplo, el sueño que los informadores suelen repetir en el que aparece una manada de pecaríes de labios blancos (*Tayassu pecari*) presagia que se va a emprender una incursión contra los enemigos. Analizándolo sobre la base del eje naturaleza-cultura, se trata de aplicar una simple inversión: la naturaleza representada por los pecaríes simboliza al mundo cultural de los hombres. Pero, en realidad, este sueño no evoca a un enemigo abstracto y genérico; significa que el soñador matará a un *toonari*, es decir, un candoshi desconocido o un indígena de un grupo étnico vecino, shapra o achuar. La visión de pecaríes de labios blancos predice también que se irá al encuentro de los enemigos organizando una emboscada, como se hace en la caza de pecaríes.

Otras versiones de sueños hacen intervenir a otros animales como el capibara (*Hidrochoerus hidrochaeris*, conocido en Perú como ronsoco) asociado al mestizo porque éstos comen la carne de este gran roedor, carne considerada abominable. La aparición de predadores como los jaguares, los caimanes o también las anacondas, señala escaramuzas con los enemigos. Pero el carácter predador del animal indica que la iniciativa del ataque vendrá del enemigo. Son muchas las especies animales que pueden aparecer en los sueños de guerra: pecarí de collar, osos hormigueros, cérvidos..., no todas hacen referencia a una misma noción de enemistad. La aparición de una especie u otra en el *pamazorayina* informa de las características particulares del enemigo en

cuestión, pues cada una revela detalles muy difíciles de interpretar para los que tienen un conocimiento muy limitado de la etología de dichas especies, y más concretamente de la etología tal y como la conciben los candoshi, y de cómo consideran a sus enemigos. Teniendo en cuenta las especificidades del animal soñado como ser social, el análisis, desde una perspectiva animista de interpretación, nos informa sobre la naturaleza de estos enemigos. Esto permite a la vez amplificar y afinar los procedimientos interpretativos más allá de un simbolismo realista e incluso de un análisis estructural limitado. La interpretación es en realidad muy abierta teniendo en cuenta las posibilidades infinitas que aparecen en la superposición de diversos universos imaginarios, multiplicados por las diferentes perspectivas atribuidas a los seres que pueblan este universo y sus respectivas conductas sociales, entre sí y con otras especies. Interpretar los sueños y las visiones más que una aritmética es un arte, donde la intuición y la experiencia juegan un rol mucho más importante que la aplicación mecánica de reglas de decodificación. Es por esta razón que muy a menudo se consulta a varias personas, que dan opinión divergentes pero que pueden esclarecer cada una aspectos distintos del problema, y en particular a los ancianos por su pericia forjada con los años.

Por último, podemos decir que algunas visiones *pamazorayina* ponen en juego elementos del cuerpo o su profanación por elementos exógenos. Estas visiones, normalmente oníricas, son muy interesantes porque informan de los valores asociados a las partes del cuerpo e incluso sobre los mecanismos que producen las visiones y los sueños. Por ejemplo, el sueño sexual acompañado de una eyaculación real se considera de mal augurio: anuncia la muerte de la madre, de la hermana o de la sobrina; igualmente el sueño muy corriente, de perder un diente significa la muerte ya sea del padre, de la madre o del hermano. Más concretamente, si es una muela la que cae, es la madre la que está en peligro de muerte, mientras que si se pierden los incisivos, son los hijos los que pueden morir. Por otra parte, un informador me contó una pesadilla en la que una serpiente rayada penetraba en su cuerpo por el ano. Al tirar de la serpiente para evitar que penetrara totalmente tuvo la impresión de que se arrancaba el corazón. Con todo, logró sacarla y matarla haciendo correr mucha sangre. Pidió a un anciano que interpretara su sueño. El anciano le respondió que su hermano o su madre o su esposa estaban en peligro de morir pronto. Otro sueño muy parecido es el de la penetración de un gusano en el cuerpo del soñador por la abertura del pene. Estos sueños en los que uno se arranca el corazón en el momento mismo en que se despierta muestran el papel del corazón como centro perceptivo también en el mundo onírico.

Señalemos, a modo de conclusión, que si para los aguaruna estas visiones son un medio de prever el futuro según M. Brown (1985: 59-69), no podemos decir lo mismo para los candoshi. Para estos el futuro no se inscribe en una relación secuencial con el pasado y el presente, dentro de una noción lineal del tiempo: el futuro no es el porvenir pues se vive como una experiencia totalmente subjetiva (capítulo 3). Como el futuro se encuentra en el sujeto, este necesita el poder de la voluntad para forjarlo con su determinación: para mis compañeros el futuro se construye por medio de un trabajo persistente de y para el corazón. Este trabajo del tiempo presente fundamenta un «futuro» que, por tanto, no lo es de verdad porque este sería en cierto modo el presente del corazón. En este contexto, la idea de presagio o de oráculo no tiene demasiado sentido. Si el futuro es, en el sentido convencional del término, el espacio de tiempo que se abre como un horizonte para avanzar por él, los candoshi buscan por el contrario el porvenir en el estremecimiento más interno del corazón. Es este ejercicio sobre la subjetividad lo que llaman *magómaama*. Esta forma verbal está en estrecha relación con la idea de fe, pero de una fe sin creencia, o en todo caso solo con la de creer en un principio, por una adhesión profunda, de «todo corazón», que entraña la certidumbre en las posibilidades de uno mismo. En realidad, este verbo quiere expresar todo el esfuerzo realizado por mis compañeros día tras día, para influir en los estados de ánimo con los medios que ofrecen los estados de cosas. Las visiones constituyen, en este sentido, señales claras de que se ha franqueado el obstáculo que impediría actuar, que no se encuentra allí delante, sino en la propia intimidad, adquiriendo así la convicción y el poder necesario para ello. Es así como la acción se inicia primero, y se impulsa después, en la fuerza que se consigue de un substrato de índole afectivo.

4. Transmitir

Si mis anfitriones no establecen una diferencia clara entre las visiones inducidas por la ingestión de narcóticos y los sueños, hay que preguntarse cuál es el estatus exacto de estos estimulantes de origen vegetal que han interesado tanto a la etnografía de los jíbaro, y a M. Harner (1973b) en primer lugar. Precisemos desde ahora que todavía hoy se encuentran en la cercanías de casi todas las casas candoshi, los cultivos de uso narcótico comunes en la región: el tabaco *tsapantsi* (*Nicotinia* sp.) que no falta nunca y que se pone a secar enrollado y atado fuertemente con una cuerda como un enorme cigarro puro; la datura *mareva* (*Brugnamasia* sp), cuyo principio activo es la escopolamina de fuertes

efectos psicotrópicos; la liana *zoroopzi* (*Banisteriopsis* sp.), alucinógeno de uso muy extendido en la Amazonía occidental y ahora incluso en las grandes ciudades del Perú y de Ecuador, conocida en la región por su nombre en quechua *ayahuasca*. Ante la presencia de estas plantas narcóticas en todos los huertos candoshi, no parece, pues, que su uso esté decreciendo, como afirma M. Brown (1985: 59) a propósito de los aguaruna, pese a la fuerte presión de los misioneros para eliminar las prácticas asociadas a la ingestión de sustancias psicotrópicas.

Así pues, los candoshi siguen empleando las plantas, especialmente el tabaco que consumen de cuatro maneras: bebido, inhalado, fumado e incluso aplicado en la piel a modo de ungüento; el modo más corriente sigue siendo beber su jugo. La farmacología indica que es la manera más eficaz para absorber la nicotina, sobre todo gracias a la gran capacidad de asimilación atribuida al intestino delgado. De hecho, está bien corroborado que la combinación de la ingestión del jugo de tabaco y de los ayunos prolongados produce graves intoxicaciones (Wilbert, 1987: 139). Mis anfitriones son los primeros en destacar la relación entre la ingestión del jugo de tabaco y la abstinencia alimenticia. En efecto, afirman que el tabaco sólo puede actuar durante un ayuno pues se mezcla con la bilis secretada por el hígado *vashinchita*. Esto provoca cambios profundos en el organismo y, especialmente, en su núcleo, el corazón. La datura también se emplea pero para tener visiones concretas, imágenes de personas o de situaciones de las que se quiere saber algo. Los visionarios comparan la datura con la televisión cuando quieren definir las imágenes provocadas por estos alucinógenos. Por eso se utiliza por ejemplo para conocer al futuro cónyuge, como hemos visto, para ver con quién comete un adulterio la propia esposa, para saber quién es el amante furtivo de la hija o para prever un peligro cualquiera. La cocción de los tallos de *zoroopzi* produce igualmente un efecto alucinógeno, acompañado de una sensación de disociación de los componentes de la persona que favorecen la impresión de un «viaje del alma» que abandona su envoltura corporal. Esta liana de origen silvestre, pero aclimatada en los huertos por muchas etnias de la región, se utiliza especialmente para las prácticas llamadas chamánicas.

Si bien los candoshi conocen profundamente los efectos de estas tres plantas y distinguen el poder alucinógeno del *mareva* y del *zoroopzi*, superior al tabaco, no creen, sin embargo, que los contenidos de los trances visionarios procedan de estos vegetales como una propiedad de origen natural o sobrenatural intrínseca. El contenido de las visiones, los mensajes y el poder transmitido en el curso de estas experiencias no tienen su origen en esas plantas; éstas no son

más que un medio. En efecto, los visionarios consideran que ciertos vegetales ofrecen un soporte físico que permite a algunos humanos transmitir su poder, de un corazón emisor a un corazón destinatario, por decirlo así. De la misma manera que los encantamientos mágicos no tienen poder práctico en sí mismos, pues éste sólo existe por la fuerza del practicante de un *magómaama*, los narcóticos solo actúan porque son portadores de un poder cuyo origen no contienen. Los narcóticos, como los cantos mágicos, son elementos físicos que tienen la propiedad extraña de mantener la determinación de los hombres y transmitirla; pueden impregnar las almas de otro incluso sin saberlo éste. Es la fuerza de voluntad de los hombres la que se encuentra contenida en la exclamación de un canto mágico, lo mismo que en la visión espeluznante del destino en el curso de un trance alucinógeno. Y si hablo de encantamientos es porque están íntimamente ligados a los narcóticos. Son el medio por el cual el poder se integra en el estupefaciente, no sirviendo éste más que para almacenarlo. Un concepto se revela muy importante en el contexto de la transmisión del poder por medio de un soporte físico, el de *tapósamaama*, que significa literalmente «soplar» pero que puede traducirse también por «encantar». Cuando se pronuncia un encantamiento se «sopla» a alguien o a algo. La entidad que recibe el «soplido» en forma de canto es, por este hecho, afectada. Las plantas narcóticas se convierten así en portadoras del mismo poder que el canto soplado; están, pues, «encantadas».

Ahora bien, si el canto sale del corazón del practicante hacia la realidad exterior, las plantas narcóticas encantadas sirven para hacer el camino inverso, ir del exterior hacia el corazón del practicante, como el conjunto del *magómaama* en el que se inscribe la ingestión de alucinógenos. Tomemos el ejemplo del tabaco. Se pronuncia un encantamiento mágico, el canto del corazón, que encanta al tabaco. Después se bebe el jugo de este tabaco que actúa sobre el corazón y así sucesivamente. Por esta razón un candoshi puede seguir un *magómaama* sin conocer los encantamientos apropiados si alguien «sopla» el tabaco en su lugar. Por este motivo también un niño o un joven pueden, sin conocer los procedimientos, llevar a cabo un *magómaama* completo y casi igual de eficaz que el realizado por un experto que ayuna y sabe cantar. Los recién nacidos, por ejemplo, toman ya jugo de tabaco que actúa en su ánimo al margen de su voluntad. A los lactantes se les dan cinco gotas de jugo de tabaco mezclado con un poco de leche materna para empezar a moldear su corazón desde su más tierna infancia. Pero el tabaco debe estar encantado, «soplado» en lengua candoshi, por efecto de un encantamiento proferido por alguien que esté llevando a cabo un *magómaama*. Cuando la madre lo pide,

el «soplador» toma el tabaco bien apretado en la mano y pronuncia en voz baja el canto apropiado para la demanda de la madre, pero también para el *magómaama* que está llevando a cabo. La madre acude sobre todo a los que están ayunando para mejorar la caza, y les pide que soplen un poco de tabaco destinado a su hijito para que éste sea más adelante un buen cazador. Cuando este niño es ya un adolescente, sigue tomando tabaco «soplado» que le proporcionan sus mayores para que se ejercite en la práctica del *magómaama* y siga así moldeando su ánimo. En la edad adulta, se supone que conoce los encantamientos relativos a las esferas más importantes de la vida con el fin de que adquiera una mayor autonomía y pueda a su vez transmitir a sus propios descendientes el tabaco «soplado».

Pero a veces, algunos hombres adultos no han sido iniciados en el conocimiento de los encantamientos necesarios para determinadas esferas de la vida; por ejemplo, para atender a su esposa en el momento del parto o a su hijo que ha sido embrujado. Entonces buscan la ayuda de alguien que esté capacitado para intervenir. La cura chamánica, en la que el tabaco desempeña un papel fundamental, se basa en el mismo principio que todas las demás prácticas. Incluso resulta difícil disociar la especificidad de «soplar» tabaco en un contexto de curación «chamánica» de otros contextos. Se «cura» de la misma manera a un mal cazador, a un mal esposo, a una mujer que no sabe cuidar su huerto o a un enfermo agonizante. El léxico muestra claramente esta homología esencial utilizando un único término *pogamaama* en todos los casos. Así, como la procedencia del tabaco no parece tener importancia, un día Tariri me pidió cuatro cigarrillos rubios de mis provisiones para curar a su hijo moribundo. Llevó al niño a curar a casa de su cuñado, un viejo practicante de los *magómaama*. Éste tomó los cigarrillos cantó un encantamiento que yo no pude oír, después encendió los cigarrillos y sopló el humo por todo el cuerpo del niño. Estos actos son parecidos a los que hizo la esposa de Tariri para evitar una reprimenda excesiva por parte de su marido. Así, una mañana, uno de los hijos de Tariri se quemó una pierna cuando calentaba una calabaza y ésta explotó por el calor. Para Tariri este accidente había ocurrido porque su esposa no había tenido el suficiente cuidado. Muy disgustado, salió a cazar con mala cara. Entonces la esposa, astuta, «sopló» un poco de tabaco mientras cantaba un encantamiento y mezcló discretamente su jugo con el masato. Su marido bebió el fermentado como siempre al volver de la caza sin saber que estaba ingiriendo también tabaco «encantado» para apaciguar su cólera.

vehículos de intencionalidades. Cuando esta aptitud, adquirida por medio del *magómaama*, empieza a desaparecer, es preciso o bien empezar un nuevo ejercicio ritual o bien utilizar el poder acumulado desde el último *magómaama*. El achiote llamado *Yobsa* (*Bixa orellana*) y la genipa llamada *Yáná* (*Genipa americana*), cuyos frutos producen unos pigmentos respectivamente rojos y negros, se consideran, si se emplean como pinturas, sustancias que poseen la propiedad de absorber, conservar y transmitir poder. Pero antes de describir el empleo y los ámbitos reservados a estos pigmentos, cabe preguntarse por qué los candoshi consideran al achiote y la genipa transmisoras de la misma categoría que las plantas narcóticas. Éstas últimas muestran los efectos de su poder en sus propiedades psicotrópicas, pero ¿cuáles son las señales del poder que tienen el achiote y la genipa? Algunas pistas acerca de las características de estas dos plantas y de su influencia en los humanos se pueden sin duda rastrear en el mito de su creación, relato cuya belleza compensa su longitud.

M₁₀ *El achiote y la genipa*

Cuando Zagat (la golondrina *Atticora fasciata*) formaba parte de las personas, decía a su hermano: «Tú harás tu vida con una mujer muy bonita y yo también estaré con otra joven». Su hermano aceptó diciendo que estaba de acuerdo ya que él también quería casarse: «Quizá un día nuestros hijos sean cazadores» dijo Zagat. Cuando encontró a la joven llamada *Yáná* (*Genipa americana*), le dijo que la quería. Su hermano hizo lo mismo con otra joven que se llamaba *Yobsa*, el achiote (*Bixa orellana*). La joven *Yáná* aceptó que Zagat la cortejara y preparó todo para su esposo. *Yobsa* hacía lo mismo para el hermano de Zagat.

Entonces, Zagat despidiéndose de su mujer, le indicó el trayecto que debía tomar para reunirse con él definitivamente. Le dijo «el camino es ancho y recto; tienes que tener cuidado de no equivocarte y tomar el camino del alcanfor, llamado *Tsonaya*. Voy a dejar por el camino las plumas del pájaro *miatori* (*Pitylus grossus*), que no hay que confundir con las del ara, de *vachóro* (*Pipile pipile*), de loro o de tucán, que *Tsonaya* pondrá para apartarte del buen camino pues siempre hace eso. Tú vas por donde haya plumas de *miatori*. Mi camino es todo recto mientras que el camino del *Tsonaya* se desvía». Zagat habló de esta manera a su futura esposa y le dijo que debía partir él antes para ir ahumando los pájaros mientras la esperaba. Después partió quedando citados para un día determinado. Llegó el día, las jóvenes

empezaron a andar para encontrarse con sus novios *zagat*, siguiendo sus recomendaciones. Encontraron un camino recto y ancho con muchas plumas esparcidas de *miatori*. Pero, en oblicuo desde donde se pone el sol, estaba el camino de Tsonaya con las plumas de tucán, de *masho* (*Mitu tomentosa*), de *vachóro*, de ara, y toda clase de plumas de pájaros. Entonces la mujer Yobsa dijo: «El camino de Zagat debe de ser éste donde están las plumas de los pájaros», y la mujer Yáná respondió a su hermana Yobsa: «Tú dices que el camino de Zagat es ése en el que están las plumas de los pájaros. Pero yo, si hubiera estado sola, no habría dudado en tomar el camino en el que están las plumas de *miatori*, porque *zagat* ha dejado las plumas de *miatori* en el camino». Pero Yobsa insistió diciendo que el camino de Zagat era aquél en el que había plumas de diversos pájaros.

Así pues, continuaron andando siguiendo las plumas de las aves. Al llegar a un lugar habitado, encontraron a una anciana, madre de Tsonaya y sus hijas, estando sus hermanos cazando. Entonces la anciana invitó a la casa a estas dos jóvenes que acababan de llegar y les propuso masticar el maíz para envolverlo y asarlo en papillote de hojas mientras esperaban la llegada de los hombres. Ellas aceptaron, sin darse cuenta de las mujeres y sus ojos no eran más que de *tsonaya*. Por la tarde, los hombres llegaron del bosque con un solo papillote de cangrejos. Entonces la madre dijo a los hijos: «Vuestras mujeres han llegado». La mujer Yáná se preguntó si uno de ellos sería Zagat, pero vio que eran diferentes y que olían mal, lo que las incomodaba. La mujer Yáná dijo que no se trataba de Zagat pues éste era muy guapo, con su pelo negro peinado hacia atrás. «Estos dos jóvenes no son *zagat*, nos hemos equivocado y hemos tomado el camino de Tsonaya». Pero Yobsa replicó: «Quizá son *zagat* pero no se les puede ver porque es de noche». Así es como al final se convencieron de que eran *zagat*. Después durmieron en la tumbona, jugando con los *tsonaya*. Al día siguiente, estaba claro que no se trataba de los *zagat*. La mujer Yáná dijo a su hermana Yobsa: «Te he dicho que no eran Zagat. Nos equivocamos de camino, tomamos el de Tsonaya».

Entonces dejaron a los hombres y volvieron a tomar el camino hasta el sitio donde se habían desviado. Llegaron al camino donde estaban las plumas de *miatori*. La mujer Yáná dijo: «Te dije claramente que había que seguir el camino recto». Para probar, siguieron el camino de Zagat. Se bañaron en un arroyo, envolviendo sus cuerpos en arena, pero la

peste de Tsonaya no se quitaba y anduvieron muy tristes. Llegaron al jardín de la casa y se quedaron de pie; Yáná repitió de nuevo que sabía que ése era el buen camino. Desde ese lugar se oían los ruidos de las obras de construcción de la casa que estaba haciendo Zagat. Trabajaban alegremente. Por su parte, las jóvenes vestidas con sus faldas a rayas seguían andando. «Te lo dije, había que seguir el camino señalado por las plumas de *míatori*. Ahora, nos van a regañar» dijo Yáná. La mujer Yobsa respondió: «Es verdad, nos van a reñir. Lo que decías era verdad. Soy yo la que te ha inducido a error, y ahora es demasiado tarde». Entonces llegaron a la casa. Zagat las regañó y dijo a su madre que no tenían que haber venido. Las trataba como si fueran las esposas de Tsonaya. Dijo: «¿Por qué tenías que venir? ¡Apestas a Tsonaya! Yo no quiero a las mujeres de Tsonaya! Si tú quisieras ser mi mujer, habrías debido venir el día previsto, has venido demasiado tarde. ¡Además os habéis equivocado y vuestro cuerpo se ha echado a perder!», dijo Zagat. Las mujeres se asustaron de la reprimenda y se quedaron en el huerto.

Entonces su cuñada las trató amablemente, les dio sus plantas *piripiri* para bañarse, pero el mal olor seguía. La cuñada quería regalar el maíz masticado por Yáná a su hermano, pero Zagat lo rechazó diciendo que olía mal y que además era la mujer de Tsonaya la que lo había hecho. Intentó invitarle otra vez pero él se negó. Al final la hermana de Zagat dijo a las jóvenes que se volvieran a su lugar de origen puesto que molestaban a Zagat. Ellas respondieron llorando que se iban a volver pues todo era por su culpa.

Así, volvieron con su cesto. Muy lejos de las casas de Zagat, llegaron a un arroyo a medio camino. Yáná dijo a su hermana: «Me voy a parar aquí» y Yobsa se paró también. Se convirtieron en árboles con sus frutos. Mucho después, Zagat iba por el bosque y encontró un árbol de genipa cargado de frutos. Zagat se dijo: «¡Qué hermoso es este árbol! Voy a tomar el fruto para mis cabellos y voy a invitar a todo el mundo a recoger el fruto de la genipa», dijo. El mono aullador y la ardilla, así como el ciervo quisieron también frutos, pero tomaron los del achiote. Todo el mundo fue hasta allí para recoger los frutos de genipa y de achiote. Zagat estaba cortando una ramita de genipa para que cayera su fruto, y el mono lanoso estaba también cogiendo cuando el ancestro Apalli, seguramente porque Zagat había menospreciado a Yáná, pronunció la palabra «*Shpau!*» y dijo: «¿Por qué coges el fruto de este árbol de genipa?». Entonces se rompió la falda de Zagat y en

ese momento se convirtió en este pájaro que hoy se llama golondrina y que canta así: «*ies, ies, ies*». Después, Apalli tiró achiote bien rojo en la espalda del mono-araña, que se marchó llorando: «*arets, arets*». También lo dejó caer en todo el cuerpo del mono lanoso, que se marchó sollozando: «*choró, choró*». El ciervo se manchó también de achiote y corrió llorando, pero ya estaba todo rojo. Al mono aullador también le tiraron achiote y se marchó todo rojo gritando: «*Turú, turú*». Así es como se contará a las siguientes generaciones (contado por Masho, hombre del medio Chapuri, agosto de 1993).

En lo que nos concierne el mito muestra, entre otras muchas cosas que no sería el momento de analizar aquí, que el poder de estas plantas procede de su poder de atracción. Los *Zagat* que rechazan a las jóvenes se ven más tarde atraídos por su belleza cuando se han transformado en árboles debido a su tristeza. Después, el deseo de poseer lo que han rechazado transforma a los *Zagat* en pájaros. Pero no son solo los llamados a ser sus esposos los que cambian sus sentimientos hacia esas muchachas. El resto de los animales siente también una gran atracción por estas plantas. Los animales se acercan, seducidos por el encanto de las jóvenes convertidas en árboles, para tomar su fruto colorado. El mito indica que la seducción que ejercen el achiote y la genipa se podría emplear para los encantamientos que sirven para influir en los sentimientos de los humanos. El uso de la pintura facial de achiote y de genipa como cosmético de seducción analizado en el capítulo 4 confirmaría esta hipótesis. La pregunta es cómo relacionar la seducción de las plantas y el poder de los humanos. Pues bien, los candoshi almacenan el poder que forjan cuando hacen un *magómaama* con el fin de usarlo más adelante. Cuando están recitando los encantamientos en el transcurso de un *magómaama* para mejorar la caza, por ejemplo, toman una frasco pequeño (una piel seca de calabaza) en la que introducen achiote en polvo; luego «soplan» cantando dentro del recipiente y cierran la abertura cada vez. Guardan el recipiente herméticamente cerrado hasta el día en que lo necesiten. Cuando empiezan a notar que la caza se va haciendo cada vez más difícil, en lugar de empezar otro *magómaama*, utilizan este achiote como pintura facial para atraer a las presas. La visión de los motivos pintados en el rostro atrae la atención de las posibles capturas y el poder que contiene el achiote encantado hace el resto, es decir, amansa y atrae a los animales hasta conseguir su total abandono al cazador. Es muy importante que el frasco esté herméticamente cerrado para no perder el poder, por filtración, con el paso del tiempo. Sobre todo al principio es cuando el riesgo es mayor antes de que el poder impregne el polvo de achiote.

Solo añadir que esta práctica exige naturalmente haber respetado todas las demás prohibiciones impuestas por el *magómaama*.

Como en el mito presentado, el achiote y la genipa encantados son particularmente eficaces en el ámbito de los problemas conyugales. En efecto, las relaciones difíciles entre los esposos se tratan muy a menudo por medio de estos colorantes debidamente «soplados». Así, las mujeres abandonadas por su marido tratan de utilizar las propiedades del achiote para intentar recuperarlo. Una mujer de la región del lago Ungurahui, llamada Tikoya, fue abandonada por su marido que se había unido a una mujer muy bella. No queriendo hacerse cargo de una familia polígama, se fue a vivir a casa de la joven dejando a su esposa y a sus dos hijos. Tikoya se encontró de pronto como si hubiera enviudado, aunque su marido estuviera todavía vivo, alimentando a sus hijos recogiendo los grandes caracoles *avikta* en el borde del río. Un día, la hermana de su madre, una mujer anciana llamada Vako, la visitó y le preguntó por su esposo. Cuando la anciana comprendió la situación desesperada en la que se encontraba su sobrina, decidió ayudarla. Vako empezó por cubrir el cuerpo de Tikoya de achiote. Después exigió que Tikoya empezara una abstinencia alimenticia total. La mujer permaneció tumbada tres días sin comer ni beber, debilitada por el ayuno. Vako explicó que, de este modo, podía enviar un mensaje al esposo por medio del pájaro *kaniz*. Según Vako, el pájaro debía decir a su esposo que su hijo estaba muy enfermo a causa de una picadura de escorpión. En ese momento, el hombre debía dejar a su nueva mujer para salir corriendo hacia su antigua casa, muy preocupado por la suerte de sus hijos y de su primera esposa. Nunca supe si el esposo volvió a casa de su mujer.

Vako me explicó otro método que usan las mujeres para seducir a su marido con achiote. Encantan la tintura de achiote y se la aplican en su propio abdomen. Se trata entonces de pasar la crema de achiote al cuerpo del esposo sin que él se dé cuenta. Por la noche, fingen hacerle un abrazo cariñoso acercándose de manera que se le pegue el achiote encantado sin que él lo note.

5. La convalecencia

A lo largo de mi encuesta, tuve dificultades considerables para acostumbrarme a la dieta en la selva. Si, al principio de mi estancia, me veía obligado a ingerir todo para no mostrarme desagradecido, más tarde con las familias con las que había confianza y amistad, me permitía rechazar algunos alimentos. Como no podían entender que pudiera rechazar manjares deliciosos, inmediatamente

creyeron que en realidad estaba practicando ayunos alimenticios como hacen ellos muy a menudo con ocasión de los *magómaama*. El problema para ellos era entender las intenciones que se ocultaban tras mis supuestos ayunos rituales. Para mis compañeros, no había ninguna coherencia inteligible en mis decisiones dietéticas. Las familias con las que pasé largos períodos no entendían qué especie de disposición de ánimo trataba de alcanzar con mis regímenes alimenticios tan caprichosos. Se sorprendían al comprobar que rechazaba, por ejemplo, la carne de mono recubierta de una capa de grasa tan deliciosa, cuando este plato era el de las grandes ocasiones. No se trataba solamente, con toda evidencia, de los animales arborícolas, ya que yo no mostraba tampoco ninguna predilección por la carne bien cocinada del pequeño caimán *darna* (*Caiman sclerops*) o de la iguana *sódari* (*Iguana tuberculata*). Los tatúes y las tortugas, devoradas por los niños con fruición —la carne bien tostada pegada al caparazón es especialmente codiciada—, tampoco me interesaban demasiado. Aunque tratara de disimularlo, podían observar el horror que me causaban las larvas y los insectos; cuidadosamente tostados, representaban para ellos el mayor deleite. Ninguna lógica aparente gobernaba mis prohibiciones alimenticias, así que era muy difícil descubrir qué clase de poder buscaba con un régimen tan soso. El absurdo total de mis dietas llevaba a los más perspicaces a creer que se trataba sin duda de integrar poderes muy potentes que solo los blancos podían dominar y que ellos mismos no llegaban ni siquiera a imaginar. En cuanto a mi pasión por las setas blancas *karapo* que crecen al pie del tronco de los árboles lupuna, no debía tranquilizarlos pues, como supe más tarde, los espíritus de los muertos *kaniz* son también conocidos por su gusto inveterado por estas plantas criptógamas.

Cuento este gracioso malentendido intercultural para mostrar que, si mi régimen alimenticio era un tema de gran interés para mis compañeros, es porque para ellos, las dietas constituyen, mucho más que otras prácticas, una observancia casi cotidiana. En efecto, los regímenes alimenticios ocupan un lugar muy importante en estos ejercicios de acondicionamiento de la ecología del ánimo. Hay que decir para empezar que estos regímenes suelen ir acompañados de abstinencias sexuales que no se distinguen conceptualmente del resto de las prohibiciones alimenticias. La cultura candoshi muestra a este respecto una asociación muy extendida entre sexualidad e ingestión de alimentos.

342 | Cabe preguntarse sobre la necesidad de practicar dietas alimenticias y abstinencias sexuales, a veces muy severas. Como ya hemos visto, el *magómaama* comienza por un aislamiento del practicante con respecto a su

entorno social y por un ayuno total, es decir, sin alimentos, ni bebida, ni sueño, ni relaciones sexuales. El practicante se coloca entonces en la situación del solicitante de una visión. Pronunciando encantamientos, transforma su corazón con el tabaco u otras sustancias psicotrópicas, para terminar recibiendo un mensaje en forma de visión. Esta sanciona solemnemente esta transmutación y la adquisición del poder que se busca; el visionario debe entonces reintegrarse a la vida ordinaria. Esta última etapa, considerada como un período de convalecencia, corresponde al momento en que el visionario sigue regímenes de comida. La duración, a veces varios meses, y la evidencia de su práctica hacen que estas dietas se consideren muy importantes en la vida candoshi. Ahora bien, me parece que, pese a todo, no representan en realidad más que el desenlace del *magómaama*.

Cuando se termina la prohibición total de comer y beber, al cabo de tres, cuatro o incluso cinco días, el practicante del *magómaama* comienza a beber líquido de manera progresiva. Los primeros alimentos tienen una consistencia neutra, sosa e insípida; un poco de masato, dulce y tibio, mezclado todavía con algunas gotas de jugo de tabaco para purificarlo, y un trozo de corazón de palmera hervido, son los únicos productos tolerados por el visionario en ese momento. Digo bien tolerado pues hay que imaginar el estado en el que se encuentra el practicante después de haber sometido a su organismo, y especialmente a su aparato digestivo, a un ayuno severo combinado con la ingestión de sustancias tales como el jugo de tabaco. En efecto, hablan del dolor que sienten cuando finalizan un ayuno, sobre todo en el abdomen a causa de la arteria aorta mesenterica *magoozi*. Además, la asimilación correcta del poder y, por lo tanto, la terminación completa del *magómaama*, exigen evitar el vómito a toda costa. Ya hemos visto que el poder toma la forma de una sustancia flemática que se implanta alrededor del corazón. Con el vómito se podría expulsar esta sustancia y anular todo el esfuerzo realizado. La prohibición de las relaciones sexuales se explica de la misma manera. De hecho, hay que evitar todo tipo de secreción de sustancias corporales y por lo tanto, la eyaculación.

El visionario va siendo autorizado progresivamente a ingerir otros alimentos. Unas reglas muy estrictas gobiernan esta normalización gradual, según el tipo del *magómaama* realizado, de manera que existen muchos regímenes alimenticios diferentes. Un hombre que haya emprendido el *magómaama* para mejorar la caza, por ejemplo, puede empezar al cuarto día a beber masato pero siempre mezclado con jugo de tabaco. Una semana después del principio

del ejercicio, el cazador empieza lentamente a ingerir los primeros alimentos, corazón de palmera o un poco de mandioca hervida, los únicos que su cuerpo puede aceptar. También puede comer un trocito de carne, pero tiene que proceder de una pieza de caza que no haya sido abatida por él. Como que le está prohibido tocar la carne, solamente la puede comer con ayuda de unos palillos o, si no, el que ha matado la pieza le ofrece la comida directamente con las manos. Debe abstenerse de ingerir nada dulce como la papaya *kpayo* (*Carica papaya*) o la caña de azúcar (*Saccharum officinarum*), ni demasiado salado y, en general, todo alimento considerado más bien un manjar, como las larvas, el fruto ácido *mokotcha* (*Solanum coconilla*), etc. Un cazador preocupado por su rendimiento debe evitar siempre estos alimentos, pero más especialmente durante la convalecencia del *magómaama*. Por otra parte, no es solo el cazador el que debe someterse a estas abstinencias. Su esposa renuncia igualmente a las exquisiteces. Ésta tiene que evitar también a toda costa que el agua hirviendo con la que cocina el tinamú, desborde y caiga al suelo. Además, tiene que tener cuidado de guardar los huesos que sobran de una comida fuera del alcance de los perros y de la zarigüeya porque, según mis compañeros, su hocico apesta y comen excrementos. A pesar de la gran discreción que muestran en estas cosas, se puede observar a veces cómo los comensales conservan cuidadosamente todas las sobras, para evitar que los perros muy flacos que tienen la costumbre de asediar a los invitados logren agarrar un pedazo¹³; cuando han terminado de comer, se van de la mesa sin hacer nunca referencia a la verdadera razón de su marcha momentánea, para ir a depositar estas sobras en el agujero de un árbol, por ejemplo, en todo caso fuera del alcance de los perros. Siguiendo en el ámbito de la caza, la preparación de las grandes trampas para aves —en forma de corredor de una treintena de metros realizado con palmas jalonadas por nudos corredizos y camuflados—, impone restricciones complementarias, como el silencio y la prohibición de reír de los cazadores que están usando las trampas, manteniendo además los niños apartados, sobre todo si lloran. Igualmente, la construcción de presas para la pesca con veneno vegetal exige la abstinencia sexual mientras dure el trabajo.

Los *magómaama* agrícolas exigen también abstinencias que hombres y mujeres respetan firmemente. No obstante, parece que es solamente la plantación de cultivos especialmente delicados lo que impone restricciones importantes. La plantación del ñame *chamo* (*Discorea trifida*) exige solamente evitar comer

344 | ¹³ Hay que saber que los candoshi dan muy poca comida a los perros porque aseguran que, si comen demasiado, se hacen perezosos para la caza.

el corazón de la palmera *yarilli*. En cambio el maíz *ivato* (*Zea mays*), de cuya plantación se encargan los hombres, está especialmente afectado por prohibiciones alimenticias, quizá porque a diferencia de la mayor parte de los cultivos del huerto candoshi, no se reproduce por esquejes. He aquí la lista de algunos productos prohibidos después de la plantación del maíz: las larvas, el destilado de masato, los animales con dientes en general y los pecaríes en particular, el pez grande *payatsa* (*Arapaima gigas*) pues cuando agita sus aletas provoca la inclinación de las plantas tiernas de maíz, la raya, porque remueve los fondos, algunas especies de peces de tamaño pequeño como el *panari* (*Mylossoma duriventre*), el *sagopa* (*Schizodon fasciatus*), el *katichi* (*Leporinus fasciatus*), el *kamitana* (*Colossoma macropomum*) así como especies de peces no identificadas como la *piroba*, la *spota* y la *yori*. Además de estas prohibiciones alimenticias hay otros tabúes que añadir a la lista; el sembrador de maíz no puede cazar el caimán, la anaconda ni el tapir; le está prohibido tocar cadáveres y cosas contaminadas por alguien que haya estado en contacto con muertos.

Podríamos mencionar también regímenes alimenticios que se alejan mucho de los aquí descritos, sobre todo en lo que se refiere a alimentos prohibidos o recomendados. Por ejemplo, los regímenes relacionados con las cosas del amor, ámbito que posee *magómaama* que supuestamente hacen más atractivo al que los practica, como ya hemos visto. Si, durante una lunación, sólo se come carne de gusto delicado perteneciente a las piezas de caza más bellas, como el tucán de Cuvier, el gran tinamú y el *vachoro* (*Pipile cumanensis*), o los peces *sagopa* (*Schizodon fasciatus*) y *taraapi* (*Iguanodectes spilurus*), —terminantemente prohibidos en otras circunstancias—, aumentan los poderes de seducción. En cambio, si el hombre o la mujer comen mono y particularmente *choro* (*Lagothrix lagothricha*), se convierten en feos e indeseables, porque este animal tiene una apariencia poco coqueta.

Pese al abanico de categorías combinadas que intervienen en la composición de los regímenes alimenticios, que hacen imposible toda tentativa de sistematización, es probable que la lógica subyacente de sus diferencias se base en la relación entre la calidad de las sustancias generadas por el *magómaama* y las sustancias que se incorporan cuando se come un producto alimenticio u otro. Mis anfitriones están obsesionados por las reacciones de las materias antagónicas en el cuerpo y está claro que las prohibiciones tratan de eliminar este peligro. La dietética candoshi trabaja, pues, con categorías basadas en la existencia de estas sustancias y de su densidad en los diferentes comestibles.

Esta densidad define una jerarquía en los alimentos, por otra parte nunca explicitada, pero que va de los menos peligrosos por carecer de ciertos fluidos, a los más peligrosos; el peligro está siempre en relación con el estado de convalecencia del consumidor.

Una clasificación de este tipo de los alimentos guarda un paralelismo con la que propone S. Hugh-Jones (1996) para los tucano, donde la jerarquía de las comidas que se evitan, sobre todo la carne, parece deberse a una mala conciencia directamente proporcional al grado de proximidad de la entidad consumida con respecto al ser humano. De todo ello surge, motivada por el espectro del canibalismo, una clasificación de los alimentos según unos principios relativos al tamaño, la sangre y el sacrificio de una vida muy próxima a la jerarquía de «formas de vida» de la biología occidental: desde los vegetales, menos peligrosos, pasando por los invertebrados y los batracios, los peces, las aves y la caza mayor para terminar con los predadores, los más peligrosos pues se asimilan a los hombres y por lo tanto no son comestibles¹⁴. No obstante, la dietética candoshi se interesa también por la densidad de la flema y de la sangre, el sabor de los alimentos (amargo, dulce, salado o pimentado), por su olor, por la dentición de las piezas de caza mayor y por el origen del producto comestible, categorías que se alejan de la imagen del canibalismo. Entre los candoshi la «flema» *yatama*, por ejemplo, es un indicio importante para saber si el alimento es peligroso. Esta sustancia aparece en ciertos alimentos vegetales, como la papaya, en los peces o también en algunas aves y animales terrestres. Ahora bien, entre estos últimos hay especies que no tienen esta sustancia; por ejemplo, el agutí *pollova* (*Dasyprocta variegata*) considerado en este contexto menos peligroso que muchos alimentos de origen vegetal. Podríamos decir lo mismo de los alimentos derivados de seres que poseen sangre o dentadura. Desde luego, la jerarquía de los alimentos en función de la presencia o no de sangre o dentadura está muy cerca de la de las formas de vida de la biología. Pero también aquí hay excepciones notorias como los pescados con dientes, la piraña por ejemplo, y los vegetales

●
¹⁴ La jerarquía tucano de los alimentos se ordena en función de los riesgos que hacen correr a las personas que los ingieren. Los alimentos menos peligrosos son los derivados de las plantas cultivadas y de los árboles frutales, es decir, los alimentos vegetales; luego los alimentos animales que se recogen, como las ranas, las hormigas, las termitas, etc. Los peces forman el siguiente nivel de peligro; se dividen en peces pequeños, menos ofensivos, y peces grandes. El nivel siguiente de la jerarquía lo forma la caza. Este estadio se divide entre las aves de carne blanca, la caza menor y la caza mayor como los tapires, los cervatos y los pecaríes. En la cumbre de la jerarquía, se encuentran los animales predadores, considerados los más peligrosos (para más detalles, ver Hugh-Jones, 1996: 128).

«sangrantes» como ciertas mandiocas teñidas de rojo consideradas alimentos más peligrosos que algunos animales de gran tamaño pero sin dentadura, como los osos hormigueros o los caimanes, que poseen, desde luego, una dentadura temible y un tamaño no desdeñable, pero se consideran carentes de sangre. Las latas de conserva, la cerveza embotellada, los licores y otros productos distribuidos por los comerciantes que recorren la región, se consideran todos muy peligrosos, sin tener en cuenta su origen vegetal o animal. Creo que, para los candoshi, el principio no es solamente el anatema del canibalismo, sino la presencia o no de *vani* en el producto, es decir, de una intencionalidad más o menos intensa e identificable. En la medida en que existe una relación entre el principio de animación *vani* y las formas de vida, hay similitudes entre las dos jerarquías que, no obstante, no coinciden totalmente.

* * *

En el capítulo 6, he analizado los ejercicios *magómaama* destinados a favorecer la búsqueda de una visión *arutam*. En este capítulo, he querido mostrar cómo estos ejercicios *magómaama* para hacer la guerra no son esencialmente diferentes de las prácticas del mismo tipo que se llevan a cabo con el fin de crear las condiciones adecuadas para emprender cualquier otra acción como por ejemplo la acción chamánica. El chamanismo se concibe como una práctica guerrera, ya que todo infortunio se atribuye a la intencionalidad de otro y no se puede combatir más que volviéndose contra él. La semejanza entre el combate chamánico y el combate real está también presente en la forma de los rituales *magómaama* que los acompañan. De hecho, más allá de la guerra y del chamanismo, toda acción obedece a una misma configuración pragmática, desde luego conjugada en un modo menor, al menos en lo referente a las actividades de subsistencia y a las relaciones interpersonales. El objetivo de todos los *magómaama* es la integración de las capacidades afectivas de las entidades que supuestamente pueden intervenir en una esfera de actividad determinada. El comportamiento animal constituye el paradigma del que se extraen estas capacidades afectivas que se convierten en potencialidades performativas: el jaguar para hacer la guerra, la anaconda para el chamanismo, el ratón para la fertilidad, el colibrí para el huerto, etc. Esto requiere ponerse en la situación de un aspirante que implora estas capacidades por medio de encantamientos dirigiéndose a las entidades invocadas utilizando su propio lenguaje. A continuación el impetrante recibe la señal de su éxito mediante una visión que se concreta en una luz que penetra

en el corazón proporcionando al centro de la percepción nuevas aptitudes, es decir, las facultades performativas que busca. Por último, el practicante se reintegra progresivamente a la vida corriente. Si la experiencia visionaria es una experiencia afectiva, la combinación de precauciones y prohibiciones alimenticias en la convalecencia se basa igualmente en las cualidades estéticas de los productos que movilizan a todos los sentidos, más que en un sistema clasificatorio preconcebido. El olor de las piezas de caza, la textura de la materia alimenticia, el color de las entrañas... se tienen más en cuenta que una taxonomía subyacente de las especies que rija la lógica de las prohibiciones. En definitiva, el *magómaama* y toda la pragmática en general en la que se inscribe este ritual muestra, en esta interacción dinámica entre los «estados de ánimo» y los «estados de cosas» para intervenir en los «estados de hecho», cómo los candoshi obtienen del sentir la capacidad de actuar.

Conclusión

«¿Cómo se puede ver con el corazón?» Por supuesto, la pregunta planteada en la introducción no pretende una respuesta concisa. El interrogante inicial iba más bien dirigido a orientar un recorrido a través de los diferentes aspectos de la etnografía, a lo largo del estudio de esta amplia configuración que, partiendo de la interioridad del sujeto que siente —el corazón y sus estados— nos ha proyectado hacia el mundo, hasta las fronteras de lo perceptible: los diversos cosmos, las formas de vida identificables en la subjetividad del otro y las relaciones entre los sujetos dentro de un espacio dado. La descripción de los mecanismos por los cuales el sujeto se apropia del mundo y actúa sobre él, nos han devuelto a su vez al corazón.

Este ir y venir se expresa en candoshi por tres formas verbales que han organizado las tres partes del estudio: *magónamaama*, *magóanamaama* y *magómaama*, verbos que derivan de la misma raíz *mag-* que nombra al «corazón»; pues el corazón, *magish*, establece el vínculo entre estados de ánimo, estados de cosas, estados de hechos. En efecto, la primera de estas formas verbales expresa cómo el corazón ilumina al mundo definiendo sus límites de manera que este último se haga perceptible. La segunda define la facultad del corazón de trascender las fronteras de la interioridad para investir el ámbito de la objetividad y de la intersubjetividad. La tercera revela un sentido inverso en cierto modo, la cualidad por la cual el corazón se deja invadir por una incandescencia que reestructura las capacidades perceptivas del sujeto, requisito previo para la acción.

El corazón es sobre todo el espacio de los estados de ánimo. Para entenderlo, hay que abordar la descripción de las nociones elementales que fundamentan la existencia percibida en términos de presencia. Como ocurre con el desarrollo de las formas de vida, la existencia de toda presencia es el resultado de un cambio sustancial experimentado por un sustrato continuo pero que permanece idéntico a sí mismo, el cuerpo, cambio que hace posible el desarrollo vital. La dinámica de este cambio se concibe de la misma manera que el desarrollo ontogenético de un cuerpo. Esta dinámica, en su grado máximo de intensidad, recibe el nombre de *vani* y encuentra su impulso en una disposición regida por la predación: intencionalidad que no se concibe como una tensión equilibrada entre el sujeto y el objeto, sino como voluntad de absorción del objeto. Esta intencionalidad predatora encuentra la expresión de todo su poder en los animales dentados, entre los organismos vivos, y en los grandes guerreros, su realización extrema en el hombre. La biografía épica de estos personajes de excepción permite el legado de un flujo de esta intencionalidad, en beneficio del desarrollo de su descendencia. Esto se refleja en la onomástica pues los nombres son portadores de predisposiciones a un cierto tipo de temperamento que se transmite a través de las generaciones.

El corazón es el agente de esta dinámica, el centro a partir del cual se despliega el proceso ontogenético de la persona, cuya estructura aparece en el sistema de los términos anatómicos. El corazón es así la expresión del *vani* y el latido ventricular es la prueba. Por eso la dimensión del corazón define las capacidades predatoras de los organismos: el jaguar posee naturalmente el corazón más voluminoso y, en el hombre, los grandes guerreros tienen un gran corazón que es lo que les da la determinación necesaria para el combate. El corazón es así el crisol del desarrollo fisiológico y social del hombre, desde el embrión hasta la muerte, pues mis mentores no distinguen lo innato de lo adquirido, el desarrollo natural del organismo, del desarrollo de la persona en sociedad. El debilitamiento de los latidos del corazón señala un deterioro patológico y su desaparición indica la inminencia de la muerte. Ahora bien, la fuerza que hace latir el corazón de un Gran Hombre no desaparece en el momento de su muerte. Se perpetúa en poderosos fenómenos del entorno, como relámpagos y tormentas, o en forma de animales temibles, como el jaguar o la anaconda. Este poder, llamado *arutam*, podrá ser recuperado por los descendientes del Gran Hombre para su propio desarrollo. De la misma manera que los temperamentos se heredan por la onomástica, la intencionalidad predatora se transmite a través de las generaciones, pero cada individuo tiene que mantener e intensificar esta fuerza por la calidad de su propia trayectoria

vital. Respondiendo a esta dinámica del desarrollo ontogenético, el corazón pasa a ser también la sede de las actividades subjetivas, sobre todo de actividades intelectuales y emotivas, que se encuentran asociadas hasta tal punto que no se distinguen. Éstas atestiguan la tensión entre la predación y su contrario complementario, la adopción por domesticación, tensión que constituye el fundamento de la noción de persona candoshi y de las relaciones intersubjetivas en las que se inscribe.

Además de los estados y facultades interiores que hace posible, y en razón del hecho de que es la expresión de la intencionalidad predatoria, el corazón, en el centro del cuerpo, va hacia el mundo. Gracias a la continuidad substancial permitida por la corporeidad general (cuyo ejemplo paradigmático es la casa), el corazón y su cuerpo se adentran en el estado de cosas, en el mundo. Éste es un espacio-tiempo llamado *tsaponish*, que sigue un itinerario eterno a través del cosmos. La luz solar, que aparece en el horizonte cada día, es la única compañera del disco terrestre, siendo la trayectoria del sol en el cielo, *itsinsaro*, el eje principal de este mundo. Todas las entidades que pueblan este espacio-tiempo poseen una subjetividad; de ello resulta un «animismo» generalizado en el que los astros, los vegetales, los animales perciben el mundo como sujetos y según sus propias perspectivas relativas. Pero en el seno de esta colectividad, solo ciertos seres son capaces de hacer explotar este cosmos de prominencias estáticas y de imponerse al sujeto. La presencia de estas entidades, portadora de una intensidad existencial particularmente poderosa, desencadena en el que las encuentra un proceso de subjetivación, de interiorización del otro en el yo, es decir, una identificación. Estas presencias pregnantes son de nuevo los animales dentados, especialmente los grandes predadores, diversos espíritus humanoides y, por supuesto, los seres humanos: en resumen, los seres dotados de *vani*. Toda esta comunidad forma el espacio de la sociabilidad, un espacio que rebasa la noción de humanidad unida normalmente a la idea de vida social.

Ahora bien, entre todas las entidades que componen esta sociedad heteróclita, solo los candoshi hablan la lengua candoshi y son capaces de dominar sus sutilezas retóricas. Si la palabra no hace la sociedad, sí constituye en cambio la civilidad. Es en el curso de la ceremonia de salutación *tásanomaama* cuando se escenifica, hablando alto y fuerte, la necesidad de visitarse con el fin de perpetuar una organización social. Pero, como toda organización social, la de los candoshi está configurada por unos fines que se encuentran más allá del sistema social propiamente dicho. La ideología de la predación como

expresión de la intencionalidad parece definir estos fines: filosofía social según la cual la constitución y la reproducción del grupo local se lleva a cabo mediante la sustracción de potencialidades de vida a los enemigos extranjeros y no por el intercambio como dispositivo constitutivo de lo social.

La morfología social está sometida toda ella a la tensión de la predación. Entre otras disposiciones de la sociología de la predación, dos hechos lo atestiguan de manera notable. En primer lugar, la búsqueda incesante del redoblamiento de las alianzas para tejer una multitud de vínculos entre dos grupos de parientes, con el fin de establecer una solidaridad guerrera más allá de la consanguinidad. En segundo lugar, la diarquía de los Grandes hombres —reflejo de la composición dual de los grupos de afines reales procedentes de estas alianzas—, reputados grandes predadores y que dirigen las expediciones de captura de cabezas y de mujeres contra el enemigo, un afín genérico y desconocido. En el lenguaje del parentesco, la predación se convierte en la expresión de una afinidad ideal, una afinidad sin afines.

Esta ideología se pone en práctica en los tres rituales más importantes de la vida colectiva: la búsqueda de visiones *arutam*, la partida hacia la guerra, *tapachi*, y la captura y reducción de cabezas, *tochigamaama*. La búsqueda de visiones *arutam* se lleva a cabo por medio de ejercicios rituales llamados *magómaama*. Estas prácticas, que se realizan lejos de los espacios sociales y en las que se mezclan ayunos prolongados, abstinencia sexual, ingestión de alucinógenos y cantos de imploración, tienen por objeto establecer un primer contacto con una fuerza del entorno investida de *arutam* que se manifiesta en una visión: jaguares, anacondas, estrellas fugaces, etc. Encontramos de nuevo las presencias pregnantas que producen el estallido de las categorías en las que se acantona el sujeto cognitivo para dejar sitio a la efervescencia de lo sensitivo. En la visión, estos elementos de la naturaleza se convierten en antepasados que sancionan el cumplimiento de los requisitos para la acción, dando al visionario una bola incandescente para su ingestión, luz en estado puro que viene a recordar que lo que se valora en esta práctica ritual es lo sensitivo. A partir de este momento, el visionario podrá incorporarse a la primera expedición guerrera que organicen sus parientes, pues está poseído por la determinación necesaria para participar en semejante empresa; lo afectivo nos proyecta hacia lo performativo, permite actuar, trata de cambiar el mundo alterando el estado de cosas preestablecido. Por este motivo, toda reflexión sobre los afectos remite al ámbito de la pragmática. En la práctica, para los candoshi todo el problema consiste en canalizar esta potencia

performativa desencadenada por la visión de *arutam*. El trabajo del ritual de partida hacia la guerra permite precisamente establecer un compromiso entre estados de ánimo, estados de cosas y estados de hechos, compromiso capaz de subordinar la acción de los individuos a las finalidades cívicas de la colectividad; pues la potencia performativa adquirida gracias a la visión de *arutam* es difícil de contener, hecho que permite explicar el fratricidio y otras instituciones que constituyen paradojas, tanto para el holismo sociológico como para el individualismo metodológico. Si la agrupación de afines reales consigue satisfacer en la acción guerrera las expectativas predatorias del grupo local al que pertenecen, celebrarán el ritual de la reducción de cabezas, siendo éstas los hermanos simbólicos de las mujeres capturadas en la misma acción.

El *magómaama* no es exclusivo para la búsqueda de *arutam*. Si se tienen en cuenta todos los ámbitos de la vida afectados por estos ejercicios rituales, se puede llegar a la conclusión de que existe una teoría general de la acción que incluye toda actividad. Así, los *magómaama* que tienen toda una estructura análoga con independencia de los objetivos que se fijan, facilitan el buen desarrollo de las prácticas terapéuticas, de la caza, de la horticultura, de las relaciones interpersonales; estos ámbitos pierden en consecuencia su especificidad, al menos a la luz de la pragmática. Esta homogenización de toda práctica a la luz del *magómaama* se debe en definitiva al hecho de que pretende hacer surgir del «sentir» la capacidad de «actuar».

A todo lo largo de mi recorrido a través de las diferentes nociones que configuran la experiencia candoshi, he ido afrontando problemas de orden teórico que han ido suscitando preguntas, hipótesis y algunos resultados, sin los cuales la empresa estrictamente monográfica a la que se limita en lo esencial el presente estudio perdería su justificación. Examinemos ahora algunos de estos elementos de reflexión y los ecos epistemológicos que pueden tener más allá del marco restringido del estudio. Mi desconfianza hacia la existencia objetiva de un ámbito de lo emocional se ha visto ampliamente confirmada con el análisis de la teoría candoshi de los estados internos. Los resultados obtenidos de la descripción del inventario de las disposiciones del corazón muestran que los candoshi efectúan una expansión considerable así como una amalgama radical de las facultades interiores, de tal forma que no se puede delimitar un ámbito de las emociones, separado y distinto de las otras esferas en las que convencionalmente se fragmenta la vida subjetiva —las actividades intelectuales, el temperamento, la percepción de la enfermedad...—, sin tergiversar considerablemente su discurso. Es así como me he dedicado en

particular a demostrar por qué no es pertinente la dicotomía razón/emoción en este contexto.

El problema de orden empírico planteado por el objetivismo en el estudio de las emociones revela de hecho una dificultad de orden epistemológico: cómo integrar el ámbito de los afectos en el discurso antropológico. En efecto, si las emociones del otro no se pueden comprender por la simple proyección de la experiencia de nuestras propias emociones, como instrumento de análisis en un planteamiento intercultural, es urgente, sin embargo, dar cuenta de un nivel sensitivo. Para ello solo hay dos vías: según la primera, este nivel no es más que una especie de «música de fondo» de la estructura cognitiva, que produce, desde luego, tensiones y modulaciones, pero que será finalmente integrada como un dispositivo más para el análisis cognitivo; una segunda vía, adoptada en este trabajo, parte del principio de que el ámbito de la sensación es irreducible al de la cognición. Considero que, en realidad, estos dos ámbitos se encuentran asociados en un solo plano continuo. Esto acarrea consecuencias teóricas considerables, pues postular la irreductibilidad de lo sensitivo y a la vez su fusión con lo cognitivo exige la descripción de un nivel más profundo en la generación del significado, hecho por el cual estamos obligados a dar cuenta, no de las estructuras significativas, sino de los requisitos previos para la significación; el objetivo no es ya sacar a la luz la estructura, sino evidenciar la estructuración. En el aspecto más general de este estudio, la estructuración ha sido definida por tres niveles en una relación generativa: lo que he llamado los estados de ánimo, los estados de cosas y los estados de hecho. Estos tres niveles definen el recorrido que sigue el significado para surgir y ofrecerse al sujeto. Ahora bien, desde la noción de existencia concebida como un proceso de desarrollo orgánico hasta la ontogénesis de los cuerpos y de las manufacturas tales como la casa, pasando por la constitución de los grupos sociales a través de una dinámica morfológica, el presente estudio se ha esforzado en desvelar estos procesos estructurantes en todos los contextos de análisis; la constitución de los cuerpos, de las casas, de los grupos sociales etc., pasa por los estados de ánimo, los estados de cosas y los estados de hecho, es decir, parte de lo afectivo para desembocar en lo pragmático a través de lo perceptivo.

Situarse en los requisitos previos de la significación como punto de partida obliga no solamente a poner entre paréntesis la doble articulación significativa, sino a rechazar toda categoría dualista derivada de la dicotomía naturaleza-cultura. Hay que hacer, pues, abstracción de nuestras categorías

más interiorizadas, para descubrir en la etnografía las huellas de nociones monistas alternativas; así, la presencia resultante de una correlación entre la intensidad y la extensión, para echar abajo la dicotomía cuerpo/alma, la noción «amar-pensar» para evitar la oposición entre emoción y razón, la concepción gradual y reversible de la vida y de la muerte, el itinerario de la tierra a través del cosmos para fusionar el tiempo y el espacio, la sociabilidad de los no-humanos para eliminar la frontera entre la naturaleza y la sociedad, la constitución de grupos sociales por el entramado de la consanguinidad y de la afinidad o la suspensión de la inferencia ontológica en la categorización para escapar a la dualidad entre la esencia y la apariencia: todos ellos, desafíos al sentido común, a los que hay que hacer frente para escapar al pensamiento dicotómico naturalista.

El sentido supone una dirección, y ésta la intencionalidad: el trabajo del etnólogo tal y como yo lo concibo consiste en descubrir la forma de esta intencionalidad para un contexto determinado. Está claro que, para mis anfitriones, el «corazón» va al encuentro del mundo y en primer lugar, del mundo social. Ese «ir hacia el mundo» es la consecuencia del hecho de que el corazón es la expresión del *vani*, la dinámica incorporada por el sujeto y que toma el carácter de una intencionalidad predatoria. Hemos visto también cómo, en diversas expresiones *magish*, el corazón impulsa esta intencionalidad del sujeto. Decir que los candoshi van hacia el mundo con el corazón, es afirmar que sienten este mundo con el corazón. Las significaciones atribuidas a la noción de «corazón» atestiguan que, más que pensante, se trata de un sujeto que siente pues, en definitiva, lo propio del corazón es sentir. Si, para algunos análisis cognitivos, el problema es comprender que «sentir» no es «pensar» sobre el «sentir», la función del corazón muestra que «pensar» es sentir sobre el «pensar». En el corazón del sentido mis anfitriones encuentran el corazón fisiológico, centro de la noción de persona. Pero el sentido, —en el corazón—, no denota la existencia de relaciones entre el signifiante y el significado, es decir de la producción y de la aprehensión de las discontinuidades que definen, según Saussure, la naturaleza misma del lenguaje. El sentido —en el corazón—, remite a la facultad de captar la presencia de configuraciones preñantes, esta intensidad en el seno de la extensión, esta vivacidad que invade la intimidad del sujeto y le permite en definitiva vivir en el mundo. El sentido no supondría ya la significación sino la presencia. Si la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty (1964b) se basa en una percepción inspirada por la actividad pictórica, la preñancia

que invade el corazón candombi nos acerca, por su parte, a la música. Entre el cuadro y el pintor, aparece una distancia analítica, un ojo escrutador que parece formar ya parte de la objetividad. En cambio, el intérprete se funde con el instrumento de música y, en la audición musical, los sonidos armonizados se confunden, en la intimidad del oyente, con la percepción de sí mismo: el cuerpo entero se hace música y por eso se puede bailar con la música pero no con una imagen.

Por medio de este trabajo, he intentado arrojar algo de luz a la importancia de los afectos en los asuntos humanos. El estudio, sin embargo, no es más que un paseo a la orilla de la vasta empresa que trata de diferenciar, describir, analizar y comprender este ámbito. Pues el problema más importante con el que tropieza toda reflexión sobre el tema, es la dificultad de medir toda la inmensidad que hay que afrontar comparada en todo caso al mundo cognoscible. La antropología, queriendo abordar por un lado el acto de sentir, las facultades propias de este acto y sus efectos, por otro la expresión y el empleo de las emociones, se encuentra condenada al fracaso ante tal complejidad. Las operaciones clásicas de la mente —que son objeto de los estudios cognitivistas clásicos— solo son sin duda una ínfima parte de todo lo que el hombre moviliza en su relación con el mundo, todas estas percepciones incorporadas de las que no somos conscientes, pero que nos permiten realizarnos. Pues si nuestra existencia dependiera solamente de las facultades intelectuales, la humanidad ya habría desaparecido, y desde hace mucho tiempo, oprimida por la imposibilidad de actuar, frustrada sobre todo de adivinar el inaprensible destello de la vida, ahí, ante sus ojos inertes.

Bibliografía

- ABU-LUGHOD, L., 1991 – Writing against Culture. *In: Recapturing Anthropology* (R. G. Fox, ed.): 137-162; Santa Fe: School of American Research.
- ALBERT, B., 1985 – Temps de sang temps de cendres : Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie Brésilienne); París: Université de Paris-X. Tesis de doctorado.
- AMADIO, M., 1983 – Notas sobre ortografía Candoshi. *In: Educación y lingüística en la Amazonía Peruana* (A. Corbera, ed.); Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- AMADIO, M., 1985 – Los Murato: una síntesis histórica. *Amazonia peruana*, **6 (12)**: 117-131.
- AMADIO, M. & D'EMILIO, L., 1983 – La alianza entre los Candoshi Murato del Alto Amazonas. *Amazonia peruana*, **5 (9)**: 23-36.
- AMADIO, M. & D'EMILIO, L., 1984 – Il programma educativo tra i Candoshi dell'Alto Amazonas. *In: Terra Nuova L'educazione bilingue in Perù. Programmi, Ricerche, Interventi*; Roma: Terra Nuova & Ricerca e cooperazione.
- APPADURAI, A., 1996 – *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, xi + 229 pp.; Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ARHEM, K., 1993 – Ecosofía Makuna. *In: La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano* (F. Correa, ed.): 105-122; Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN-Colombia, Fondo Editorial CEREC.

- ARHEM, K., 1996 – The Cosmic Food Web. Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon. *In: Nature and Society. Anthropological Perspectives* (Ph. Descola & G. Pálsson, eds.): 185-204; Londres & Nueva York: Routledge.
- BAER, G., 1994 – *Cosmología y shamanismo de los matsiguenga*, 389 pp.; Quito: Abya-Yala.
- BARRY, L., 1998 – Le modes de composition de l'alliance. Le 'mariage arabe'. *L'Homme*, **147**: 17-50.
- BARTH, F., 1994 – A Personal View of Present Tasks and Priorities in Cultural and Social Anthropology. *In: Assessing Cultural Anthropology* (R. Borofsky, ed.): 349-360; Nueva York: McGraw-Hill.
- BELZNER, W., 1981 – Music, Modernization, and Westernization among the Macuma Shuar. *In: Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador* (N. E. Whitten, ed.); Urbana, Chicago, Londres: University of Illinois Press.
- BESTARD, J. & CONTRERAS, J., 1987 – *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*; Barcelona: Barcanova.
- BIRD-DAVID, N., 1999 – 'Animism' Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, **40**: s67-s91.
- BONTE, P., 2000 – L'échange est-il universel ? *L'homme*, **154-155**: 39-66.
- BOURDIEU, P., 1980 – *Le sens pratique*, 474 pp.; París: Les Éditions de minuit.
- BROWN, M. F., 1984 – *Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*, 270 pp.; Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- BROWN, M. F., 1985 – *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*, 220 pp.; Washington & Londres: Smithsonian Institution Press.
- BROWN, M. F., 1987 – Ropes of Sand: Order and Imagery in Aguaruna Dreams. *In: Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations* (B. Tedlock, ed.); Cambridge: University Press.
- CARNEIRO DA CUNHA, M., 1978 – *Os mortos e os outros : uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krabo*, 152 pp.; São Paulo: Hucitec.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. & VIVEIROS DE CASTRO, E. B., 1985 – Vingança e temporalidade: os Tupinamba. *Journal de la Société des Américanistes*, **71**: 191-208.

- CARSTEN, J. & HUGH-JONES, S. (ed.), 1995 – *About the house. Lévi-Strauss and beyond*, 320 pp.; Cambridge: University Press.
- CHAGNON, N., 1988 – Life Histories, Blood Revenge and Warfare in a Tribal Population. *Science*, **239**: 985-992.
- CHAUMEIL, B. & CHAUMEIL, J.-P., 1992 – L'oncle et le neveu. La parenté du vivant chez les Yagua (Amazonie péruvienne). *Journal de la Société des Américanistes*, **78** (2): 25-37.
- CHAUMEIL, J.-P., 1983 – *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, 473 pp.; París: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- CHAUMEIL, J.-P., 1985 – Échange d'énergie : guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne. *Journal de la Société des Américanistes*, **71**: 143-157.
- CHAUMEIL, J.-P., 1989 – Du végétal à l'humain. *Annales de la Fondation Fyssen*, **4**: 15-24.
- CHAUMEIL, J.-P., 1990 – Les nouveaux chefs... Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne. *Problèmes d'Amérique latine*, **96**: 93-113.
- CHAUMEIL, J.-P., 1994a – Los Yagua. In: *Guía etnográfica de la Alta Amazonía, Vol. 1* (F. Santos & F. Barclay, eds.): 181-307; Quito: FLACSO.
- CHAUMEIL, J.-P., 1994b – Las redes chamánicas contemporáneas y las relaciones interétnicas en el Alto Amazonas. *Revista de Antropología*, **1**: 45-61.
- CHIRIF, A., GARCÍA, P. & SMITH, R. C., 1991 – *El indígena y su territorio*, 214 pp.; Lima: Oxfam América, Cordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica.
- CHIRIF, A. & MORA, C., 1977 – *Atlas de comunidades nativas*; Lima: Sistema Nacional de Apoyo a la Mobilización Social.
- CRAPANZANO, V., 1994 – Réflexions sur une anthropologie des émotions. *Terrain*, **22**: 109-117.
- CRÉPEAU, R. R., 1993 – La continuité du vécu et la capacité transformatrice du rite : un exemple amazonien. *L'Ethnographie*, **89** (1): 79-96.
- CROCKER, C., 1977 – Les réflexions du soi. In: *L'identité* (C. Lévi-Strauss, ed.): 157-179; París: Grasset.
- DESCOLA, P., 1981 – From Scattered to Nucleated Settlements: a Process of Socio-Economic Change among the Achuar. In: *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador* (N. Whitten, ed.): 614-646; Urbana: University of Illinois Press.

- DESCOLA, P., 1982 – Ethnicité et développement économique : le cas de la fédération des centres Shuar. *In: Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine* (Groupe de recherches sur l'Amérique latine, ed.): 221-237; Paris, Toulouse: Éditions du Centre national de la Recherche scientifique, Centre régional de publications de Toulouse, Centre interdisciplinaire d'études latino-américaines Toulouse-le Mirail.
- DESCOLA, P., 1986 – *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, 450 pp.; Paris: Maison des sciences de l'homme.
- DESCOLA, P., 1989 – Head-Shrinkers *versus* Shrinks: Jivaroan Dream Analysis. *Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute*, **24** (3): 439-450.
- DESCOLA, P., 1992 – Societies of Nature and the Nature of Society. *In: Conceptualizing Society* (A. Kuper, ed.): 107-126; Londres & Nueva York: Routledge.
- DESCOLA, P., 1993a – *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute-Amazone*, 506 pp.; Paris: Plon.
- DESCOLA, P., 1993b – Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro. *L'Homme*, **33** (2-4): 171-190.
- DESCOLA, P., 1996a – Les cosmologies des Indiens d'Amazonie. *La recherche*, **292**: 62-67.
- DESCOLA, P., 1996b – Constructing Natures. Symbolic Ecology and Social Practice. *In: Nature and Society. Anthropological Perspectives* (P. Descola & G. Pálsson, eds.): 82-102; Londres & Nueva York: Routledge.
- DÉSVEAUX, E., 1997 – Parenté, rituel, organisation sociale : le cas des Sioux. *Journal de la Société des Américanistes*, **83**: 111-140.
- DUMONT, L., 1978 – *Homo aequalis. Tome 1 : genèse et épanouissement de l'idéologie économique*; Paris: Gallimard.
- DUMONT, L., 1985 – *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, 267 pp.; Paris: Le Seuil.
- DURHAM, W. H., 1976 – Resource Competition and Human Aggression, part I: a Review of Primitive War. *The Quarterly Review of Biology*, **51**: 385-415.
- ERIKSON, P., 1993 – A onomástica Matis é amazônica. *In: Amazônia: etnologia e história indígena* (E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha, eds.): 323-338; São Paulo: Núcleo de história indígena - Universidade de São Paulo.

- ERIKSON, P., 1996 – *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*, 240 pp.; París: Peeters.
- FAUSTO, C., 1997 – A dialectica da predacão e da familiarização entre os Parakana da Amazonia Oriental. Por uma teoria da guerra ameríndia; Rio de Janeiro: Programa de pós-graduação em antropologia social, Museu Nacional, Universidade federal do Rio de Janeiro. Tesis de Doctorado.
- FAUSTO, C., 2000 – Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia. *American Ethnologist*, **26**: 933-956.
- FERGUSON, B. R., 1989 – Do Yanomamo Kill more Kids? *American Ethnologist*, **16**: 564-565.
- FONTANILLE, J., 1995 – *Sémiotique du visible. Des mondes de lumière*, 210 pp.; París: Presses Universitaires de France.
- FONTANILLE, J., 1998 – *Sémiotique du discours*, 294 pp.; Limoges: Presses universitaires de Limoges.
- FRANCHETTO, B., 1993 – A Celebração da História nos Discursos Ceremoniais Kuikúro (Alto Xingu). In: *Amazônia: etnologia e história indígena* (E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha, eds.): 95-116; São Paulo: Núcleo de história indígena-Universidade de São Paulo.
- GIBSON, J. J., 1979 – *The ecological approach to visual perception*, 332 pp.; Boston: Houghton Mifflin.
- GNERRE, M., 1986 – The Decline of Ceremonial Dialogue: Ceremonial and Mythological Discourse among the Shuar and Achuar. In: *Native south American Discourse* (J. Sherzer & G. Urban, eds.): 307-341; Berlín, Nueva York & Amsterdam: Mouton de Gruyter.
- GODELIER, M., 1982 – *La production de Grands Hommes*, 370 pp.; París: Fayard.
- GODELIER, M., 1996 – *L'énigme du don*, 315 pp.; París: Fayard.
- GOODY, J., 1994 – Culture and its Boundaries: A European View. In: *Assessing Cultural Anthropology* (R. Borofsky, ed.): 250-260; Nueva York: McGraw-Hill.
- GOULARD, J.-P., 1998 – Le genre du corps; París: École des Hautes Études en Sciences Sociales. Tesis de doctorado.
- GOW, P., 1991 – *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*, 346 pp.; Oxford: Clarendon Press.
- GREIMAS, A. J. & FONTANILLE, J., 1991 – *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, 330 pp.; París: Seuil.

- GUALLART, J. M., 1964 – Nomenclatura Jibaro-Aguaruna de las especies de aves en el Alto Marañon. *Biota*, **5** (41): 210-222.
- GUYOT, M., 1974 – La maison des Indiens Bora et Miraña. *Journal de la Société des Américanistes*, **61**: 141-176.
- HALLOWELL, A.I., 1960 – Ojibwa Ontology, Behavior, and World View. *In: Culture in history: Essays in honor of Paul Radin*; Nueva York: Octagon Books.
- HARNER, M. J., 1973a – *The Jivaro. People of the Sacred Waterfalls*, vi + 233 pp.; Nueva York: Anchor Books Edition.
- HARNER, M. J., 1973b – The Sound of Rushing Water. *In: Hallucinogens and Shamanism* (M. Harner, ed.): 15-27; Nueva York: Oxford University Press.
- HÉRITIER, F., 1981 – *L'exercice de la parenté*, 199 pp.; París: Le Seuil.
- HÉRITIER, F., 1994 – *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, 333 pp.; París: Éditions Odile Jacob.
- HÉRITIER, F., 1996 – *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, 332 pp.; París: Odile Jacob.
- HERN, W. M., 1994 – Alta fecundidad en una comunidad nativa de la Amazonia peruana. *Amazonia peruana*, **24**: 125-142.
- HINSON CANNON, M. E. (ed.), 1976 – *Zitamina koko. Cuentos folklóricos de los Candoshi*, 56 pp.; Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano.
- HOWEL, N., 1979 – *Demography of The Dobe !Kung*, 389 pp.; Nueva York: Academic Press.
- HUGH-JONES, C., 1979 – *From the Milk River. Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*, xx + 302 pp.; Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, S., 1979 – *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, xvi + 332 pp.; Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, S., 1996 – Bonnes raisons ou mauvaise conscience ? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande. *Terrain*, **26**: 123-148.
- INGOLD, T., 1993 – The Art of Translation in a Continuous World. *In: Beyond Boundaries: Understanding, Translation, and Anthropological Discourse* (G. Pálsson, ed.): 210-230; Londres: Berg.
- INGOLD, T., 1996 – Hunting and Gathering as ways of Perceiving the Environment. *In: Redefining nature: Ecology, Culture, and Domestication* (R. Ellen & K. Fukui, eds.): 117-155; Oxford: Berg.

- INGOLD, T., 2000 – *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, xiv + 445 pp.; Londres y Nueva York: Roudledge.
- KALLIOLA, R. *et al.*, 1991 – The Dynamics, Distrubution and Classification of Swamp Vegetation in Peruvian Amazonia. *Annale Botanici Fennici*, **28**: 225-239.
- KARADIMAS, D., 1997 – Le corps sauvage. Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña de l'Amazonie colombienne; París: Université de Paris X-Nanterre. Tesis de doctorado.
- KIMERLING, J., 1993 – *Crudo Amazónico*, 152 pp.; Quito: Abya Yala.
- KLEIBER, G., 1994 – *Nominales. Essais de sémantique référentielle*, 247 pp.; París: Armand Colin.
- LATOUR, B., 1991 – *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, 211 pp.; París: La découverte.
- LEAVITT, J., 1996 – Meaning and Feeling in the anthropology of emotions. *American Ethnologist*, **23** (3): 514-539.
- LEENHARDT, M., 1947 – *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, 259 pp.; París: Gallimard.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1943a – Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud. *Renaissance*, **1** (1-2): 122-139.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1943b – The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians. *American Anthropologist*, **45**: 398-409.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1950 – Introduction à l'oeuvre de M. Mauss. *In: Sociologie et anthropologie* (M. Mauss): IX-LII; París: Presses Universitaires de France.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1962 – *La pensée sauvage*, 395 pp.; París: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1964 – *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, 404 pp.; París: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1971 – *Mythologiques IV. L'homme nu*, 688 pp.; París: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1984 – *Paroles données*, 277 pp.; París: Plon.
- LIMA, T. S., 1996 – O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em una Cosmologia Tupi. *Mana*, **2** (2): 21-47.
- LOCK, M., 1993 – Cultivating de Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge. *Annual Reviews of Anthropology*, **22**: 133-155.

- LÓPEZ AUSTIN, A., 1989 – *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*; México: Universidad nacional autónoma de México.
- LUTZ, C., 1988 – *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*; Chicago: University Press.
- LUTZ, C. & ABU-LUGHOD, L. (eds.), 1990 – *Language and the Politics of Emotion*, 217 pp.; Cambridge: University Press.
- LUTZ, C. & WHITE, G. M., 1986 – The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology*, **15**: 405-36.
- LYON, M. L., 1995 – Missing Emotion: The Limitations of Cultural Constructionism in the Study of Emotion. *Cultural Anthropology*, **10**: 244-263.
- MADER, E., 1999 – *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar*, 462 pp.; Quito: Ediciones Abya-Yala.
- MARGERIE PEÑA, E., 1997 – *El mito del diluvio en la tradición oral latinoamericana*, 432 pp.; Quito: Abya-Yala.
- MARTÍNEZ, B., 1909 – *Apuntes históricos de la provincia agustiniana del Santísimo nombre de Jesús. Año 1909. América*; Madrid: Imprenta de los hijos de Gómez Fuentenebro.
- MATISOFF, J., 1986 – Hearts and Minds in South-East Asian Languages and English: an Essay in the Comparative Lexical Semantics of Psycho-Collocations. *Cahiers de Linguistique Asie Orientale*, **15 (1)**: 5-57.
- MENGET, P., 1993 – Notas sobre as cabeças munducuru. In: *Amazônia: etnologia e história indígena* (E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha, eds.): 311-321; São Paulo: Núcleo de história indígena-Universidade de São Paulo.
- MERLEAU-PONTY, M., 1945 – *Phénoménologie de la perception*; París: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M., 1964a – *Le visible et l'invisible suivi de notes de travail*, 300 pp.; París: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M., 1964b – *L'Oeil et l'Esprit*, 92 pp.; París: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M., 1996 [1933] – *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, 112 pp.; Lagrasse: Éditions Verdier.
- MONTERROSO, A., 1995 – *El eclipse y otros cuentos*; Madrid: Alianza editorial.
- OCHOA SIGUAS, N., 1992 – El mito del diluvio y la creación de la división sexual entre los Kanpopiyapi de la amazonía peruana. *Journal de la Société des Américanistes*, **78 (2)**: 163-180.

- OVERING, J., 1975 – *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin: A Study in Kinship and Marriage*, xi + 236 pp.; Oxford: Clarendon Press.
- OVERING, J., 1993 – Death and the Loss of Civilized Predation among the Piaroa of the Orinoco Bassin. *L'homme*, **33** (2-4): 191-211.
- OVERING, J. & PASSES, A. (eds.), 2000 – *The anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, xiv + 305 pp.; Londres & Nueva York: Routledge.
- PAGDEN, A., 1987 – *The Fall of Natural Man*, 284 pp.; Cambridge: University Press.
- PARK, M., WEBER, N. & CENEPO SANGAMA, V., 1976 – *Diccionario Quechua San Martín*, 188 pp.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- PAYNE, D. L., 1981 – Bosquejo fonológico del Proto-Shuar-Candoshi: evidencia para una relación genética. *Revista del Museo Nacional*, **XLV**: 323-377; Lima.
- PELLIZZARO, S., 1977 – *Cantos de amor de la esposa achuar. Serie G*, 2; Sucua: Mundo Shuar.
- PELLIZZARO, S., 1980a – *Ayumpum. Mitos de la cabeza cortada. Serie F*, 5; Sucua: Mundo Shuar.
- PELLIZZARO, S., 1980b – *Tsantsa. Celebración de la cabeza cortada. Serie F*, 9; Sucua: Mundo Shuar.
- PETITOT-COCORDA, J., 1985 – *Morphogenèse du sens. Pour un schématisme de la structure*; París: Presses Universitaires de France.
- PETITOT-COCORDA, J., 1986 – Pregnancy. In: *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage. Tome 2* (A. J. Greimas & J. Courtés, eds.); París: Hachette.
- PYLYSHYN, Z. W., 1983 – Information Science: its Roots and Relation as Viewed from the Perspective of Cognitive Science. In: *The Study of Information: Interdisciplinary Menager* (F. Machlup & V. Mausfield, eds.): 63-81; Nueva York: Wiley.
- RÄSÄNEN, M., 1993 – La geohistoria y geología de la Amazonía peruana. In: *Amazonía peruana. Vegetación húmeda tropical en el llano subandino* (R. Kalliola, M. Puhakka & W. Danjoy, eds.): 43-67; Turku: PAUT & Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales.
- RAVINES, R. & ÁVALOS DE MATOS, R., 1988 – *Atlas etnolingüístico del Perú*, 100 pp.; Lima: Instituto Andino de Artes Populares.
- REICHEL-DOLMATOFF, G., 1973 – *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupès*, 336 pp.; París: Gallimard.

- RENARD-CASEVITZ, F. M., 1991 – *Le banquet masqué. Une mythologie de l'étranger*, 280 pp.; Paris: Lierre et Coudrier.
- RIVIÈRE, P., 1969 – *Marriage among the Trio: A Principle of Social Organisation*, xviii + 353 pp.; Oxford: Clarendon Press.
- ROSALDO, M. Z., 1980 – *Knowledge and Passion. Ilongot Notions of Self and Social Life*, xv + 286 pp.; Cambridge University Press.
- ROSENBERG, D., 1990 – Language in the Discourse of Emotions. *In: Language and the Politics of Emotion* (C. Lutz & L. Abu-Lughod, eds.): 162-185; Cambridge: University Press.
- SANTOS-GRANERO, F., 1998 – Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist*, **25** (2):128-148.
- SEEGER, A., DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. B., 1979 – A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, **32**: 2-49.
- SEVERI, C., 1993 – *La memoria rituale. Follia e immagine del Bianco in una tradizione sciamanica amerindiana*, 273 pp.; Florencia: La nuova Italia.
- SEYMOUR-SMITH, C., 1988 – *Shiwiar, Identidad étnica y cambio en el río Corrientes*, 254 pp.; Quito-Lima: Abya-Yala-Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- STEWART, J. H. & MÉTRAUX, A., 1963 – Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montana. *In: Handbook of South American Indians* 3 (J. H. Stewart, ed.): 535-656; Nueva York: Cooper Square.
- STOLCKE, V., 1995 – Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. *Current Anthropology*, **36**: 1-24.
- STRATHERN, M., 1988 – *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, 422 pp.; Berkeley: University of California Press.
- SURRALLÉS, A., 1992a – À propos de l'ethnographie des Candoshi et des Shapra. *Journal de la Société des Américanistes*, **78** (2): 47-58.
- SURRALLÉS, A., 1992b – La réfutation par l'*Homo sapiens*. Du scientisme en sociobiologie. *Gradhiva*, **12**: 35-46.
- SURRALLÉS, A., 1998 – Peut-on étudier les émotions des autres ? *Sciences Humaines, hors série*, **23**: 38-41.
- SURRALLÉS, A., 2000 – La passion génératrice. Prédation, échange et redoublement de mariage candoshi. *L'homme*, **154-155**: 123-144.
- TAGLIANI, L., 1992 – *Mitologia y cultura Huitoto*, 235 pp.; Quito: Abya-yala.

- TARLOW, S., 2000 – Emotion in Archaeology. *Current Anthropology*, **41** (5): 713-746.
- TAYLOR, A. C., 1981 – God-Wealth: The Achuar and the Missions. In: *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador* (N. E. Whitten, ed.): 647-676; Urbana, Chicago & Londres: University of Illinois Press.
- TAYLOR, A. C., 1983 – Jivaroan Magical sons: Achuar *Anent* of Connubial Love. *Amerindia*, **8**: 87-127.
- TAYLOR, A. C., 1985 – L'art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro. *Journal de la Société des Américanistes*, **71**: 159-173.
- TAYLOR, A. C., 1986 – Les versants orientaux des Andes septentrionales : des Bracamoro aux Quijos. In: *Linca, l'espagnol et les sauvages* (F.-M. Renard-Casevitz et al.): 213-352; Paris: Recherches sur les Civilisations.
- TAYLOR, A. C., 1987 – 'Cette atroce république de la forêt...'. Les origines du paradigme jivaro. *Gradhiva*, **3**: 3-10.
- TAYLOR, A. C., 1993a – Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro. *Man*, **28** (4): 653-678.
- TAYLOR, A. C., 1993b – Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar. *L'Homme*, **33** (2-4): 429-447.
- TAYLOR, A. C., 1994 – Les bons ennemis et les mauvais parents. Le traitement suymbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l'Équateur. In: *Les complexités de l'alliance. Economie, politique et fondements symboliques. Volume IV* (F. Héritier-Augé & E. Coupet-Rougier, eds.): 73-105; Paris: Éditions des archives contemporaines.
- TAYLOR, A. C., 1996 – The Soul's Body and its States: an Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, **2** (2): 201-215.
- TAYLOR, A. C., 1998 – Jivaro Kinship: 'Simple' and 'Complex' Formulas: A Dravidian Transformation Group. In: *Transformations of Kinship* (M. Godelier, Th. R. Trautmann & F. E. Tjon Sie Fat, eds.): 187-213; Washington & Londres: Smithsonian Institution Press.
- TAYLOR, A. C., 2000 – Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté. *L'homme*, **154-155**: 309-334.
- TESSMANN, G., 1930 – *Die Indianer Nordost-Perus*; Hamburgo: Friederichsen, de Gruyter & Co.
- TESTARD, A., 1997 – Les trois modes de transfert. *Gradhiva*, **21**: 39-58.

- TSAMARAINT, A., MASHUMAR, B. & PELLIZARO, S., 1977 – *Cantos de amor. Serie G, 1*; Sucua: Mundo Shuar.
- TUGGY, J., 1966 – *Vocabulario Candoshi de Loreto*, vii + 256 pp.; Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.
- TUGGY, Sh. C., 1985 – Candoshi Behavioral Change. In: *Five Amazonian Studies on Word View and Cultural Change* (W. Merrifield, ed): 5-40; Dallas: The International Museum of Cultures.
- URBAN, G., 1986 – Ceremonial Dialogues in South America. *American Anthropologist*, **88**: 371-386.
- URBAN, G., 1988 – Ritual Wailing in Amerindian Brazil. *American Anthropologist*, **90**: 385-400.
- URIARTE, L. M., 1984 – ¿Reductores reducidos? Fronteras étnicas de los Jivaros Achuara. In: *Relaciones interétnicas y adaptación cultural*; Quito: Abya-Yala. 44 Congreso de americanistas.
- VENTURA, M., 1990 – Identité ethnique. Définitions et redéfinitions. Le cas shuar; París: École des Hautes Études en Sciences Sociales. Tesina de D.E.A.
- VENTURA, M., 1999 – Langue, mythes, chamanisme - une vieille histoire : représentations du passé et contact interethnique dans l'Occident équatorien. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, **63**: 63-70.
- VENTURA, M., 2000 – Transformations formelles d'une cosmologie réceptive. Notes sur la colonisation chrétienne du chamanisme tsachila (Équateur). In: *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes* (D. Aigle, B. Brac de la Perrière & J.-P. Chaumeil, eds.): 209-226; Nanterre: Société d'ethnologie.
- VIERTLER, R., 1979 – A noção de pessoa entre os Bororo. *Boletim do Museu Nacional*, **32**: 20-29.
- VILAÇA, A., 1992 – *Comendo como gente: formas de canibalismo wari (Pakaa-Nova)*; Río de Janeiro: Editora de Universidade Federal do Río de Janeiro-Asociação Nacional de Pos-Graduação e Ciências sociais.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B., 1979 – A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional*, **32**: 40-49.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B., 1986 – *Araweté: os deuses canibais*; Río de Janeiro: J. Zahar & Associação Nacional de Pos-Graduação e Ciências sociais.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B., 1992 – *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*; Chicago & Londres: The University of Chicago Press.

- VIVEIROS DE CASTRO, E. B., 1993 – Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In: *Amazônia : etnologia e história indígena* (M. Carneiro da Cunha & E. Viveiros de Castro, eds.): 150-210; São Paulo: Núcleo de história indígena e do indigenismo.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B., 1996 – Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, **2** (2): 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B., 1998 – Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* **4**: 469-488.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B. & FAUSTO, C., 1993 – La puissance et l'acte. La parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud. *L'Homme*, **33** (2-4): 141-170.
- WALLIS, E. E., 1965 – *Tariri: My Story. From Jungle Killer to Christian Missionary*, 126 pp.; Nueva York, Evanston & Londres: Harper & Row.
- WHITTEN, N., 1976 – *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*, xviii + 348 pp.; Urbana: University of Illinois Press.
- WHORF, B. L., 1956 [1936] – A Linguistic Consideration of Thinking in Primitive Communities. In: *Language, Thought and Reality: selected Writings of Benjamin Lee Whorf* (John B. Carroll, ed.): 65-86; Nueva York & Londres: M.I.T. Press.
- WILBERT, J., 1987 – *Tobacco and Shamanism in South America*, 294 pp.; New Haven & Londres: Yale University Press.



1 – Familia esperando el proceso de cocción de la arcilla de unas tinajas para masato que la mujer ha moldeado



2 – Mujer con su hijo de visita en la casa de unos parientes



3 – Urna funeraria suspendida cerca del curso del río Chapuli



4 – Gran hombre ataviado para una visita con la corona de plumas y las pinturas faciales



5 – Una tarde calurosa de la estación seca en el Alto Nukuray



6 – Despique de la caza



7 – Confección de una cesta con una liana de fibra vegetal



8 – Familia polígama con tinajas de masato esperando la llegada de los visitantes



9 – Hilado a partir de un algodón silvestre



10 – Viajero con una corona de plumas de guacamayo



11 – Gran Hombre con un collar de colmillos de caimán negro



12 – Casa en ampliación

Índice temático

A

Acción 31, 55, 162, 291-292, 293, 303, 309, 349, 352 (ver Ritual, Intencionalidad)

actividades intelectuales 110

actividades subjetivas 93

acto 57

actuar 348, 353

práctica 250, 291-292

pragmática 30, 57, 276, 283-284, 291-293, 303-304, 352, 353

Afectividad 54 (ver Alma, Corazón, Cuerpo, Percepción, Sociabilidad)

afectivo 352

afectos 36, 54, 76, 333, 348, 354, 356

amar 116-118

amor 67, 113-115, 322-324

antropología de las emociones 54, 119

cólera 191

emoción 30, 54, 106-119, 353, 354, 356

odio 54

pasión 31

rabia 118

susto 174-176

temperamento 71, 153

terror 172-175

volición 110

Alma 54, 64, 83-91, 266, 275, 280, 293-294, 302 (ver Afectividad, Cuerpo, Persona)

alma de los muertos 105

animación 83-91

animación universal 167

energía vital 88

vani 83-91, 96, 97, 98, 107, 118, 168, 169, 325, 330, 347, 350, 351, 355

Astronomía 144, 151-161 (ver Espacio-Tiempo, Hábitat)

año 157

astros 144

coordenadas 149

cosmología 30, 35

eclíptica 146

eje este-oeste 130, 146, 147

luna 151, 156-157

Orion 151

Pléyades 149, 151

Sol 146, 148, 151, 157-159

universo, concepción del 145

C

Cantos 299, 304-324

cantos mágicos 307-324

encantamientos 271-272, 299, 301, 304-324, 340-342

encantamientos de caza 208-209

música 304-324, 310, 356

Casa 44, 121, 125-137, 140, 147, 161, 354

casa y corporeidad general 131-137

casa y cuerpo 132

casa, autonomía de la 297

casa, construcción de la 131-137

casa, localización de la 129-131

casa, ontogénesis de la 134-137

casa, vocabulario de la 133

Cognición 29, 31, 50, 53, 57, 110, 121, 191, 352, 354 (ver Percepción)

conciencia 57

conocimiento 31, 52, 57

discernir 59

pensamiento 35, 54

pensar 112-119, 116-118, 355

razón 53-54

transmisión 74

transmisión de conocimientos 79-80

Comunicación 168, 176, 177 (ver Lenguaje)

comunicación presignificativa 192

Corazón 29, 35, 36, 37, 50, 54, 57, 59, 61, 82, 85, 91, 93-119, 121, 123, 249, 250, 257, 258, 275, 291-292, 294, 304, 308, 309, 310, 333, 335, 348, 349, 351, 355, 356 (ver Cuerpo, Percepción, Persona)

corazón animal 97

corazón como termorregulador 101

corazón y emoción 106-119

corazón y enfermedad 97-106

corazón y subjetividad 106-119

corazón, enfermedad y muerte 97-106

Cuerpo 35, 51, 53, 54, 55, 64, 75-82, 89-91, 94, 119, 123, 161, 276, 310, 332, 333, 350, 354 (ver Alma, Corazón, Persona)

anatomía 79, 80, 81 82, 94, 108, 124, 133

coágulo sanguíneo 65, 66, 84, 95

cordón umbilical 69

corporeidad 36, 75-82, 89-91, 351

corporeidad general 75-82, 91, 121, 123, 161, 274

dentición 29, 83, 84, 86, 168, 347, 350

desarrollo del organismo 77

entrañas 82, 83

esperma 65, 66, 68

forma del cuerpo 85

fragilidad del cuerpo 75-82

gestos 76

liquido amniótico 67

mandíbulas 86

menstruación 65

morfodinámica 81

morfología 78, 79

ojo 59

ontogénesis 77, 90, 94-96, 118, 350, 354

órganos sexuales 66

placenta 132, 67

proceso ontogenético 94-97

procreación 64, 65, 70, 71

sangre 65, 66, 70, 97, 99, 346

substancias 71. 82

técnicas del cuerpo 76-78

útero 64, 67

vanótsi 75-82, 89-91, 94, 96

Cultura (ver Dualismo)

Curación 97-106, 174-176 (ver Cantos)

contaminación 67, 69

convalecencia 342-244

chamán 196

chamanismo 30, 97-106, 174-176, 294-304, 336, 347

dietas 303, 342-347

enfermedad 97-106, 118

epilepsia 98

esterilidad 68

impureza 69, 109

paludismo 38

patología 294-304

Chamanismo (ver Curación)

D

Demografía 40, 229-234

demografía histórica 46-47

población 40

Dualismo

- cultura* 52
- cultura material* 43-44
- dualismo cuerpo-alma* 89-91, 168
- dualismo naturaleza-cultura* 51, 245
- dualismo sensación-cognición* 51
- dualismo sujeto-objeto* 56
- monismo* 121
- naturaleza* 52
- naturalismo* 51, 54, 288
- pasaje de la naturaleza a la cultura* 52
- sensación vs. cognición* 119

E

Espacio-Tiempo 192, 351 (ver Astronomía, Hábitat)

- ciclo diario* 160
- espacio* 57, 149, 355
- espacio, concepción* 145-148
- geometría* 146-148, 162
- historia* 45-48
- localización* 40, 41
- numeración* 123-125
- patrones de asentamiento* 45
- periodos de tiempo* 63
- territorial, espacio* 37, 40, 41, 161
- territorio, visión del* 137-148
- tiempo* 57, 63, 149, 355
- tiempo cíclico* 63
- tiempo, concepción del* 148-163
- tierra* 149
- toponimia* 138-143

Estados 57 (ver Alma, Corazón)

- estados de ánimo* 29, 54, 55, 59, 112-119, 246, 249, 250, 291-292, 321, 326, 348, 349, 350-351, 353
- estados de cosas* 29, 54, 55, 86, 119, 121, 246, 249, 250, 291-292, 326, 348, 349, 353
- estados de hecho* 29, 30, 55, 249, 276, 291-292, 348, 349, 353
- estados internos* 29, 106-119

Etnografía 27, 28

- experiencia* 31, 53
- fenomenología* 55
- individualismo metodológico* 289
- sociobiología* 288
- trabajo de campo* 27, 28, 37, 116, 229

G

- Guerra 38, 46, 47, 113, 170, 186, 224, 261-266, 266, 276-278, 284-291, 298, 347 (ver Predación, Ritual, Relaciones interétnicas)
- canibalismo* 201, 273, 283, 347
- captura de cabezas* 352
- caza de cabezas* 30
- fratricidio* 284-291
- guerra, acción de* 117
- guerrilla* 38
- rapto* 197, 224-225, 285
- reducción de cabezas* 30, 276-282, 352
- venganza* 47, 261-266, 267, 269, 278, 281, 284-291, 298
- violencia* 47, 284-291

H

Hábitat 37, 45 (ver Espacio-Tiempo)

- bosque* 137
- caza* 79, 80, 82, 86, 137, 161, 162, 167, 169, 204, 206-210, 274, 275, 312-316, 326-329
- caza, ideología de la* 201, 202
- cazar* 296
- cerámica* 156-157
- cerveza de maíz* 142
- clima* 152
- cultivo* 70
- ecología, ciclos* 154-155
- economía* 43, 44
- estaciones climáticas* 152-161
- geología* 140
- horticultura* 70, 126, 203, 206, 316-321
- maíz* 77
- mandioca* 43, 70
- masato* 43, 62, 64, 70, 87, 263, 304, 305, 306, 307
- pesca* 137, 205
- petróleo* 38, 40
- precipitaciones* 154-155
- recolección* 43, 137
- subsistencia, actividades de* 43, 44
- temperatura* 61-62, 97-101
- trabajo* 63, 75

I

- Intencionalidad 30, 84, 85, 86, 90, 167, 289, 295, 347, 352, 355 (ver Acción, Estados)

intencionalidad predadora 96, 176, 275, 350

L

Lenguaje 52, 55, 56, 176, 192, 272, 351, 355
(ver Comunicación, Relaciones interétnicas, Sociabilidad)

achuar, lengua 43

aguaruna, lengua 43

candoshi, lengua 43

chibcha, lenguas 43

decir 63

diálogo ceremonial 181-193, 263

facultad de comunicación 87, 88

fonética 30, 31

huambisa, lengua 43

jibaro, familia lingüística 43

lengua 40

lenguaje, variedades de 178

lingüística 49

lingüística, situación 42, 43

oratoria 76

ortografía 30, 31

proto-shuar 43

retórica 186-187

shapra, lengua 43

shuar, lengua 43

significación 52, 53, 191

signo 28, 188

transcripción 30, 31

záparo, lenguas 43

M

Muerte 97-106, 118, 137, 267, 268 (ver Corazón, Persona, Ritual)

ausencia 55, 57, 59

cantos funerarios 105-106

destino post-mortem 106

doble funeral 105-106

muerte (vida post mortem) 171-173

muerte violenta 250

resurrección 103

ritos funerarios 104-06

tratamiento post-mortem 73

N

Naturaleza (ver Dualismo)

O

Oniromancia 269, 324-333

sueño 35

Onomástica 71, 73, 90, 350

homónimo 74

nombre 71

tocayo 74

P

Parentesco 26, 27, 44, 73, 265-266, 281, 282-284, 298, 307, 321-324, 352 (ver Afectividad, Sociabilidad)

adopción 113

adulterio 68

afinidad 201, 282-284, 285, 352

alianza 44, 212-214, 214-221, 265-266, 282-284, 352

alianza matrimonial 30, 221-228, 234-242

consanguinidad 201, 265-266, 276-284, 282-284, 352

dravidiano 26

exogamia 44

familia 44, 62

familia adoptiva 113

familia polígama 44

genealogía 234-242

intercambio matrimonial 70, 212-214, 226-227

matrimonio 44

matrimonio dravidiano 44

matrimonio polígamo 67

nexus endogámico 26, 44

noción de intercambio 243-247

parentesco ficticio 69

parentesco y guerra 228

poligamia 44

principio de descendencia 75

principio genitor 65

redoblamiento de la alianza 234-242

residencia 45

residencia post-marital 222-224

sistema de actitudes 73,74

terminología de parentesco 73, 214-221

Percepción 30, 35, 36, 54, 55, 56, 57, 90, 96,147, 161, 162, 189-190, 193, 250, 290-292, 304, 309, 326, 348, 349, 355, 356 (ver Alma, Corazón, Cuerpo)

alumbrar 59
calor 69, 85, 98, 99, 172
centro de la percepción 123
centro perceptivo 90
centro sensitivo 59
extensión 55, 57, 90, 91, 355
exterioridad 54
frío 98, 99, 172
fuego visual 59
intensidad 55, 57, 88, 90, 91, 106, 118, 168, 189-192, 355
interioridad 29, 30, 54
invisible 61
luz 59, 249, 348
objetividad 119, 356
olor 85, 103, 169, 338, 348
percepción de sí 84
percepción del entorno 137-148
pregnancia 28, 56, 57, 172-176, 192, 351, 355
pre-objetivo 53
presencia 28, 55, 57, 59, 61, 73, 75, 83, 85, 86, 88, 90, 91, 118, 122, 165, 175, 189-192, 276, 350, 351, 355
principio de concretización 83
prominencia 56
punto de vista 36, 37, 57, 60, 90, 91, 93-119, 118, 121
sensación 50, 57, 121, 354
sensibilidad 53, 249
sensibilización 53
sensible 55
sentido 60, 119, 355
sentimiento 31, 38, 321
sentir 28, 54, 348, 353, 355
subjetividad 31, 165
subjetivización 351
sujeto 30, 118, 122, 175, 349
sujeto sensible 55, 290-292
ver 50
visible 61
visión 263, 324-333, 342, 352, 353

Persona 29, 30, 31, 35, 36, 59, 64, 89-91, 96, 118, 123, 168, 176, 350, 355 (ver Alma, Cuerpo, Onomástica)
abstinencia 352
abstinencias sexuales 343
adolescencia 76
alimentación 116
anticonceptivos 68

ciclo de vida 76, 85
clonación 66
concepción 68, 70, 71
dividuo 89, 90
fantasma 171-173, 259, 302
feto 64
hominización 53
humanidad 88, 351
humores 82
individuación 83, 89-91, 94
infancia 71
nacimiento 65, 68, 70
noción de persona 54, 57, 89-91, 93
parto 68-69
persona dividida 89-91
persona perceptiva 91
posesión 70
post parto 69-70, 303
prohibiciones alimentarias 116, 260, 261, 342-348
reproducción 65-66
sombra 85
toma de yagusa 82
transformación 270, 271, 273, 300

Pinturas faciales 257, 260, 266, 301, 341, 337-342 (ver Ritual)
achiote 321, 337-342
genipa 337-342

Predación 26, 83-91, 117, 201, 209-210, 224, 228, 243-247, 249, 251, 266, 275, 276, 283-284, 291-292, 351, 352
sociología de la predación 289

Psicotrópicos 255, 257, 329, 333-337 (ver Ritual)
alucinógenos 87
sustancias psicotrópicas 299
tabaco 87

R

Relaciones con no humanos 166, 202, 266, 271, 272, 274-275, 301-302, 309, 311, 312-324, 331, 337-342 (ver Predación, Sociabilidad)
abeja 78-79
anaconda 170, 295, 299-301, 345
animal 77, 258
animal, subjetividad 162
animales familiares 113, 116

animismo 36, 77, 167, 168, 192, 327-333, 351
avispa 66
clasificación animal 169
clasificación de plantas y animales 78
comunicación con otras especies 88
continuum biológico 75-82
especie 86, 165
formas de vida 78
identificación 351
identificación, modo de 54, 165, 172
jaguar 65, 66, 97, 144, 170, 257, 271, 273, 274, 275, 276, 299, 301, 311
maestro (o dueño) de los animales 170-171
mundo subacuático 143, 170
no-humanos 355
pájaro 72
pécari 269-270
perro 72
perspectivismo 36, 167, 168, 327-333
pez 71
sociabilidad no-humana 192, 202
subjetividad animal 169
taxonomía 78-79
vida social no humana 166-168

Relaciones interétnicas 26, 27, 39, 40, 41, 42, 45-48, 49, 50, 166, 178-180, 184-186, 276-278, 284-286 (ver Sociabilidad)

achuar 25, 26, 40, 41, 48, 70, 82, 93, 115, 180, 187, 211, 230, 252, 269, 277, 306, 308, 326
aguaruna 26, 40, 41, 47, 48, 93, 95, 115, 180, 211, 252, 253, 278, 306, 308, 326, 334
andoa 39, 45

Asociación Interétnica de la Selva Peruana (AIDSEP) 40, 48

autodenominación (étnica) 176

awajun 40

bora 132

candoa 39, 45, 46, 47

cocama 115, 311

cocamilla 41, 180, 185

colonial, frente 46-47

comercio 43

chayahuita 41, 47, 48, 311

denominación colectiva 45-48, 177-180

ejército peruano 38

etnogénesis 48

etnónimo 39, 40, 42, 45-48

Federación de Comunidades Nativas Candoshi del Distrito del Pastaza (FECONACADIP) 39, 40

federación indígena 48

Federación Shapra del Morona (FESHAM) 39, 40

huambisa 26, 40, 41, 48

ilongot 54

jibaro 26, 27, 44, 48, 49, 70, 93, 115, 177, 179, 180, 188, 225, 243, 276, 278, 284, 295, 306, 307, 311, 334

jibaro, conjunto 39, 64

jibaro-candoa 39, 40, 43

jibaro-shuar 39, 43, 45

kandoshi 39

kichwa 42

kukamiria 41

matsiguenga 93

mayna 39, 45, 46

mestizos 47

miraña 132

misión 42, 45, 84, 278

Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (M.R.T.A.) 38

murato 39, 45

piaroa 243

quechua del Pastaza 40, 42, 111, 180, 311

roamaina 45

shapra 26, 39, 40, 41, 46, 48, 49, 74, 178, 179, 180, 277, 278

shawi 41

shipibo 232

shiwiar 40, 41, 48

shuar 40, 115, 179, 180, 211, 230, 252, 276, 277, 278, 306, 308

tupinamba 273

urarina 41, 48, 180

wampish 40

zapa 39

Ritual 57, 249, 293, 352 (ver Acción, Guerra)

acción ritual 291-292, 310

arutam 26, 249, 250, 252-261, 262, 264, 266, 268, 270, 271, 276, 290-292, 293, 298, 299, 309, 326, 330, 347, 350, 352, 353

arutam femenino 261

ritual de imposición del nombre 72

ritual de partida a la guerra 261-266

S

Sociabilidad 87, 192 (ver Parentesco)

amistad ceremonial 210-212

amistad formal 69

aventuras extraconyugales 67

ayuda mutua 210, 212

Índice temático

ceremonia de salutación 181-193, 192
civilidad 192
compadrazgo 69
control masculino 68
desconfianza 186
diarquía 228, 352
dinámica 81, 88
distensión 192
división del trabajo 43, 128, 203, 204, 205
domesticación 116-118, 351
don 199
exacción 197
fiesta 306, 307
género, relaciones de 50
huérfano 113-115
identidad 186
incesto 44, 166, 216-217
intercambio, noción de 51, 196, 210-211
liderazgo 197-199
maneras de mesa 86, 87
morfología social 57
reciprocidad 199
reciprocidad, negación de la 202
relaciones afectivas 76, 113-115
relaciones conyugales 62, 113-115, 127, 263-264, 321-324, 329-333, 341-342
relaciones humanas 321-324
relaciones prematrimoniales 67
relaciones sexuales 66, 67
saludo 63
seducción 209, 324
sexualidad 64
sexualidad femenina 68
trueque 43
visitas 87, 181-192, 304

T

Trabajo de campo (ver Etnografía)

Teoría (ver Etnografía)

V

Vida 61, 63, 118
vida emocional 29
vida sexual 65
vida subjetiva 118
vivir 63

Índice de autores

A

Abu-Lughob, L. 51, 54
Albert, B. 36, 244
Amadio, M. 30, 39, 40, 42, 45, 48, 49, 210, 243
Appadurai, A. 51
Arhem, K. 36, 167

B

Baer, G. 93
Barry, L. 235
Barth, F. 51
Belzner, W. 306, 308, 311, 312
Berlin, B. 30
Bestard, J. 288
Bird-David, N. 51, N. 89, 167
Bonte, P. 51
Bourdieu, P. 290
Brown, M. 48, 69, 93, 95, 115, 253, 295, 296,
306, 308, 311, 321, 326, 333, 334

C

Carneiro da Cunha, M. 36, 251, 283
Carsten, J. 132
Contreras, J. 288
Cox, D. 30
Crapanzano, V. 54

Crépeau, R.R. 181, 187, 188
Crocker, C. 36
Chagnon, N. 288
Chaumeil, B. 88
Chaumeil, J.P. 40, 88, 295
Chirif, A. 40

D

D'Emilio, L. 30, 39, 40, 48, 49, 210, 243
Da Matta, R. 35
Descola, P. 36, 39, 45, 48, 51, 64, 70, 85, 93, 115,
130, 139, 167, 181, 187, 211, 230, 254, 262,
277, 294, 306, 308, 316
Désveaux, E. 212, 213
Dumont, L. 89
Durham, W.H. 288

E

Erikson, P. 36, 73, 95
Fausto, C. 85, 115, 226, 244
Ferguson, B.R. 288
Fontanille, J. 55, 191
Franchetto, B. 177

G

Gibson, J. J. 56-57
Gnerre, M. 181, 187
Godelier, M. 51, 52

Goody, J. 51
Goulard, J-P. 36
Gow, P. 71
Greimas, A. 28, 55
Guallart, J.M. 316
Guyot, M. 132

H

Hallowel, A.I. 89
Harner, M. 211, 212, 230, 252, 262, 277, 284,
285, 294, 295, 326, 334
Héritier, F. 52,. 66, 68, 216, 217
Hern, W.M. 232
Hinson Cannon, M.H. 259
Howel, N. 230
Hugh-Jones, C. 36, 130
Hugh-Jones, S. 132, 346

I

Ingold, T. 51, 54, 56

K

Kalliola, R. 141
Karadimas, D. 36
Kimmerling, J. 197
Kleiber, G. 273

L

Latour, B. 51
Leavitt, J. 54
Leenhardt, M. 89
Lévi-Strauss, C. 52, 80, 144, 152, 244, 276, 282,
284, 285
Lima, T. 36, 167
Lock, M. 52
Lopez Austin, A. 77
Lutz, C. 54
Lyon, M.L. 54

M

Mader, E. 48
Margary Peña, E. 142
Martínez, B. 224
Matisoff, J. 107
Maus, M. 89
Menget, P. 283
Merleau-Ponty, M. 28, 50, 53, 163, 355
Métraux, A. 39
Monterroso, A. 278
Mora, C. 40

O

Ochoa Siguas, N. 142
Overing, J. 36, 85, 243, 244

P

Padgen, A. 288
Park, M. 311
Passes, A. 36
Payne, D.L. 27, 42, 43
Pellizaro, S. 115, 277, 280
Petitot-Cocorda, J. 55, 56
Pylyshyn, Z. W. 53

R

Räsänen, M. 140
Renard-Casevitz, F.-M., 196
Rivière, P. 244
Roca i Sagalés, E. 230
Rosaldo, M. 54

S

Santos-Granero, F. 139
Saussure, F. de 355
Seeger, A. 35
Selz, M. 235
Severi, C. 196
Seymour-Smith, C. 39, 48, 225, 294, 297
Spinoza, B. 118
Staden, H. 273
Steward, J.H. 39
Stolcke, V. 51
Strathern, M. 89
Surrallés, A. 25, 27, 28, 29, 39, 54, 85, 288

T

Tagliani, L. 132
Tarlow, S. 54
Taylor, A.C. 27, 36, 39, 45, 48, 49, 64, 85, 71, 102,
115, 177, 190, 196, 210, 222, 243, 275, 276,
277, 280, 282, 283, 284, 295, 308, 311, 312
Tessmann, G. 39
Testart, A. 51
Tsamaraint, A. 115
Tuggy, J. 30, 42, 326
Tuggy, S. 30, 39, 287

U

Urban, G. 187, 188
Uriarte, L. 39

V

Ventura, M. 39, 295
Viertler, R. 36
Vilaça, A. 85
Viveiros de Castro, E. 35, 36, 85, 90, 119, 145,
167, 168, 190, 226, 244, 251, 273, 283

W

Wallis, E.E. 277
Whiten, N. 294
Whorf, B. L. 107
Wilbert, J. 334
Wise, M.R. 30

Índice geográfico

A

Alto Amazonas, provincia 40
Alto Amazonas, región 41
Alto Marañón, región 39
Amazonas, río 37
Andes, cordillera de los 37, 40
Andoas 40, 42

C

Copal, río 41
Corrientes, río 41
Chapuli, río 35, 39, 41, 73, 117, 139, 179, 197, 277
Chimara, río 41
Chuinda, río 39, 41, 139

D

Datem del Marañón, provincia 40

H

Huallaga, cuenca del 38
Huallaga, río 37
Huasaga, río 41, 45
Huitoyaco, río 39, 41, 277

I

Iquitos 37, 109

L

Loreto, Departamento de 40

M

Manseriche, pongo de 45
Manxu, río 304
Marañón, río 37, 45, 46, 47, 115, 142, 154, 278, 298
Melanesia 89
Menchari, río 39, 41, 178
Morona, río 39, 41, 74, 178, 277
Musa Karusha, lago 40, 139

N

Nucuray, río 37, 38, 39, 41, 45, 138, 178, 181, 185, 305

P

Pastaza, río 37, 38, 39, 42, 45, 46, 47, 130, 139, 140, 179
Pirumba, río 39
Pushaga, río 41, 74

R

Rimachi, lago 25, 37, 39, 40, 41, 45, 139, 141,
143, 153

S

San Lorenzo del Marañon 37, 48, 109, 110
Siquanga, río 41

T

Tigre, río 37

U

Ucayali, río 37
Ungurahui, lago 341
Ungurahui, río 41