LOS ARAKMBUT

Mitología, espiritualidad e historia

Siguiendo las recomendaciones de los Arakmbut, el autor utiliza los tres grandes mitos de este pueblo para presentar aspectos sociales, culturales e históricos de sus vidas.

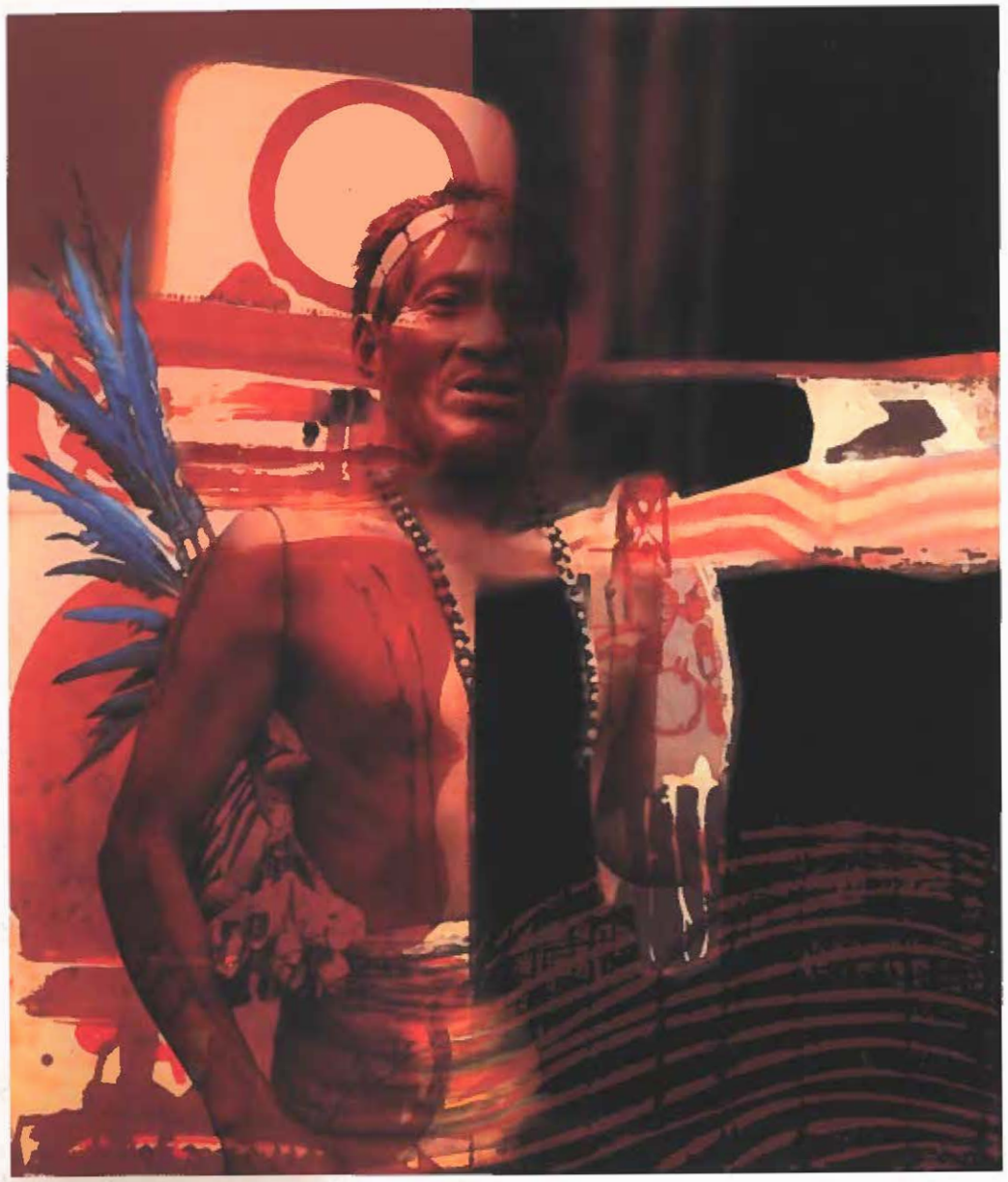
El libro concluye con un debate sobre la relación entre mito e historia que muestra cómo los Arakmbut recrean sus mitos y los momentos dramáticos de su historia.

EL PROGRAMA
DE LOS PUEBLOS
DE LOS BOSQUES

GRUPO INTERNACIONAL
DE TRABAJO SOBRE
ASUNTOS INDIGENAS
IWGIA

ISBN 87-90730-56-9

IWGIA LOS ARAKMBUT: MITOLOGIA, ESPIRITUALIDAD E HISTORIA 1



LOS ARAKMBUT

MITOLOGIA, ESPIRITUALIDAD E HISTORIA

ANDREW GRAY

1



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

LOS ARAKMBUT
Mitología, espiritualidad e historia

Andrew Gray

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

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

Título original: "Mythology, Spitituality and History". Berghahn Books, Oxford. 1996.

ISBN: 87-90730-56-9

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

Traducción: Alberto Chirif

Revisión final: Lucy Trapnell y Alberto Chirif

Edición a cargo de: Alejandro Parellada

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

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

CONTENIDO

Prólogo 7

Prefacio de la serie 11

Prefacio
La llegada 19

Introducción
Los Harakmbut 31

Parte I 49

Prefacio
Mito y realidad 51

Capítulo 1
Muerte y Salvación. El relato de Wanamey 59

Capítulo 2
Género: Intercambio social y cosmológico 79

Capítulo 3
El tiempo a través del espacio. Casa y comunidad 101

Capítulo 4
La descendencia del hombre y el intercambio de mujer 121

Parte II 157

Prefacio
Naturaleza y potencialidad 159

Capítulo 5
La derrota de la muerte. El relato de Marinke 165

Capítulo 6
Manteniendo el cuerpo y el alma unidos 191

Capítulo 7
Enfermedad y muerte 211

Capítulo 8
Siendo invisible. Los espíritus 231

Parte III 253

Prefacio
Historia y creatividad 255

Capítulo 9
Aiwe y los papa 263

Capítulo 10
La gran guerra. El auge del caucho 283

Capítulo 11
Invasión cristiana 305

Capítulo 12
La comunidad arakmbut y la avalancha del oro 327

Conclusión
Mito y experiencia 349

Ortografía 361

Glosario 363

Bibliografía 375

PRÓLOGO

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

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

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

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

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

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

Cuando daba vueltas alrededor del círculo tratando de no pisar los pies de nadie pude sentir su pérdida y cuán tristes estaban por haber perdido a alguien como papá.

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

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

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

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

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

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

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

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

Nuestro eterno reconocimiento a Andrew Gray".

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

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

Jens Dahl
Director de IWGIA

Copenhague, febrero de 2002

PREFACIO DE LA SERIE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

necesario un profundo conocimiento de la biodiversidad arakmbut para permitir que un chamán influencie a los espíritus.

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

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

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

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

En los casos en que no hay la igualdad necesaria entre los conceptos de derechos humanos y las perspectivas indígenas, los Arakmbut rápidamente se apropian de los significados de los térmi-

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

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

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

Una trilogía es así una estructura apropiada para escribir acerca de los Arakmbut, y estos tres volúmenes se ensamblan dentro del esquema de su mitología. Cada libro toma un tema que relaciona los

tres mitos arakmbuts analizados en el primer volumen: creación y organización de la vida social y cultural; crecimiento y cambio de las relaciones con el mundo animal y el del espíritu; y la relación con pueblos no indígenas, las amenazas que ellos introducen y las formas en las que los Arakmbut pueden combatir o evitar las consecuencias peligrosas de la invasión. Sin embargo, la relación entre los volúmenes, como mucho de la vida arakmbut, implica la superposición de estratos de significados que cubren diferentes aspectos de la relación triádica.

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

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

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

Otro aspecto de la estructura triádica del mito arakmbut es la manera en la cual cada parte "fisgonea" sobre las otras, recogiendo temas y caracteres que reaparecen de diferentes maneras llamando nuestra atención sobre varias facetas de la historia. De esta manera el mito se vuelve un tríptico en el cual cada "panel" cobra sentido en

términos de sus semejanzas y sus diferencias con las otras dos partes. Señala John Russell que el pintor Francis Bacon pintaba en grupos de tres (1985: 127): "En sus trípticos Bacon juega reiteradamente con la idea del fisgoneo -la figura que mira de través del panel central y dirige nuestra atención a éste". Los mitos arakmbuts demuestran este elemento a través de temáticas encontradas que aparecen como el cambio de significado dentro de un esquema de imaginería como nacimiento/muerte, crecimiento o cocina.

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

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

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

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

Nota

[1] "Liminality" en el original. Aunque la palabra no existe en esta forma en español, si existe "liminar"; que se refiere al umbral de alguna cosa. (N. del T.)

PREFACIO

La llegada

Hay dos rutas que conducen al caserío de San José del Karene por la vía del río Madre de Dios. Las dos te llevan a través del territorio tradicional del pueblo Harakmbut. Puedes descender por camión desde las laderas de la sierra peruana cubiertas de nieve hasta el alto Madre de Dios, territorio de los Wachipaeri, luego te embarcas hasta la misión de Shintuya, un asentamiento de los padres dominicos, y desde allí continúas río abajo hasta la boca del Karene. Alternativamente, puedes volar hasta Puerto Maldonado y viajar con un comerciante río arriba hasta el Karene, a través de la mugre de campamentos auríferos esparcidos en las orillas donde alguna vez estuvieron las casas comunales de los Toyeri. Como los Pilares de Hércules, la misión y las minas marcan los límites de la soberanía Harakmbut.

Las dos rutas convergen en el puesto de Boca Colorado en la desembocadura del río Karene, donde se encuentran aguas turbulentas, resplandecientes playas y densa selva tropical que aún están a la vista de los elevados Andes. Finalmente, se llega a la comunidad de San José encaramada en lo alto de los acantilados de arena roja que alguna vez dieron el nombre de "Colorado" al río. Los Arakmbut que te dan la bienvenida no están de ninguna manera aislados del mundo foráneo. Algunos se dirigen a uno en fluido español que aprendieron de los misioneros, mientras que otros lucen relojes deportivos o portan armas compradas con dinero del trabajo en los placeres auríferos. Los miembros de la comunidad son supervivientes, tanto física como culturalmente. Su orgullo, fuerza y vigor les ha enseñado a disimular la riqueza, hondura y variedad de una cultura que no comunican rápidamente a los foráneos por miedo a la falsa interpretación ofensiva.

Sheila Aikman y yo llegamos a San José del Karene por primera vez en febrero de 1980. Ese año la estación lluviosa estaba atrasada, y los arakmbuts estaban trabajando oro en un placer río abajo del caserío. Llegamos por primera vez a Perú en agosto de 1979 con la intención de visitar a un pueblo que vivía en Madre de Dios que, según la literatura, habíamos asumido que era "Mashco". Pronto nos dimos cuenta de que los Mashco no existen, pero que ellos eran en efecto los Amarakaeri, que era un pueblo Harakmbut que vivía en el área. La palabra "mashco" es un nombre inapropiado, aplicado erróneamente a los Harakmbut durante el periodo del contacto inicial con los misioneros. El término "amarakaeri" ha sido utilizado regularmente desde los años 1970, pero en la actualidad está cuestionado por las comunidades como un vocablo que no es bienvenido. La gente prefiere Arakmbut y me ha pedido que use este nombre.

Además de un breve viaje a la misión de Shintuya en noviembre de 1979, San José fue la primera comunidad arakmbut que visitamos. En la comunidad nos dieron un gran recibimiento, y su presidente explicó que los antropólogos eran bienvenidos. Otras comunidades habían sido visitadas por antropólogos y ellos querían uno propio. Se nos ofreció una casa con una viuda y sus hijos.

Esta bienvenida podría parecer ingenuidad de un grupo de indígenas, dado que los pueblos indígenas a lo largo del mundo generalmente no tienen un alto concepto de los antropólogos (Deloria 1970; Aurora 1981). Sin embargo, la comunidad había tenido a un sacerdote durante 1979, quien hacía poco se había mudado a la comunidad vecina de Puerto Luz. La presencia de unos cuantos visitantes era signo de la continua importancia del caserío en el área del río Karene.

Rápidamente nos ubicamos en la vida cotidiana del caserío. Sheila pasó la mayoría de los días con las mujeres de la familia donde comíamos. Cada amanecer ella traía agua desde el río, hacía fuego y cocinaba, luego iba a las chacras para cultivar, plantar y cosechar o visitar a los hombres que trabajaban oro. Regresaba a tiempo para ayudar en la preparación de la comida de la tarde. Mientras tanto, yo iba con los hombres a la zona de trabajo del oro. Limpiábamos el suelo, luego recogíamos y traspaleamos las piedras para lavarlas.

La vida siguió este patrón durante un año. Era interrumpida semanalmente por días libres cuando el río crecía demasiado o los hombres querían ir a cazar o a pescar. Estos días eran relajados y daban tiempo para largas discusiones y para leer o escribir. Sin embargo, cada cierto tiempo la vida cambiaba dramáticamente frente a las

amenazas. Entonces las rondas diarias de actividades eran alteradas severamente o incluso detenidas por completo. Por ejemplo, durante graves enfermedades o después de una muerte, la comunidad entera era afectada. De la misma manera, si un grupo de colonos invadía las tierras del caserío todos estaban alertas para defender el territorio. De esta manera, además de viajes cada dos o tres meses para renovar visas, nuestra vida consistía de periodos en los que un día se parecía mucho al siguiente, contrastando con repentinos estallidos de crisis.

En la misma medida que me gustaba vivir en una comunidad con indígenas, no me gustaba "hacer trabajo de campo". Recoger datos llevando una libreta o grabando entrevistas me hacían sentir como un metiche husmeando en los asuntos de otras personas. Me atrajo la antropología a partir de un deseo de ampliar mi comprensión sobre otros pueblos y de discutir ideas filosóficas. Las libretas y grabadoras son intrusas y a los arakmbuts no les gustan. Por tanto utilicé notas y cintas sólo para el trabajo de la lengua y para grabar mitos o canciones. Todo lo demás lo anotaba en un pedazo de papel y lo transfería a mi libreta al final del día.

Los datos no me caían de todos lados. Los arakmbuts y yo tomamos algún tiempo para resolver la clase de ideas que nos interesaban. A veces estábamos inundados de información; otras, no pasaba nada durante varios días. La mayoría de la información presentada aquí surgió en discusiones informales. Yo comprobé la información con hombres y mujeres de diferentes edades y clanes, aunque me beneficié considerablemente de la perspicacia e información recogida por Sheila Aikman sobre los enfoques femeninos arakmbuts. Ella ha escrito desde una perspectiva de mujer sobre la vida en una comunidad arakmbut (Aikman, nd).

Cuando regresamos en 1985 con nuestro hijo Robbie llevé mi tesis, que había sido terminada en 1983, y dejé una copia en la comunidad. La discutí con varias personas de diferentes edades y clanes y como resultado revisé varias de sus orientaciones. En 1991 regresé nuevamente con una copia del manuscrito, que fue traducido con un estudiante, Tomás Arique. Discutimos las ideas contenidas en el texto y él revisó muchos puntos con los ancianos de la comunidad para ver los cambios que habían tenido lugar durante los últimos diez años y para corregir las malas interpretaciones. A pesar de todo esto, el libro no es una relación definitiva de "los Arakmbut". Para explicar por qué debatiré algunas cuestiones epistemológicas.

Campos de conocimiento

La base epistemológica de este trabajo depende mucho del contexto en el cual surgió la información presentada durante nuestra estadía en Perú. El tema principal es la conmensurabilidad: particularmente, las maneras en las cuales hicimos contacto con los arakmbuts.

Algunos hombres arakmbuts hablaban español fluidamente, pero la mayoría de hombres y mujeres eran monolingües. Empezamos a aprender harakmbut a partir de listas de palabras publicadas y de algunas nociones gramáticas del Instituto Lingüístico de Verano. Me tomó un año para ser moderadamente eficiente en harakmbut, hasta el punto en el cual pude pasar todo el día hablando harakmbut. Tenía un vocabulario francamente limitado, pero era más o menos entendible.

Las comunidades arakmbuts tienen acentos bastante distintos, y fueron bastante tolerantes en aguzar sus oídos para entender mi harakmbut. También fueron extremadamente diestras para lanzar sus expresiones de manera que yo pudiese entenderlas. Sin embargo, si la gente tenía una conversación más rápida, incluso después de un año, yo sólo podía atrapar la esencia. Esto significó que yo sólo pudiese recoger lo que querían que yo conociese.

Los detalles de la cosmología y de la vida social se fueron formando inicialmente a partir de discusiones en español, que luego fueron más desarrollados por hablantes harakmbuts. De esta manera mucho de lo que escribo acá se ha perdido o distorsionado por la traducción. Los mitos son una ilustración de esto. Fueron grabados por un anciano que pasó varios días preparándose antes de contarlos. Luego de las sesiones yo trataba de transcribirlos y traducirlos, pero encontré que la tarea me superaba. Los relatos estaban llenos de retruécanos y de palabras extrañas. Finalmente, un joven acordó traducir los mitos y pasamos varios días traduciéndolos al español. Por esta razón los mitos que presentamos acá son un pálido reflejo del original en harakmbut.

La lengua es sólo un medio de comunicación y sería un error de reducir todo el contacto humano a su dominio. La cohabitación fue igualmente importante. Nos unió trabajar oro, cultivar las chacras y visitar cada casa en el caserío para charlar en el crepúsculo. Pero las crisis compartidas fueron las experiencias más importante al respecto. Estuvimos profundamente turbados por las muertes en la comunidad, y cuando mi madre murió en marzo de 1980 los arakmbuts me brindaron enorme comprensión y consuelo.

Nuestra relación con los arakmbuts se selló firmemente un día cuando un bote armado de buscadores de oro remontó el río. Los avistaron aproximándose a las tierras de San José. Los hombres de la comunidad estaban extremadamente tensos y armados con escopetas, arcos y flechas. Nos paramos sobre el acantilado oteando el río, y luego cruzamos hacia donde ellos habían desembarcado. Posiblemente los arakmbuts causaron mucho más azoramiento en sus oponentes que el que ellos mismos sintieron con sus escopetas y arcos preparados. Los colonos partieron sin un murmullo. Pero yo había visto y sentido algo que estaba más allá del lenguaje, y los arakmbuts lo sabían. Cuando el bote se fue río arriba y pasó el caserío experimenté lo que significaba la violación de tierras indígenas por colonos armados.

Estas anécdotas están destinadas a mostrar nuestra posición particular en la comunidad. No éramos arakmbuts, nuestro conocimiento de la lengua era pasable mas no fluida, pero nosotros les importábamos a ellos y ellos a nosotros. Hubo una empatía entre nosotros. Pero éramos foráneos, diferentes y nunca podríamos ser de ellos, ni lo queríamos. Es crucial comprender esto cuando se lea este libro.

La vida social y cultural de los Arakmbut es una diversidad compleja de perspectivas que no son ni completamente ordenadas ni totalmente anárquicas. La perspectiva que aquí aparece no es ni correcta ni incorrecta. Es una interpretación basada sobre encuentros que tuvieron lugar entre 1980 y 1981, durante algunas semanas en 1985, y en 1991 y 1992, un total de cerca de treinta meses. Sin embargo, mi perspectiva es aún periférica.

El desafío de escribir este libro es la imposibilidad de producir un texto que sea aceptable para todos los miembros de la comunidad; algunas personas concordarían con ciertos aspectos, otras con otros. Si tuviera que enfatizar las dificultades, tales como la brevedad del tiempo en la comunidad, los problemas de comprender detalles de la lengua y mi perspectiva periférica, este libro sería puesto en tela de juicio de ser mayormente un producto de mi vívida imaginación. Sin embargo, este argumento no toma en cuenta e incluso insulta a los Arakmbut quienes, como profesores, han dedicado muchas horas y mucha paciencia para tratar de enseñarme acerca de ellos y de explicar cómo ellos ven el mundo.

A la inversa, si tuviera que omitir la descripción de las condiciones epistemológicas de la producción de este trabajo, como muchas etnografías lo hacen, entonces se consideraría que lo que yo he escri-

to en este libro es la "verdad" impresa y constituye una versión oficial de la "sociedad y cultura harakmbut". Incluso si he malinterpretado seriamente a los Arakmbut, de alguna manera ellos no tendrán poder para responder. Además, si fuera a presentar este trabajo como un texto científicamente exacto, también se objetaría de que he tratado de encapsular a los Arakmbut dentro de un sistema impuesto desde fuera. Ésta sería una forma de colonización intelectual. Sin embargo, este argumento nuevamente rebaja a los Arakmbut, quienes sabiamente nos invitaron a su comunidad a fin de discutir y aprender acerca de sus formas de vida.

Estos dos argumentos y sus consecuencias constituyen una tensión en constante tira y afloje en la antropología. Nadie que ejerza la antropología puede escapar a cualquiera de estos argumentos a causa de la desigualdad final entre el antropólogo y las comunidades anfitrionas. Aunque la antropología no es necesariamente la "criada" del colonialismo, los dos normalmente viajan en la misma dirección.

El único camino para comenzar a superar esta tensión es a través de un proceso de descolonización que reconozca las limitaciones de la comprensión antropológica. Todos encontrarán su propia manera de hacer esto. Para mí ha significado combinar dos factores normalmente evadidos por los antropólogos. Uno es el respeto por el misterio inmerso en el universo arakmbut; el otro es comprender su vulnerabilidad política frente a las amenazas externas.

Uso aquí el término "misterio" en dos sentidos. El primero es autoreflexivo, en el cual "misterio" tiene el sentido de un relato de detectives (Crocker 1985; Campbell 1989). La experiencia de trabajo de campo está llena de indicios que conducen hacia muchas soluciones. Sin embargo, en este caso no hay una solución y probablemente no haya ninguna. Todo lo que tenemos son indicios que relacionamos uno con el otro; hay vacíos, inconsistencias y conclusiones efímeras que dejan a la mayoría de preguntas sin respuesta.

El segundo sentido de misterio tiene connotaciones religiosas o cosmológicas. Hay muchas cosas que no entendemos en el universo, y una de mis razones para visitar a los Arakmbut fue entrar en diálogo con ellos acerca de esas cuestiones. Aunque muchos aspectos de la vida son perfectamente conmensurables, comprendidos a través del lenguaje, la empatía y el entendimiento político, otros no lo son.

Los aspectos más fascinantes de la vida arakmbut son las realidades que no podemos comprender. El autocontrol de los arakmbuts

de los sueños, la realidad del mundo de los espíritus y la experiencia directa de comunicación con un animal parecen todos imposibles. Estoy convencido que en un contexto arakmbut estas cosas son posibles. He visto cosas extrañas que pueden ser justificadas pero esto no tiene sentido. Mi objetivo no es encapsular y destruir el misterio de la vida arakmbut sino respetarla.

Sin embargo, el respeto sólo puede tener lugar si somos capaces de dar un vistazo dentro del mundo del misterio. Si encontramos una grieta en la puerta que nos permite una experiencia directa de su cultura, podemos abrirnos paso a través de la opacidad de la nuestra. Sin embargo, reducir estas experiencias con la finalidad de explicaciones intelectuales es destruirlas y consumirlas. Esta imagen de consumición caníbal de sus vidas es una visión arakmbut de la colonización (ver el mito de Aiwe y los Papas en la Parte III).

No obstante, parado en el borde de mi propia cultura y en la de los arakmbuts atrapo ocasionalmente resplandores de su mundo. Para mí, encontrar y sentir esos momentos de entendimiento en un mundo más allá de los reinos de nuestra cultura reduccionista vuelve valiosa la empresa antropológica. Pero es difícil evitar la colonización de esas experiencias, porque sin un esquema, sea artificial o no, los Arakmbut aparecerán ininteligibles.

Por esta razón, sostengo que un esquema de organización, parcialmente mío y parcialmente arakmbut, puede ser justificado siempre y cuando actúe como un facilitador para el entendimiento y respeto mutuo, más que como una manera de deshumanizar a la gente. Esto significa que la mayor parte de la vida arakmbut será misterio tan profundo al final de este libro como al comienzo.

Además del respeto por el misterio, el segundo factor para descolonizar a la antropología en un contexto arakmbut es un entendimiento de las muchas diferentes maneras en las cuales los pueblos indígenas son amenazados con la pérdida de tierras, la erradicación de su cultura y, en ciertos casos, con el genocidio. A veces buscan apoyo, a veces sólo quieren que los foráneos se larguen. Los Arakmbut quieren apoyo cuando ejercen sus derechos sobre sus territorios, cultura y autoorganización. Esto constituye su derecho para determinar sus vidas por ellos mismos sin interferencias, ése es su derecho para autodeterminarse como pueblo.

La presencia de un foráneo que escribe una monografía acerca de los Arakmbut puede ser considerada como un desafío a su derecho de describir por sí mismos su vida social y cultural. Sin embargo,

considerando que el libro no les impide escribir sobre ellos mismos como lo consideren justo y que no pretende presentar una "visión del mundo arakmbut" definitiva, se puede evitar este problema. Por esta razón, mi trabajo está centrado en torno a nociones de relatividad, potencialidad y creatividad. Los mismos Arakmbut construyen la realidad; yo sólo hablo de posibilidades.

El respeto a los misterios inconmensurables de la experiencia arakmbut y por su derecho a la autodeterminación me parece que son los únicos caminos para transcender la tensión entre la subjetividad ficticia y la objetividad encapsulante, que ha hecho de la antropología una empresa colonial a los ojos de tantos pueblos indígenas del mundo.

¿Por qué escribir finalmente?

En la base de los argumentos que acabo de presentar tengo que debatir por qué finalmente he escrito este libro. Este libro es acerca de los Arakmbut, y el trabajo debería ser para ellos. En verdad, este libro fue escrito pensando en un lector arakmbut. Actualmente hay siete jóvenes de Madre de Dios en Perú estudiando en Lima, uno de los cuales, un arakmbut, es un estudiante de sociología. En su traducción española este libro será por consiguiente leído y criticado por ellos.

Cuando regresé a la comunidad en 1985 discutí con la gente de San José el asunto de publicar mi tesis. Hubo varias reacciones. Los jóvenes estaban ansiosos porque el libro fuese publicado. Querían que la información acerca de ellos fuese conocida a lo largo del mundo, ya que esto los colocaría en el mapa etnográfico. Esto les sería útil para proseguir su causa nacional e internacionalmente. A los viejos les divertía que las palabras que yo sabía fueran de interés para otros. Ellos tampoco tenían ninguna duda sobre el valor de la publicación, dado que el libro estaba escrito de manera sensible. Sin embargo, los líderes políticos plantearon varias interrogantes acerca del libro. Preguntaron si habría regalías y si, en caso que hubiera distorsiones de los hechos, ellos tendrían medios para corregirlas.

Nadie estará de acuerdo con todo lo que escribo, y por esta razón mi nombre tiene que ser puesto como autor. Aunque considero a los arakmbuts como amigos y colegas antes que como informantes, hacerlos responsables de mi propia visión del mundo sería engañoso.

Este libro es una hipótesis acerca de la vida arakmbut presentada por un foráneo. A veces la perspectiva de un foráneo puede ser distorsionada, pero a veces aporta ideas.

Un día los arakmbuts escribirán sus propias etnografías que harán que este trabajo palidezca por insignificancia. Sin embargo, si este libro no tiene más efecto que hacer que la gente se dé cuenta de la importancia y valor de la vida de los pueblos indígenas, entonces habrá logrado su objetivo.

Reconocimientos y cuestiones de propiedad intelectual

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

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

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

Incontables personas en Perú me ayudaron en mi trabajo. Thomas Moore, Lissie Wahl, Klaus Rummenhöller, Heinrich Helberg y Didier Lacaze, todos tienen gran conocimiento sobre los Harakmbut y me aportaron percepciones esenciales y los beneficios de sus trabajos, que son particularmente claros en la tercera parte de este libro. La Universidad Católica del Perú me proporcionó una afiliación en 1979-

1981 y nuevamente en 1985. Debería agradecer profundamente tanto a Juan Ossio como a Teófilo Altamirano por su aliento.

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

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

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

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

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

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

* * *

Durante mi primer periodo de trabajo de campo en 1980,
mi madre, Diana Gray, murió.
Este libro está dedicado a su memoria.

INTRODUCCIÓN

Los Harakmbut

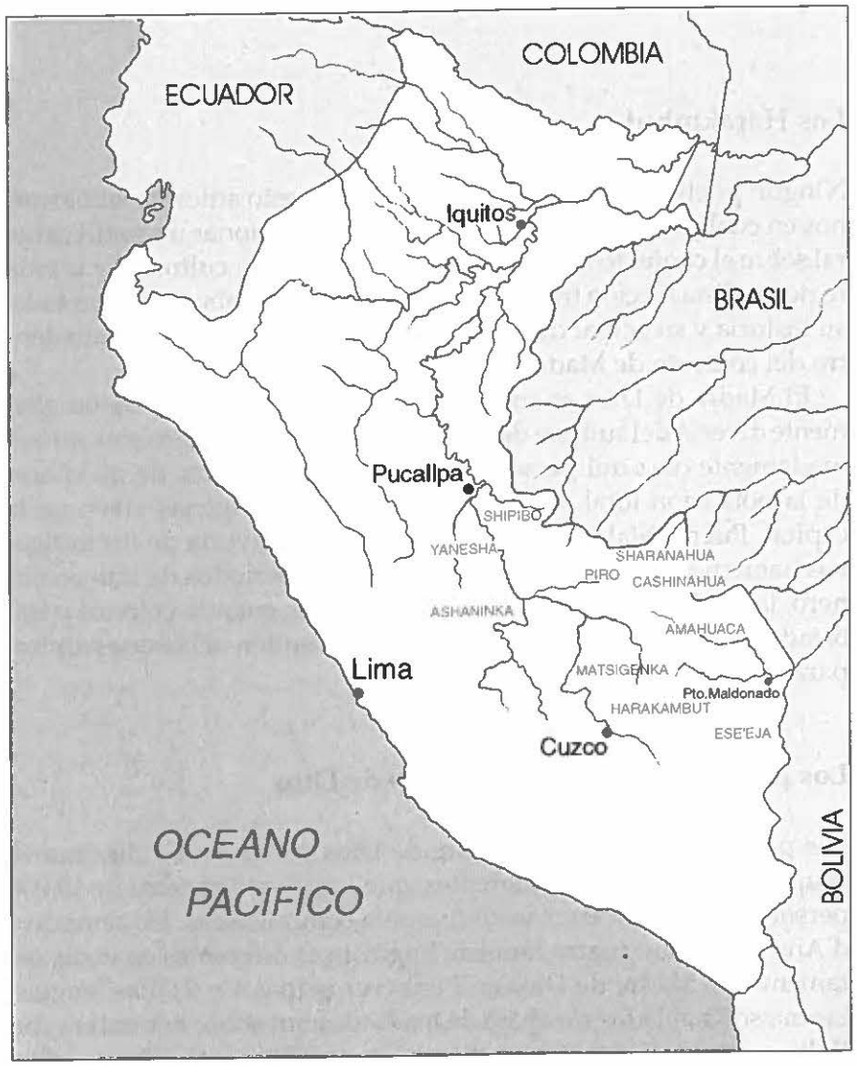
Ningún pueblo indígena está aislado, y por esto antes de embarcarnos en cualquier estudio es importante proporcionar un perfil general sobre el contexto social, histórico, geográfico y cultural de la vida regional. Esta sección trata sobre el pueblo Harakmbut como un todo, su historia y su actual demografía y patrones de asentamiento dentro del contexto de Madre de Dios.

El Madre de Dios es cultural y biológicamente una región altamente diversa del sudeste del Perú. Los indígenas del área son aproximadamente diez mil personas, que constituyen cerca de un cuarto de la población total. La mayoría de los no-indígenas viven en la capital, Puerto Maldonado, mientras que la mayoría de los indígenas habitan en las áreas rurales. Durante los periodos de trabajo minero, la población de Madre de Dios se dobla cuando colonos y trabajadores, predominante de la sierra, descienden al bosque tropical para buscar fortuna trabajando oro.

Los pueblos indígenas de Madre de Dios

Los pueblos indígenas de Madre de Dios pertenecen a diecinueve grupos etnolingüísticos diferentes, que comprenden cerca de 10.000 personas que viven en más de cuarenta comunidades. De acuerdo a d'Ans (1973) hay cuatro familias lingüísticas diferentes en el departamento de Madre de Dios en Perú (ver mapas 1 y 2). Las lenguas tacana son habladas río abajo de los Arakmbut sobre la frontera con Bolivia por los Ese'eja (en un tiempo conocidos como "Huarayo") y posiblemente los Iñapari. Río arriba hacia el norte y oeste hay gru-

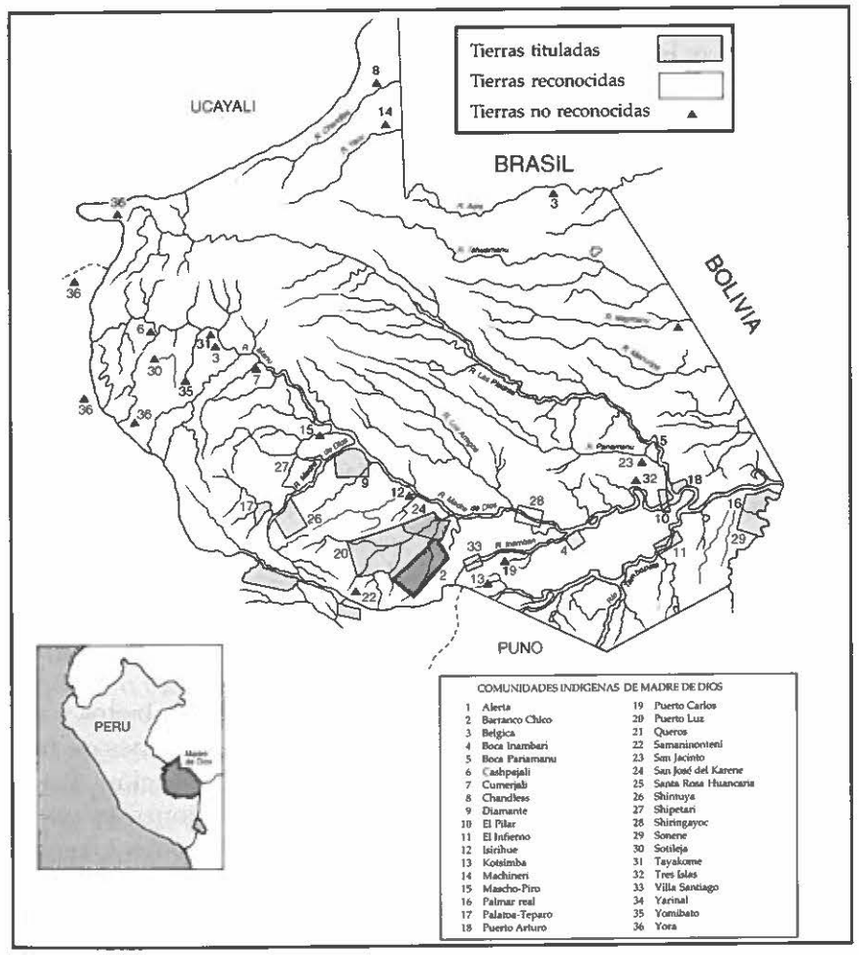
pos de machiguengas y piros que hablan arawak. Hacia el nordeste viven varios grupos panoan hablantes, tales como amahuacas y yaminaguas. Unos pocos shipibos, ashaninkas, santarrosinos y cocamas vinieron del Ucayali con los caucheros durante el auge del caucho.



Mapa 1. Grupos indígenas vecinos de los Harakmbut

Comunidades indígenas de Madre de Dios

La cuarta y central familia lingüística en Madre de Dios es la Harakmbut. La lengua hablada por los Arakmbut pertenece a esta familia. Patricia Lyon (1876) llama "haté" al harakmbut, y en su ponencia sólidamente sustentada demuestra su independencia de las otras lenguas del área.[1] Ella considera el haté como una lengua que consiste de varios dialectos, como el wachipaeri y amarakaeri.



Mapa 2. Comunidades indígenas de Madre de Dios

Ribeiro y Wise (1978) prefieren, junto con d'Ans, considerar el harakmbut como una familia lingüística. En Los Grupos Étnicos de la Amazonía Peruana (ibid: 203) dividen las lenguas harakmbuts (que ellos llaman "harakmbet") en dos ramas. La primera está integrada por las lenguas de los Amarakaeri (Arakmbut) y los Kisambaeri, mientras que la segunda incluye a las de los Wachipaeri, Arasaeri, Sapiteri y Toyeri. Esta clasificación lingüística coincide ampliamente con otros factores, como la residencia y las diferencias culturales.

Las lenguas harakmbuts

Todas las lenguas harakmbuts comparten el mismo sistema fonético. Tienen ciertas características identificables tales como el uso frecuente de paradas glotales, seminasales (mb, nd, d, gn) y la nasalización de los sonidos vocálicos (a, e y o). Cuando se habla harakmbut la fuerza recae sobre la penúltima sílaba de una palabra. Helberg (1984) ha producido un amplio trabajo estructural del harakmbut.

Dentro de la lengua arakmbut hay diferencias dialectales entre el wandakweri y el kipodneri. Son principalmente lexicales, pero aparte de esto los hablantes del primero (que viven en San José) hablan generalmente con menos énfasis sobre las consonantes y con un sonido más nasal que los hablantes del kipodneri, sus vecinos aguas arriba en Puerto Luz.

Uno de los aspectos interesantes de la gramática harakmbut son los "componentes semánticos de forma". Hart (1963: 1) define esto de la siguiente manera:

> El amarakaeri abunda con morfemas que clasifican objetos y acciones de acuerdo a la forma particular o combinaciones de formas inherentes en los artículos o acción bajo atención. Estos morfemas ocurren singularmente o en combinaciones en nombre, adjetivo y en construcciones verbales, y frecuentemente muestran concordancias entre la construcción en niveles gramáticos más altos. Muchos de los morfemas tienen un componente semántico de partes básicas del cuerpo; otros están más claramente atados a formas básicas o cualidades no representadas en el cuerpo, tales como líquido, polvo, racimo, canal o algo que punza.

Comúnmente estos morfemas se presentan en la descripción de objetos familiares, pero son extremadamente aptos para inventar nuevas palabras que se necesitan para acomodar temas culturales que han sido introducidos desde fuera.

Los verbos se forman a partir de raíces y son modificados por el uso de prefijos y sufijos. Hay prefijos de clases de verbos declarativos, dubitativos e imperativos, mientras que el sufijo está reservado para el tiempo (presente, pasado reciente, pasado distante, futuro y condicional), negaciones y posibilidad. Helberg (1989: 237) señala el uso extensivo de condicionales, probabilidad y posibilidad en harakmbut. Las construcciones pasivas están encerradas con el uso del pronombre.

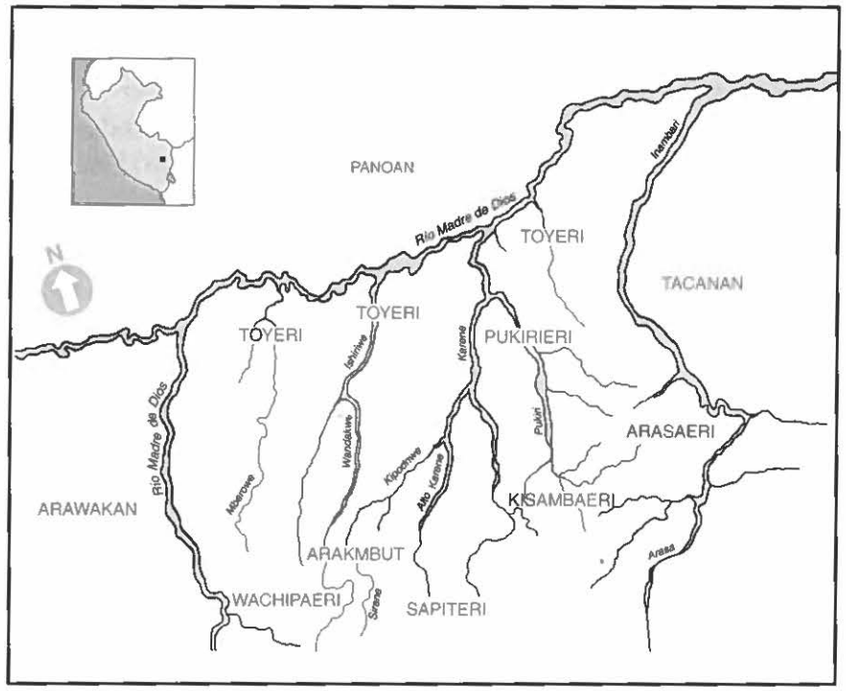
Aunque todos los adjetivos pueden ser reconocidos por el sufijo "-nda", los sustantivos parecen estar agrupados en dos clases. Algunos tienen el prefijo "wa-" antes de la raíz mientras que otros no. Hay cierta regularidad en las maneras como se usan esos tipos de sustantivos. Los que tienen el prefijo "wa-" son principalmente genéricos mientras que los que no parecen referirse directamente a entidades individuales y especies. La diferencia entre individual y especies es muy poco clara en las lenguas harakmbuts, en tanto que no hay distinción substancial entre singular y plural. Sin embargo, un prefijo verbal mae- se refiere a una colectividad.

Hay algunos otros rasgos distintivos de las lenguas harakmbuts. Se usan varios locativos espaciales y temporales mediante afijos, pero el contraste es frecuentemente débil. Otro factor importante es el uso del sufijo "-po" que tanto en los verbos narracionales como en los descripcionales significa la relación entre una razón o causa y sus conclusiones o efectos.[2]

Todos en San José conocían algunas palabras de español pero en general su conocimiento era rudimentario. Mientras que alrededor del 15 por ciento de los hombres hablaban fluidamente el español, todas las mujeres eran monolingües a excepción de tres. Esto hacía que la proporción de arakmbuts completamente bilingües fuese del 10 por ciento. Por otro lado, cerca del 50 por cierto de la población podía mantener una conversación en español. El español era hablado casi exclusivamente a los foráneos como una señal de educación, y a veces esto incluía hasta los arakmbuts de otras comunidades que estaban de visita.

Los pueblos harakmbuts

Todos aquellos pueblos que hablan una de las lenguas harakmbuts como su lengua nativa son "Harakmbut". Este término es apropiado como un nombre general porque es su palabra para "gente". Los Harakmbut están también divididos en varios grupos, la mayoría de los cuales tiene el sufijo "-eri" añadido a sus nombres que significa "gente de". Estos grupos están asentados en áreas específicas y cada uno habla una versión diferente de harakmbut. Reciben sus nombres de los grupos vecinos y reconocen su propia identidad por medio de ciertos rasgos culturales. Las divisiones de los Harakmbut son esencialmente de grupos regionales nombrados y pueden ser considerados como grupos "etnolingüísticos" (Uriarte 1976)[3]. (Ver mapa 3-i). Los arakmbuts en San José consideran que los otros grupos harakmbuts fueron formados por mujeres ancestrales que un día, cuando sus esposos fueron en una larga expedición de caza, cambiaron de sexo y se trasladaron río abajo para formar otros pueblos.

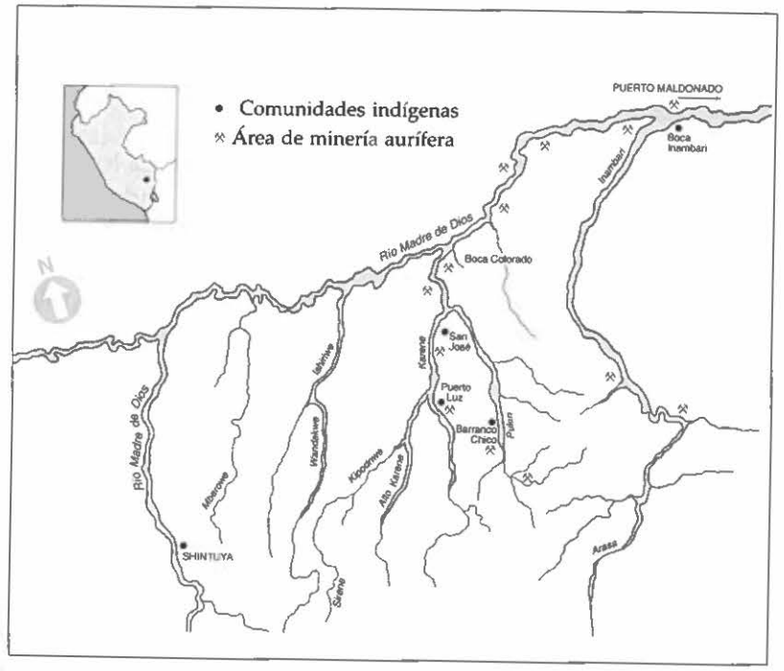


Mapa 3. Comunidades harakmbuts en Madre de Dios

1. Arakmbut (Amarakaeri)

Los Arakmbut, el más numeroso grupo Harakmbut, tuvo su primer encuentro con foráneos en los años 1940. Su hábitat fue las cabeceras de los ríos Karene e Ishiriwe, y su alejamiento del río principal Madre de Dios puede explicar su supervivencia. Los Arakmbut usan su terminología simétrica de relación en conjunción con su sistema de siete clanes patrilineales, y los conjuntos de casas son establecidos sobre una base cognática (ver capítulo cuatro). Éstos son importantes tanto para su relación con el mundo visible de gente y animales como para aquélla con el mundo invisible de los espíritus.

Desde que entraron en contacto con los misioneros dominicos, la mayoría de los arakmbuts han pasado un tiempo en el sistema misional católico, pero lo han dejado no hace mucho y han formado sus propias comunidades nativas, que son legalmente reconocidas por el Estado peruano. Los Arakmbut son alrededor de mil personas en total y están compuestos por los Wandakweri, que ahora viven en Shintuya (una estación misional), Boca Inambari, Barranco



Comunidades indígenas y áreas de minería

Chico y San José; los Kipodneri y los Kareneri que viven en Puerto Luz. Con excepción de Shintuya, todos las comunidades arakmbuts trabajan oro. (Ver Mapa 3-ii).

2. Wachipaeri

Los Wachipaeri viven en el Alto Madre de Dios en la misión de Shintuya y en las comunidades de Queros y Huacaria, que se extienden dentro del departamento del Cuzco. También hay algunos wachipaeris en la pequeña comunidad de Diamante aguas abajo de Shintuya. Son el segundo pueblo Harakmbut más grande que consta de alrededor de 500 personas, aunque su población fue diezmada por una epidemia de viruela en 1948, que coincidió con la construcción de la carretera hacia Cuzco (Lyon 1976: 225).

Ellos han tenido contacto durante siglos tanto con los Machiguenga (con quienes se casan) como con la gente de la sierra (Lyon 1984: 252-3). Los Wachipaeri tienen un sistema de clanes como el de los Arakmbut pero, en contraste, le dan más énfasis al mundo subterráneo, dividen sus tierras en cuatro partes (Califano 1982: 13) y beben chicha de yuca (masato). Las áreas donde los Wachipaeri viven no tienen oro y ellos emplean su tiempo para trabajar leña y criar ganado.

3. Arasaeri

Sólo unas cuantas familias de arasaeris sobrevivieron a los saqueos de los auges del caucho y del oro, y de la intensa actividad misional entre 1900 y 1940 (Rummenhöller 1984: 7). Viven en la comunidad de Villa Santiago en la carretera Maldonado-Cuzco. Un subgrupo, los Pukirieri, vive también cerca de la carretera al Cuzco en Kotsimba, donde se asentó después de trasladarse desde las cabeceras del río Pukiri. Anteriormente, los Arasaeri vivían en el río Marcapata, conocido como el Arasa, que es un afluente del Inambari. Los Arasaeri han tenido contacto cultural con los Wachipaeri (Aza 1927: 245) a lo largo de las cabeceras del Karene. No obstante, hay escasa información acerca de su organización sociocultural.

4. Sapiteri

Los sapiteris supervivientes, alrededor de treinta, viven ahora en grupos dispersos de mineros dedicados al oro en el río Pukiri y en las comunidades de San José y Boca Ishiriwe. La principal razón de su devastación poblacional han sido las epidemias de viruela y gripe que se produjeron después de su contacto con los misioneros dominicos y de que fueran trasladados hacia la misión de Kaichihue, en los años 1940. Desde allí ellos ayudaron a los sacerdotes a establecer contacto con los pueblos del Karene y Alto Madre de Dios.

Los Sapiteri fueron alguna vez enemigos de los Wachipaeri. Los Arasaeri los llaman "Sirineri", un nombre frecuente en los primeros encuentros con los Harakmbut. Antes del contacto con los misioneros, los Sapiteri vivieron alrededor de los Arakmbut en un área que se extendía desde las cabeceras del Karene hacia las del Alto Madre de Dios (Califano 1978a: 402). Originalmente los Sapiteri tuvieron un sistema de clanes, y los Arakmbut a veces dicen que su clan Saweron es "sapiteri". Califano, en su análisis que compara diferentes grupos harakmbuts, encuentra semejanzas en las características culturales de los Wachipaeri y Sapiteri (Califano 1982: 69, 136).

5. Kisambaeri/Amaiweri

Este pueblo, cuya población no es más de treinta personas, vivió alguna vez en el Wasorokwe, un afluente del Karene. Unos pocos sobrevivieron a las epidemias de viruela y gripe de los años 1950 y viven con los Sapiteri en el río Pukiri, en las comunidades de Shiringayoc y Boca Ishiriwe, ambas en el Madre de Dios. De acuerdo a Ribeiro y Wise (1978: 57), su lengua es posiblemente un dialecto del amarakaeri.

6. Toyeri

Toyeri (a veces escrito "Toyoeri" o, como en los viejos textos, "Tuyuneri") significa "aquellos que viven aguas abajo". En este sentido, "toyeri" no se refiere a ningún grupo en particular, sólo a aquéllos que viven corriente abajo desde donde uno está. Sin embargo, Toyeri se ha vuelto el término utilizado para referirse a aquellos pueblos harakmbuts que alguna vez vivieron en el río principal Eori (Madre de Dios), desde las regiones altas hasta abajo del Inambari. Los Arasaeri usan el nombre "Manukiari" para este pueblo.

Los Toyeri fueron alguna vez el grupo Harakmbut más numeroso, pero ahora son el más pequeño. La mayoría de ellos murieron durante el auge del caucho como consecuencia de enfermedades, asesinatos y esclavitud. Sólo un puñado de toyeris sobrevivió a la devastación del auge del caucho y vive en Shiringayoc, cerca de Lagarto, base de la marina en el río Madre de Dios, y en la misión de Shintuya.

Poco se ha escrito sobre la vida de los Toyeri. Los arakmbuts me dijeron que la mayoría de la información en el libro de Barriales y Torralba (1970) sobre los Harakmbut fue sobre los Toyeri. Sin embargo, los sapiteris dicen que la mayoría de esos datos etnográficos se refieren a ellos mismos.

Cada uno de estos pueblos harakmbuts está compuesto por racimos de grupos territoriales nombrados que comprenden una o varias casas comunales (malocas), de las cuales ésos toman sus nombres. Incontables nombres de malocas utilizados en el pasado ahora ya no son más aplicables debido a que se destruyó a la mayoría de esos pueblos. Entre los Arakmbut, sin embargo, los grupos originales de maloca son aún utilizados para definir las relaciones interpersonales.

Historia de los Harakmbut: del ritual inca a la misa católica

Varios arqueólogos y lingüistas consideran al área de Madre de Dios significativa en el desarrollo prehistórico de la lengua y de la cultura del Perú. Noble (1965) dice que las cabeceras del Ucayali fueron el territorio de una protolengua desde la cual surgieron las lenguas arawakan, tupian y chapacuran hace 3.500-5.000 años. Lathrap (1970) considera que un recorte de tierra empujó a los pueblos desde los ríos principales hacia las cabeceras y lugares de las fuentes entre el Ucayali y el Madre de Dios, como un posible refugio para algunos de los más antiguos grupos del bosque tropical en Perú. D'Ans (1973: 43) considera que los Harakmbut son el grupo más temprano de la región. Sin embargo, estos autores no ofrecen evidencias concretas que respalden sus teorías.

Los Incas llamaron "Amarumayu" (río serpiente) al Madre de Dios. En la fase temprana "histórica-legendaria" del periodo inca (Kauffmann-Doig 1980: 556), Inca Roca y su hijo Yahuar Huaca llegaron a las cabeceras del Madre de Dios y del Inambari (Bovo de Revello 1848: 8) y construyeron varios fuertes en el área (Göhring 1877). La fase "histórica" final del Estado Inca del "Tahuantinsuyu" conoció la primera de las expediciones de gran escala hacia el área a mediados del siglo XIV. Túpac Yupanqui, hijo de Pachacútec, constructor del imperio, guió una expedición en búsqueda de coca. Sarmiento de Gamboa dice que el ejército estaba dividido en tres partes que entraron, respectivamente, desde las cabeceras del Madre de

Dios, Inambari y Beni (Belaúnde 1911). Esto reconcilia los puntos de vista de Garcilaso, que dice que entraron desde el Madre de Dios, y de Cieza de León, que dice que lo hicieron desde el Beni.

Hay descripciones en Garcilaso (1945, Tom. I, Lib. IV, Cap. XVI), informadas por Bovo de Revello (op. cit.) y Álvarez (1958b), de una expedición del hijo mayor de Inca Roca hacia el Madre de Dios, que, según Mendoza Marsano (1974: 210), no sólo llegó al río Karene sino que entró en él hasta el Pukiri. El problema con esta descripción es que tiene tantas semejanzas con aquéllas de expediciones posteriores que podría tratarse de la misma. Sin embargo, Belaúnde (op. cit.), utilizando la evidencia del camino del Inca hacia el Alto Madre de Dios, Inambari y Beni, informa que las comunicaciones entre la sierra y las tierras bajas estuvieron tan bien desarrolladas en los tiempos del Inca que esos informes probablemente sean combinaciones de varios viajes al área. A la muerte de un Inca generalmente había viajes rituales para llevar la sangre de sacrificios hechos en el templo del Sol Coricancha, en Cuzco, hasta los límites del mundo conocido (Duviols 1976)[4]. Es posible que las expediciones al Madre de Dios fueran una parte de este procedimiento.

Los Incas aparecen en varios contextos en la cultura arakmbut y, en particular, juegan un rol significativo en la mitología. Se estima que Manco Inca haya vivido en una cueva del alto Ishiriwe, por lo cual se lo consideró responsable del origen de varios rasgos culturales, tales como el maíz, la chicha y las hachas.[5] Nordenskjöld (1905) informa el hallazgo de un hacha inca en territorio wachipaeri, y Mendoza Marsano (op. cit.) hace lo mismo en el Pukiri. Durante nuestra estadía en San José encontramos varias hachas de piedra y una de bronce que posiblemente puede ser incaica (Aikman 1982).

Las crónicas se refieren a los grupos que viven en territorio harakmbut como Opatari, que es el nombre utilizado por los primeros conquistadores del área colonial. Allí parece haber habido un gran asentamiento conocido como Opatari, que tomó su nombre de la gente de la región, pero la información no es clara para establecer si se trata de una comunidad indígena o de una avanzada inca utilizada por los conquistadores. En 1535 Pedro de Candía fue recompensado con un área en el Alto Madre de Dios por Hernando Pizarro. Subsiguientemente hubo varias expediciones aguas más hacia abajo hechas por Anzures (1539) y Álvarez Maldonado (1566-8), pero sólo se explotó la región limítrofe con la sierra para cultivar coca.

Hubo poco interés en el bajo Madre de Dios durante el siglo XVII, pero en los siguientes cien años se realizaron varias expediciones al territorio de los Harakmbut. En 1768 y 1769, Andino viajó al Alto Madre de Dios donde tomó contacto con un líder local llamado Mathaguari (wairi es la palabra harakmbut para "líder"). Estableció unas pocas fincas pero escuchó que gente llamada "Apiteris" intentaban atacar (Maúrtua 1906: Vol. 12, p. 166). Ésta es la primera referencia a un pueblo harakmbut (los Sapiteri).

Pocos años más tarde, en 1807, los padres Busquests y Rocamora (Maúrtua ibid) mencionan a los Guirinieris, que presumiblemente son los Sirineri. Ellos dicen que esos pueblos son miembros de la nación "Mashcos". Éste es un término usado por primera vez por Biedma en 1687 que escribía "Maschos" (ver Amich 1854: 104), probablemente en referencia a un grupo de piros en el río Mishagua al norte del Manu. A lo largo de todo el siglo XIX y hasta hace muy poco se usó para referirse a los Harakmbut en vez de Opatari.

El Alto Madre de Dios era aún un centro de plantaciones de coca en el siglo XIX, aunque el número de fincas estaba determinado por la demanda de la hoja (Bovo de Revello op. cit.). Raimondi (1979: Vol. I, 129) se refiere a trescientas fincas en el área durante los años 1840 (cf. Lyon nd citada en Wahl 1987). Los años centrales del siglo XIX proclamaron una plétora de expediciones científicas para explorar los recursos del área. Millar (1835), Espinar (1846) y Bovo de Revello (1848) viajaron hacia las tierras de los Wachipaeri de Q'osñipata. Bolognesa (1851) llegó al Inambari mientras Gibbon (1852) y Markham (1853) llegaron al Pilcopata en las cabeceras del Madre de Dios. En 1861 Grandidier y Saint-Criq entraron al área mientras que Faustino Maldonado siguió el curso del Madre de Dios hasta la actual Bolivia. Raimondi llegó al Inambari en 1864, y en 1868 Nistrom visitó los ríos Tono y Piñi Piñi. En 1873 la desafortunada expedición de Baltazar de la Torre le proporcionó información a Göhring, publicada en 1877, sobre los Wachipaeri, Sirineri y Tuyuneri. En verdad, esta expedición militar fue destruida por una coalición entre los Wachipaeri, Sapiteri y Toyeri, que dan un ejemplo histórico de una alianza intergrupal exitosa entre los Harakmbut.

Durante el auge del caucho los Harakmbut sufrieron mucho. Fitzcarrald entró al área desde el Manu y peleó contra los Toyeri, quienes no querían cooperar con él. Se considera que miles de harakmbuts murieron entre 1894 y 1904 (Reyna 1942: 85). En los años posteriores los Arasaeri fueron diezmados por las correrías esclavistas

desde Bolivia. Los que escaparon huyeron al interior del monte, donde guerrearon con aquellos grupos que ya se habían refugiado allí.

Los informes sobre expediciones durante la primera década del siglo XX incluyen una referencia de Olivera (1907: 421) a los "Maracairis". Él era parte de la Junta de Vías Fluviales, que fue encargada por el Gobierno peruano para buscar medios para explotar el área y asegurar la frontera con Bolivia. Los dominicos trabajan en el área desde 1902, primero con los Machiguenga y luego con los Ese'eja. Ellos se trasladaron gradualmente hacia el territorio de los Harakmbut, convirtiendo a los Toyeri y Arasaeri en la década de 1930, a los Sapiteri y Wachipaeri en la de 1940, y a los Arakmbut y Kisambaeri en la de 1950. Su política fue llevar harakmbuts dentro de una misión y enseñarles "conductas civilizadas", tales como la alfabetización y la labranza. La mayor estación misional fue Shintuya, que durante los años 1960 albergó a la mayoría de los arakmbuts y wachipaeris. Entre 1969 y 1973, varias oleadas de arakmbuts escaparon de la misión para establecer las comunidades nativas de Barranco Chico, San José del Karene y Boca Inambari. La gente de la otra comunidad del Karene, Puerto Alegre (convertida más tarde en Puerto Luz), fue contactada por el Instituto Lingüístico de Verano en 1957 y pasó sólo un tiempo muy corto en Shintuya.

Actualmente las comunidades arakmbuts están tituladas. Ellas trabajan principalmente el oro, aunque los arakmbuts que permanecen en Shintuya trabajan leña. Desde 1980, Puerto Luz ha tenido más contactos con los misioneros mediante largas visitas de un sacerdote dominico, además de los traductores de la Biblia del Instituto Lingüístico de Verano. Todas las comunidades tienen escuelas propias conducidas por profesores estatales o de la Iglesia.

Durante los últimos diez años los problemas que enfrentan los Harakmbut han aumentado considerablemente a causa de la avalancha del oro en Madre de Dios y de la amenaza para su supervivencia de parte de compañías nacionales e internacionales. Ellos han respondido defendiendo sus derechos mediante la organización indígena Federación Nativa del río Madre de Dios y sus Afluentes (FENAMAD).[6]

Ubicación, demografía y asentamiento

El río Karene está en la provincia de Manu, situada a doce grados latitud sur y cincuentidós grados longitud oeste de Greenwich. El territorio de los Harakmbut comprende aproximadamente treinta mil kilómetros cuadrados, actualmente pendientes de reconocimiento como reserva comunal. Incluyendo a los colonos, la densidad poblacional era aproximadamente de 0,2 hab/km² en 1980, aunque está creciendo bajo el influjo de la colonización desde la avalancha del oro, que ahora sobrepasa la cifra de un millar de mineros.

La temperatura promedio es de 25° C.; sin embargo, varía de 34° a 40° en la estación seca (de junio hasta octubre) y cae hasta los 8° durante el "friaje" ocasional, o temporada de frío, que llega al final de la estación de lluvias. Durante ésta (de noviembre hasta mayo), la lluvia puede ser suficiente para elevar seis metros el nivel del río. El promedio de humedad en todo Madre de Dios es de 77 por ciento.

San José del Karene está cerca de cuatrocientos metros por encima del nivel del mar, mirando hacia los altos Andes. Está ubicada en la cuenca del Madre de Dios, que forma parte de las cabeceras del Amazonas. El río Karene, en el cual queda el caserío, fluye en dirección noreste hacia el río principal, el Madre de Dios, paralelo a los ríos Alto Madre de Dios, Mberowe, Ishiriwe e Inambari. Los asentamientos están sobre depósitos aluviales, que son ácidos, de bajo contenido de materiales orgánicos y fosforosos, pero con un adecuado nivel de potasio. La fertilidad es baja en general, pero varía de acuerdo al área explotada. Geológicamente, el área contiene arisca blanca y roja y depósitos recientes de guijarros. Estos depósitos también incluyen fino polvo de oro, que puede encontrase en las playas o en el interior donde hay antiguos lechos de ríos o quebradas.

El rango de la flora y fauna del área es considerable. Se estima que las cercanías del Tambopata contienen una de las tasas más altas de biodiversidad en el mundo. Los Arakmbut cultivan yuca, plátano, papaya, camote, piñas, barbasco, pijuayo, bananas, achiote, un poco de arroz de altura y algo de tabaco y coca. La captura de animales incluye tapires, pecaríes, monos, armadillos, venado, caimanes, tortugas e incontables especies de aves y peces. La disponibilidad está determinada por la estación, la región y la demanda cultural.

Es difícil estimar el cambio demográfico. Von Hassel (1905) da la siguiente lista:

Mashco o Sirineri: 6.000-7.000
Huachipaeri: 500-800
Tuyuneri: 500
Arasaeri: 500-800

Su rango total es entre 7.500 y 9.100. Debemos recordar que estos datos no incluyen a los Arakmbut, que no habían sido encontrados en ese tiempo, y también que este estimado es posterior a la destrucción inicial de los Harakmbut por los caucheros al final del siglo XIX. Considerando por lo menos diez mil arakmbuts, sapiteris, kisambaeris y pukirieris del área del Karene, y también a aquellos toyeris que fueron asesinados en las batallas con Fitzcarrald en ese tiempo, no sería extravagante sugerir que los Harakmbut al final del siglo XIX pueden haber llegado por lo menos a treinta mil.[7]

Diez años después de los estimados de Von Hassel los números decrecieron. Tanto Delboy (1912) como Portillo (1914) mencionan un número de seis mil harakmbuts. A inicio de los años 1950 Guevara (1953) señala que los Mashcos llegaban sólo a dos mil. Hoy un estimado generoso de los Harakmbut estaría alrededor de los dos mil en total (aunque la población ha declinado y crecido nuevamente desde 1953). Esto sugeriría que en los últimos cien años la población de los Harakmbut se ha reducido en un 95 por ciento.

La primera causa de esta rápida destrucción fueron las actividades de los caucheros, quienes no sólo asesinaron, esclavizaron y esparcieron enfermedades, sino que forzaron el traslado de poblaciones desde el río principal hacia las cabeceras, lo cual condujo a amargas venganzas entre los diferentes pueblos harakmbuts. Epidemias de gripe y de viruela arrasaron a la mayoría de los Sapiteri, Wachipaeri y Kisambaeri. También hay relatos sobre exterminios masivos de los Arasaeris por colonos que vendieron alimentos envenenados a las comunidades.

Antes del contacto con la misión, los asentamientos Harakmbut contenían entre cincuenta y ciento cincuenta personas. Todas las comunidades hoy en día están alrededor de este tamaño. San José contiene entre 120 y 150 personas que viven en dos grupos, uno a algo más de doscientos metros aguas abajo del otro. El crecimiento anual de la población es de cerca del 10 por ciento (incluyendo a recién llegados de otras comunidades). La tasa de mortandad es cercana al 4 por ciento y la mortalidad infantil es de 25 por ciento. Poco a poco los Harakmbut están comenzando a aumentar en número y ahora

constituyen la mayoría de residentes permanentes en la provincia del Manu.

Otro factor demográfico importante en San José es la proporción de mujeres respecto a los hombres, y esto no ha cambiado desde 1981. De 128 personas en la comunidad, ochenticinco son hombres. De treinticinco hombres adultos, diecinueve están casados. Cinco de los dieciséis casados fueron incapaces de encontrar una segunda mujer después de perder a la primera. El resultado es un agudo desequilibrio de género (ver también Rummenhöller 1987 para comparar cifras). Hay un problema similar en Boca Inambari y Barranco Chico, pero no en Puerto Luz y Shintuya donde la proporción de mujeres y hombres es más igualitaria. De acuerdo con Holzmann (1951/6:xxxv:65), cuando los dominicos llegaron por primera vez al territorio harakmbut en los años 1940, los hombres sapiteris se quejaron de la falta de mujeres. No es fácil afirmar la razón de este fenómeno. No es clara la evidencia de infanticidio femenino, aunque es casi seguro que fue practicada en el pasado (Moore, comunicación personal). La práctica parece haber desaparecido complemente, sin embargo, incluso sin infanticidio femenino, hay todavía menos mujeres que hombres[8]. Parecería que no hay ninguna razón detrás de la escasez y probablemente es mejor considerarla como una de las contingencias de la historia demográfica de los Harakmbut.

San José hoy

Durante el periodo que estuvimos en San José, la avalancha del oro estuvo en su tope. En un momento, más de quinientos trabajadores realizaban actividades mineras ilegales para patrones dentro de los límites de la comunidad. Las matanzas en Boca Colorado, donde se había ubicado el Banco Minero, eran eventos regulares. Los arakmbuts fueron amenazados e incluso asesinados. Los buscadores de oro traían muchachos y niños desde los Andes y los forzaban a trabajar en los placeres.

Los arakmbut estaban convencidos que el reconocimiento de los títulos de sus territorios era fundamental para la supervivencia de la comunidad. Las tierras fueron demarcadas primero en 1979, pero el gobierno de Belaúnde congeló toda titulación. Los Arakmbut pelearon por sus derechos y, en 1986, los de San José del Karene recibieron reconocimiento oficial de sus títulos territoriales. Éste fue un logro

mayor no sólo para San José sino también para varias otras comunidades arakmbuts, y fue la culminación de más de diez años de lucha por los derechos a la tierra.

Desde 1985 la comunidad tiene su propia escuela conducida por misioneros laicos. La complicada interrelación entre la escuela y la comunidad es el foco de otro estudio (Aikman 1994). Entre 1980 y 1992 hubo varios cambios en la comunidad, todos los cuales se realizaron dentro del marco bosquejado en este libro. Los detalles acerca de cómo esos cambios se produjeron y las razones detrás de éstos son materia del segundo volumen de esta trilogía.

Han habido varios casos de arakmbuts que han llevado gente de la sierra a la comunidad para trabajar para ellos, y el trabajo del oro se ha expandido. Sin embargo, la crisis económica en el país y la caída de los precios del oro significan que los arakmbuts nunca se enriquecerán sobre la base del oro.

Notas

1 Estudios previos ubicaban al harakmbut con el grupo preandino de la familia arawak, con excepción del arasairi, que fue clasificado como pano (cf d'Ans 1973 refiriéndose a Rivet y Loukotka 1952, Mc Quown 1955 y Loukotka 1968).

2 Las notas de Tripp se refieren a la partícula causal "-po" mientras que Helberg (1984) considera que "ia" es el término correcto. La confusión se ve fácilmente en una palabra como "kachiapo", que significa "¿por qué?".

3 Uriate en el original. El apellido es Uriarte y así lo escribiremos en adelante. [N. del T.].

4 Duvoils en el original. El apellido es Duviols y así lo escribiremos en adelante. [N. del T.].

5 Son comunes las influencias andinas en las tierras bajas. Hay varias evidencias entre los Ashaninka (Weiss 1969) y los Shipibo (Morin 1973) en las que los Incas juegan un rol más importante que entre los Arakmbut.

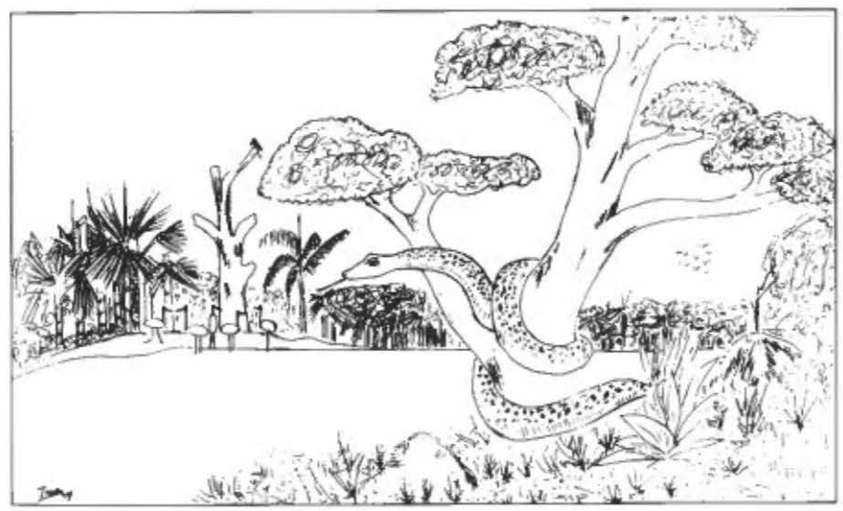
6 En este contexto ha sido particularmente importante el desarrollo de FENAMAD durante los últimos diez años, por haber reunido comunidades indígenas de todo Madre de Dios. FENAMAD está afiliada a la organización nacional AIDESEP, que a su vez, es parte de la organización internacional "Coordinadora Indígena de la Cuenca Amazónica" (COICA).

7 Denevan, en su artículo "The Aboriginal Populations of Amazonia", dice (1976: 221): "La tasa de disminución de la población de las tribus relativamente aisladas del bosque alto parece estar muy por debajo de aquélla de las tribus más vulnerables de los llanos inundables y de las sabanas". Esto encaja con el diezmado de los grupos harakmbuts, tales como los Toyeri, que vivían cerca de los ríos principales, y la supervivencia comparativa de los Arakmbut, quienes estaban más aislados. Si seguimos las cifras de Denevan sobre los Ashaninka, que es un pueblo expandido sobre un área parecida a la de los Harakmbut, encontramos un estimado de densidad poblacional durante el precontacto de entre 1,2 y 1,7 hab/km². Quizá esto sea bajo para los Harakmbut considerando cuántos toyeris se suponía que vivían en el río principal Madre de Dios, en las más pobladas llanuras inundables. Sin embargo, si tomados 1,5 hab/km² y lo multiplicamos por los 20.000 km² del territorio harakmbut del precontacto, alcanzamos la cifra de 30.000.

8 Sin embargo, en el original en inglés, dice lo contrario: "...more women than men". Consideramos que se trata de un error tipográfico y por eso lo hemos corregido. [N. del T.].

Nosotros vivimos basados en ficciones selectas. Nuestra visión de la realidad está condicionada por nuestra posición en el espacio y en el tiempo - no por nuestras personalidades como nos gusta pensar. De este modo, cada interpretación de la realidad está basada sobre una posición única. Dos pasos al este u oeste y cambia todo el cuadro.

De los escritos de Pursewarden, Balthazar, Laurence Durrell



Diseño: Tomás Arique
Entonces la planta de Wanamey comenzó a crecer. El árbol se levantó.

MITO Y RELATIVIDAD

Cuando ya teníamos un año en San José comencé a hablar con los arakmbuts acerca de qué era lo que debería escribir a mi regreso. Les pregunté cómo debería recontar las cosas que ellos me habían dicho. Varias veces durante nuestra estadía, la gente se había referido a la importancia de tres mitos: Wanamey, el Árbol de salvación; Marinke, el Héroe Cultural; y Aiwe, quien escapó de los Papa. Claramente estos tres relatos tenían un significado fundamental para los Arakmbut. Un día me detuve y charlé con un joven quien me dijo: "Wanamey, Marinke y Papa: cuando tú comprendas estos relatos nos comprenderás a nosotros".

Aquellas palabras se han quedado en mí desde entonces. Al inicial las tomé literalmente y analicé los relatos. Las interpretaciones analíticas de los mitos que anteceden a cada parte de este libro ilustran cómo los relatos se vinculan con las ideas y valores fundamentales de los Arakmbut. En 1985 traduje mi interpretación de Wanamey para un grupo de arakmbuts. La opinión general fue: "No está equivocado, pero no es como nosotros lo vemos". Probablemente ésta es una respuesta familiar de los pueblos indígenas al leer análisis antropológicos. Regresé a Europa y ponderé el hecho de que había entendido el mito en mis términos pero no en el de ellos. La salida más fácil habría sido tomar un modelo de distinción émico/ético o antropológico/nativo y resolver nuestras diferentes perspectivas de esa manera. Pero esto eliminaría el significado de los mitos para los Arakmbut.

El análisis de un mito, sea en términos de su estructura o de su imaginería, es en sí mismo una exégesis. Como foráneos necesitamos darle sentido a un mito desenmarañando elementos que para

los Arakmbut, tal como están, tienen perfecto sentido. Para mí, comprender los mitos arakmbuts implica descomponer los eventos del relato hacia un nivel "meta-mitológico", que proporcione un comentario textual después de que el mito haya sido contado. Por otro lado, para los Arakmbut el significado de un mito reposa en el momento en que éste es contado. El momento de la reproducción del esquema del mito y la producción de embellecimientos idiosincrásicos es suficiente exégesis para los arakmbut. El significado yace en el mito mismo.

Somos incapaces de iniciar la comprensión de las connotaciones de un mito porque no conocemos nada de la vida social y cultural de los Arakmbut desde dentro. Por consiguiente, primero necesitamos una exégesis, antes que podamos comprender el sentido del mito en sus propios términos. Intelectualizamos el mito, que es un procedimiento extraño para los Arakmbut. Ellos enfocan el mito de una manera distinta. El mito mismo es un reflejo de su experiencia y logra sentido porque encaja con su visión del mundo. Para ellos una comprensión plena de sentido del mito no radica en un análisis exegético sino en una respuesta tal como "¡ah!" o "¡ha!".

Las múltiples dimensiones de los mitos arakmbuts reflejan la declaración de Kirk (1974: 7) de que "no hay una definición de mito... [ellos] difieren enormemente en su morfología y función social". No todos los mitos arakmbuts son como los tres ejemplos presentados en este libro. Muchos son relatos cortos, reflexiones sobre eventos o detalladas explicaciones sobre el universo.

Los antropólogos han reflexionado sobre la mitología desde muchos ángulos diferentes, todos los cuales pueden ser aplicados para los Arakmbut. Los mitos de Malinowski como las cartas sociales, que proporcionan modelos de y modelos para la vida social y cultural, son claramente visibles en los tres mitos principales. Las estructuras míticas de Lévi-Strauss también emergen cuando tratamos sobre los mitos. Los contrastes y diferencias, aunque no puedan ser "opuestos" en un sentido estructuralista, ciertamente contribuyen a la forja de las filosofías indígenas de existencia, que comentan sobre nociones imponderables tales como vida, muerte, orden, caos y el propósito de la vida. Sin embargo, mi interés particular en este libro no ha sido adherirme a alguno de los enfoques sino ver cómo los mitos arakmbuts reflejan e influyen en la experiencia.

Los mitos son importantes para los Arakmbut porque reflejan una visión multidimensional de la vida. Los tres mitos presentados en

este libro resuenan a lo largo de la existencia social y cultural de los Arakmbut. Las imágenes son poderosas y los arakmbuts las tratan con considerable respeto. Los mitos arakmbuts son un comentario sobre la existencia compartida por el mismo pueblo, que distinguen claramente sus concepciones sobre la vida de aquéllas de otros. Consecuentemente son un elemento importante de la identidad arakmbut. La variedad de versiones establece distinciones que diferencian la experiencia colectiva de aquélla de los pueblos vecinos.

La experiencia es una relación entre el pueblo y sus mundos socioculturales, que puede tomar la forma de acciones, imágenes e interpretaciones. Nunca podemos encapsular esta experiencia como una realidad objetiva, sin embargo, ésta nunca puede ser tan absolutamente subjetiva que no pueda ser compartida o interpretada con otros. La experiencia es así relativa a la persona o personas que expresan su perspectiva sobre el mundo. Para los Arakmbut, el mito ubica esta experiencia en un contexto.

Así como la vida de los arakmbuts cambia con más trabajo de oro y relaciones con la sociedad nacional, la vinculación entre mito y experiencia también debe cambiar. La vida social y cultural de los Arakmbut se refleja en el relato del mito. La gente puede cambiar y manipular el orden existente haciendo embellecimientos, alteraciones o nuevas filosofías. Además los mitos también son influidos desde fuera. Esto puede provenir de actividades etnocidas de aquellos que quisieran devaluar las concepciones arakmbuts del mundo, de las invasiones físicas de los colonos sobre sus tierras o incluso de conversaciones filosóficas con foráneos, tales como antropólogos. Conforme cambian las experiencias de vida de los Arakmbut los mitos se transforman. En ciertos casos se pueden volver irrelevantes o aburridos y por tanto serán contados con menos frecuencia.

Los tres mitos arakmbuts son descritos frecuentemente por los hombres viejos como parte de un esquema triádico básico consistente de tres partes conocidas como palabras -wa'a (cf. Califano 1978b). Las tres partes son: wakuru wa'a, wanpo wa'a y aia wa'a - palabra inicial, palabra central y palabra total. Cada parte puede valorarse en sí misma como un relato o bien encajar dentro del esquema conjunto de la narrativa.

Sin embargo, los arakmbut pueden extraer episodios de los mitos y contarlos de pasada. Los episodios particulares son frecuentemente embellecidos y relacionados con otros aspectos de la actividad cultural arakmbut. Por ejemplo, hay canciones asociadas con el mito

de Wanamey y en algunas versiones de Marinke hay debates opcionales de rituales de iniciación. Además, las canciones y oraciones de curación pueden referirse ocasionalmente a estos mitos.

Los mitos arakmbuts pueden ser considerados no sólo como una narrativa lineal de un largo relato sino también como "ciclos" míticos que contienen un número de relatos diferentes interrelacionados. Aun cuando los mitos pueden ser divididos y expandidos hay un aspecto de la narración del mito no puede cambiarse: la secuencia de los eventos. Antes de contar el mito completo, un contador pasará hasta un día trazando su orden correcto. La efectividad de esta forma de preservar el "texto" mítico es muy evidente cuando comparamos la versión de Marinke (capítulo cinco) que escuché en San José con la versión recogida en Shintuya diez años antes por Mario Califano. Aparte de un episodio que fue eliminado porque se refiere a ritos de iniciación que ya no se practican más, las secuencias y contenidos de los eventos descritos son prácticamente iguales (Califano op. cit.).

Cada sección de un mito es así independiente, aunque también encaja dentro de una secuencia narrativa. Sin embargo, la secuencia también proporciona diferentes maneras de ver el mundo mediante el uso de la imaginería. Por tanto, el mito es al mismo tiempo una estructura narrativa y una manera multidimensional de enfocar cuestiones de preocupación común tales como el nacimiento, el crecimiento y la muerte. El efecto mutuo del mito y la experiencia ponen en paralelo el contrapunto entre estabilidad y cambio, creatividad y perpetuación, supervivencia y destrucción, eventos ideales y reales, que proporcionan una tensión dialéctica que penetra la vida de los Arakmbut.

Se ha informado de la relatividad de la perspectiva a todo lo largo del Amazonas. La transformación entre humanos, espíritus y animales implica con frecuencia mirar el mundo desde ángulos completamente diferentes (Weiss 1969, Crocker 1985). Esta relatividad no sólo se encuentra en el mundo invisible de los espíritus sino también a lo largo de la vida arakmbut. Dependiendo del lugar donde uno se ubique en la comunidad el mundo lucirá diferente. Esto no implica que en el mundo de los Arakmbut los procesos determinen todo y nada sea fijo. Esta perspectiva anárquica es muy extrema. El efecto reduciría toda forma de reproducción a la producción y limitaría el aspecto reflexivo de la historia a la acción. Ni el evento productivo ni la estructura reproductiva tiene un rol determinante en este mundo.

Al igual que con los mitos, hay perspectivas relativistas de fenómenos sociales y culturales dentro de la comunidad que demuestran la naturaleza abierta de la vida entre los Arakmbut. La gente no tiene identidad fija sino elementos múltiples que usa de acuerdo con el contexto. Cada persona cambia constantemente y varía su posición dentro de la formación social arakmbut y usa medios culturales para indicar quién y dónde está ella. Una persona es identificada simultáneamente en relación con otras por género, edad, residencia, términos de relación, clan o categoría cognática. La gente cambia la comunidad simplemente por ocupar un espacio en ella. La sociedad está moviéndose constantemente, tanto física como socialmente, lo que implica un proceso de definir y redefinir a la comunidad a medida que las perspectivas cambian.

La noción de relatividad de perspectiva es un punto de partida para zafarse de una oposición muy rígida entre estructura y procesos. La relatividad es una noción irreductible que no puede ser utilizada para explicar cualquier cosa; por consiguiente, espero evitar cualquier explicación reduccionista de los Arakmbut en términos de estructura, producción, lengua, acción individual o procesos sociales o culturales.

Hay una tendencia en los escritos antropológicos de pasar por alto el "intermedio excluido", reduciendo los fenómenos a una o dos opciones. Por ejemplo, la "sociedad" existe o bien no existe; la gente es o no "auténtica" o "aculturada"; el mundo es o no "estático" y "mitológico" o "dinámico" e "histórico". Mi enfoque en este libro es usar estos conceptos no como parte de un análisis basado en categorías mutuamente excluyentes sino como herramientas para producir metáforas (Ricoeur 1978: 7) a fin de iluminar una perspectiva de los Arakmbut que ha surgido a partir de un diálogo entre ellos y yo en la periferia de nuestros respectivos mundos.

Sin embargo, el status epistemológico de estas metáforas es vago. Éstas no aportan un análisis que pueda explicar a los Arakmbut ni dan una ojeada dentro de una "realidad" que no conocemos. Sin embargo, tampoco pueden ser completamente imaginarias o no tendrían sentido para los Arakmbut. La presentación aquí es metafórica en el sentido que es escéptica sobre el proporcionar cualquier "verdad" o "realidad" absoluta, mientras que por otro lado tampoco es completamente imaginaria.

Aparte de sus aspectos epistemológicos, los mitos arakmbuts nos llevan dentro de un dominio ontológico que cubre áreas de existen-

cia que se repiten a lo largo de este volumen. Los mitos tienen lugar en un paisaje que comparte las disposiciones geográficas del territorio arakmbut, aun cuando los eventos descritos sean claramente imposibles en el mundo visible de la vida cotidiana. Los relatos vinculan al oyente con el mundo invisible del espíritu, donde las expectativas de todos los días de tiempo y espacio están suspendidas, los animales y humanos cambian de formas y la fuerza de la vida es maleable. Los espíritus invisibles aportan vida al mundo visible, que necesita regeneración constante, y a través del recuento de mitos, los Arakmbut recrean las condiciones mediante las cuales su existencia adquiere significado y les aporta una comprensión básica del universo. A falta de ceremonias y de rituales públicos, los Arakmbut utilizan los mitos para recrear los misterios del mundo invisible para el entretenimiento y bienestar de su gente. El mito es un punto de partida apropiado para entrar en el mundo de los Arakmbut porque proporciona un pilar de espiritualidad que está disponible para todos. No es mi intención en este volumen revelar secretos (los arakmbuts no me los habrían mencionado de ninguna manera), sino orientar al lector en la cultura arakmbut con la esperanza de despertar respeto y admiración por esos aspectos de la vida social y cultural arakmbut, que son accesibles para aquellos que estamos en la periferia de su mundo.

Cada sección del libro comienza con el establecimiento de los antecedentes mitológicos de las actividades sociales y culturales entre los Arakmbut. Los capítulos subsiguientes no reflejan una noción de mito como una carta detallada de principios dogmáticos estructurales sino que más bien utilizan el mito como el inicio de la discusión de tópicos incluidos dentro del mito, tales como género, edad, residencia, afiliación clánica, terminología de relación, la persona, el ciclo de la vida, el mundo invisible y la historia; como un esquema en el sentido de conjuntos flexibles de parámetros que la gente usa en su vida cotidiana. La concatenación e individualización de cada persona con relación a estos criterios constituyen diferentes elementos de la persona y de la socialidad. El mundo arakmbut no es un flujo complejo sino racimos comprensibles de significados compartidos y experiencias que cambian de significado dependiendo de la posición de una persona.

La primera sección del libro toma el mito de Wanamey como punto de partida. Después de tratar el mito en sus propios términos, la sección se desplaza hacia las áreas dentro de la vida arakmbut que

están vinculadas a sus principales temas. Estos son los racimos de valores compartidos tales como los mencionados antes. De este modo, el mito no constituye un sistema cerrado sino que tiene reverberaciones que son sentidas a lo largo de toda la vida social y cultural de los Arakmbut. Como el mito termina en la fundación de la sociedad arakmbut y el origen de las ocupaciones básicas, éstas constituyen los temas materia de la primera parte.

Después de la comida de la noche la gente de San José coloca sus esteras de caña sobre el suelo. El viejo que va a contar el relato se sienta cerca de los hombres, mientras que las mujeres y los niños permanecen un poco más lejos. La luz de la luna y el sentimiento de expectativa crean una atmósfera conmovedora, temperada por las relajadas figuras repantigadas.

El narrador de relatos guía a los oyentes a través del mito. Ellos no escuchan en silencio sino que hacen observaciones y agregados, y se incorporan en las bromas y efectos de sonido. El relato sigue el patrón básico, pero depende del narrador variar el ritmo y el timbre. El embellecimiento ocasional contribuye al efecto general de un entretenimiento recreativo, lo que es apreciado sobre todo por su apelación estética y su reforzamiento moral. Él comienza.

MUERTE Y SALVACIÓN
El relato de Wanamey

Wakuru Wa'a. La "primera palabra" - sección.[1]

1. Se dice que una vez hubo una inundación de fuego. Llegaban llamas de fuegos. Hubo tremendas llamas. El fuego vino de río abajo (*toyudn*) hacia río arriba (*kutayon*).

Pero antes de que esto sucediera, cada vez que los arakmbuts ponían comida en sus bocas ésta sabía amargo. Toda la comida era amarga (*painda*).

En aquel tiempo, todos los animales vinieron adonde vivía la gente Arakmbut. Eran mansos y entraron donde estaba toda la gente. Entonces todos aquellos hombres llamados Wayeri o *Taka* -los que atacan gente- vinieron también con las noticias de que habían visto de pasada un fuego que se aproximaba. Una masa de fieras llamas ardientes estaba quemando todas las piedras, los árboles y la tierra. Todo estaba ardiendo. La gente belicosa de aguas abajo apareció pacífica ante los arakmbuts de aguas arriba. En el momento en que el fuego llegó para quemar todo, todas las familias y todos los arakmbuts recibieron a esos Taka, que eran gente realmente mala, con afecto.

Entonces, cuando el fuego llegó a las cercanías, todos los animales grandes sabían amargo. También el agua se volvió amarga. Entonces llegó la lluvia. No llovía como ahora, sino que cayó un tipo de sangre. Todo el tiempo, aguas abajo como un horizonte, podían ver el humo. El humo se levantaba.

2. Cuando apareció a lo lejos vino una especie de papagayo (*ndariyoke-wakewa*). Este pájaro apareció trayendo en su pico un pedazo de manzana, de color rojo claro. Ésta era la fruta de Wanamey. La gente no sabía por qué había venido este pájaro. Pasó sobre la

comunidad. Cuando veía una muchacha joven (*muneyo*) descendía y la tocaba con sus alas. Pero la fruta no caía.

La gente pensó que esta especie de pájaro debía traer algún medio para salvarlos. A la gente le pareció que el pájaro quería dejar la fruta de su pico con una muchacha. "¿Qué podemos hacer?", preguntaba la gente. El hombre viejo dijo que debían acostar a una muchacha boca arriba y con sus piernas abiertas. Entonces trataron de hacer esto con una muchacha, pero ella ya había tenido relaciones con su esposo. Por esta razón el fruto no cayó. De este modo, el pájaro quiso arrojar la fruta por segunda vez. Pero no la echó porque la muchacha había tenido relaciones sexuales. Por eso el pedazo de manzana no cayó del pájaro que lo había traído.

Después que vinieron varias muchachas y se acostaron, vino una del clan Singperi y se tendió. El pájaro descendió. La fruta cayó. En el mismo lugar donde cayó, golpeó a la muchacha en la vagina. Entonces la planta de Wanamey comenzó a crecer. El árbol brotó. Wanamey surgió con la muchacha al mismo tiempo que el fuego quemante se estaba aproximando. La gente llamó al árbol Wanamey. El nombre significa "el árbol que salvó a nuestra gente; el árbol de salvación".

Wanopo wa'a. La "palabra central" - sección media.

3. Los Arakmbut le dijeron al árbol: "¿Puedes descender por ti mismo hasta nuestra altura?", y el árbol bajó. Ellos le dijeron a cada uno de los otros: "Como va a crecer alto hacia el cielo, tenemos nuevamente que subir a este árbol". Cuando estuvo cerca, muchas personas subieron pero algunas se quedaron y tuvieron que saltar. Los hombres pudieron saltar pero las mujeres no.

Entonces hubo una muchacha y su hermano. La muchacha no pudo saltar. El árbol no llegó al suelo. El hermano estaba arriba en el árbol. El hermano dijo: "Estoy lleno de pesar por mi hermana. Ella debe subir primero". La tomó de un brazo y tiró y la salvó. Pero quiso salvar a otra para tener relaciones sexuales con ella. Cuando estaba justamente encima de las llamas se inclinó y extendió sus manos hacia ella. Pero la muchacha se quemó. Sólo salvó sus brazos. Por esta razón tuvo relaciones sexuales con su hermana, que es la razón por la cual morimos.

Luego, cuando llegó el fuego justo alrededor de Wanamey, el árbol se elevó más, más alto. De tiempo en tiempo crecía más alto, más alto. De esta manera creció, siempre crecía, crecía hasta que alcanzó una altura a la cual el humo difícilmente podía llegar.

4. Y Wanamey proveía todas las cosas que la gente necesitaba. Por ejemplo, a causa del humo, cuando la gente no podía respirar, lloraba lágrimas. En las ramas crecía algo para ayudar a la gente. Esto, un mineral, era como un tipo de placa que se ponía en la nariz para respirar.

Todos en Wanamey lo usaron. La gente comió todo tipo de provisiones. En Wanamey, cuando alguien tenía hambre decía: "Tengo hambre" y el árbol le daba cosas como plátanos, yuca, caña de azúcar y también agua. Allí tenían de todo. Todas las cosas. Cuando la gente estaba cansada le pedía a Wanamey una cama. Le mostró un lugar a la gente y ésta hizo una cama en las ramas.

Todos los animales subieron a este árbol. Milagrosamente todo tipo de serpientes, jaguares, pecaríes y tapires, todas las especies de animales estaban en el árbol. Había una persona que pensó que una serpiente la había mordido. Tomó a la serpiente y la arrojó fuera del árbol dentro del fuego. Entonces Wanamey arrojó al hombre desde las ramas pero cogió a la serpiente y la salvó. La gente comprendió y no volvió a hacer esto. "Para ustedes gente, ningún animal es peligroso. Los animales no hacen nada. La serpiente no muerde".

5. Después vieron que el fuego no llegaba hasta el tronco de Wanamey. Había una anaconda a unos pocos pasos del árbol rodeando el tronco. Entre la serpiente y el árbol había un pozo que contenía agua, que estaba protegido del fuego. En el pozo nadaban *boquichicos* (un pez parecido a la carpa). La serpiente cubrió toda el área alrededor del tronco y el fuego sólo alcanzó hasta el círculo.

Dicen que al momento de llegar el fuego vino la oscuridad. Todo estaba oscuro. Dicen que fue noche durante tres meses. Fue el *e"sikon* (súbita caída de la noche). Hubo tres meses de oscuridad. No podían ver nada.

Después de tres meses escucharon un grillo. Escucharon a un pájaro cantando "nes nes -el día está llegando". La gente comenzó a ver a un pájaro en las ramas cantando "shuchi shuchi". La gente pensó: "Algo está pasando después de tres meses sin un día. El pájaro nos está aconsejando como uno lo hizo antes". Era correcto. Era correcto. El día en verdad estaba comenzando a llegar. Venía, un poquito.

Las hojas de Wanamey, transparentes a la luz, aparecieron más claramente. Cuando empezó a amanecer, el día siguió y fue posible ver todo. Las hojas de Wanamey eran de diferentes colores: negro, amarillo y rojo. Se hizo evidente que todas las hojas eran pájaros. Las hojas negras eran orioles negros, paujiles [Cracidae] y pavas, una con cresta blanca y la otra la especie del bosque. Las hojas verdes fueron los papagayos de cabeza grande y los papagayos azules y amarillos. Las hojas rojas fueron los papagayos rojos y azules. Entonces pudieron ver a todos los animales debajo de ellos en el árbol.

Cuando la luz aumentó, todos los papagayos comenzaron a cantar y a chillar. Cuando la luz aumentó, todos los animales comenzaron a gritar. Pudieron ver a los pecaríes en lo alto de las raíces gritando. Las raíces de Wanamey crecieron de los costados del tronco sobre el suelo.

6. Ya era día. La gente le pidió al árbol que bajara y así lo hizo. Descendió. La gente dijo: "Vamos a arrojar hacia abajo un palo (*waepa*)". Arrojaron uno hacia abajo y desapareció en el lodo. No se quedó en el suelo y la gente dijo que la tierra aún no estaba bastante dura. Arrojaron otro palo, y esta vez una pequeña parte de éste apareció encima del lodo. Y la gente dijo: "Poco a poco se está endureciendo". Arrojaron un tercer palo y quedó medio visible sobre el lodo. Y la gente dijo: "Se está haciendo más duro". Estaban agradecidos.

Esperaron un rato y arrojaron otro palo, y estaba firme. Quedó encima de la tierra. El suelo estaba duro. Pero sólo estaba duro alrededor del árbol. No todo el suelo estaba duro. La gente dijo al árbol que bajase más y así lo hizo. Toda la gente bajó de Wanamey pensando que la tierra estaba firme. Pero no estaba firme, y algunos se hundieron en el lodo. Entonces casi todos se hundieron en el lodo y fueron destruidos.

Quedaron dos. Un hermano y una hermana quedaron. Hubo sólo dos de ellos. Tuvieron que tener relaciones sexuales. Sus relaciones sexuales fueron el origen de toda muerte. Si toda la gente que había subido al árbol se hubiese quedado nosotros no moriríamos ahora. En un momento el árbol de Wanamey desapareció bajo el suelo. El árbol fue directo abajo de la tierra, un largo viaje abajo. El hermano y la hermana quedaron con su familia encima del suelo.

Dicen que al final del mundo Wanamey emergerá nuevamente para salvar a los Harakmbut.

Aiya wa'a. La "palabra total" - la sección final.

7. Entonces la pareja y su familia tuvieron hambre, y llegó el pájaro carpintero (*Mbegnko*). Le dijeron: "¿Sabes dónde hay fuego?" El pájaro contestó que había fuego en la casa de Toto (un espíritu dañino) y que iba a robar el fuego.

El pájaro carpintero fue a la casa de Toto y entró. Le dijo a Toto: "Todo el mundo se ha quemado". Cuando Toto estaba distraído, el pájaro carpintero agarró el *paipi* (palo para hacer fuego) en su pico y salió con éste aún ardiendo en el momento en que corrió. Regresó llevando el fuego adonde estaban esperando el hermano y la hermana. El pájaro carpintero lo puso primero en un árbol alto, luego se posó sobre un árbol más bajo de achiote (*mantaro*) [*Bixa orellana*] que desde entonces tiene cápsulas rojas a causa de las llamas. Desde allí arrojó el fuego sobre el hombro del hombre. El hombre lo esparció sobre el suelo y hubo fuego.

Toto maldijo al pájaro carpintero. Desde entonces los pájaros carpinteros no han volado como los otros pájaros sino que siempre vuelan con las alas cruzadas. Cuando el pájaro carpintero escapó de la casa de Toto el espíritu se posesionó en él, a lo cual se debe que los pájaros carpinteros siempre tengan una marca blanca sobre sus cuerpos. Todo esto es a causa de la maldición de Toto. El pájaro carpintero entregó el fuego al hombre. La gente hizo fuego.

8. Y ellos quisieron agua. El agua que había estado al pie de Wanamey había desaparecido con el árbol. Antes, cuando el árbol estaba descendiendo, hubo una hormiga isula en las ramas que saltó dentro del lodo. Cuando clavó su aguijón hizo surcos en el suelo, que tomaron la forma de lechos de río y canales. Ahora el hombre que había sobrevivido a los descendientes de Wanamey dijo: "¿Quién pondrá agua allí?"

Llegó una libélula y dijo: "Alrededor de aquí, donde puse mi cola, hay agua". Orinó en el suelo y en los lugares donde puso su cola apareció agua y surgieron ríos. Todos los ríos aparecieron: Ishiriwe, Karene, Inambari, Tambopata y Madre de Dios. Hubo también otros incontables ríos, lagos y quebradas.

9. Dicen que hubo un árbol como el pijuayo llamado *singpa*. Bajo este árbol apareció un huevo. El huevo se convirtió en un pequeño

niño. El pájaro carpintero regresó nuevamente y dijo: "Le daré nombre a él y a su gente. Los llamaré Singperi". De este modo él dio el nombre.

Dicen que hubo otra palmera llamada *yaro*. Bajo esta palmera también apareció un huevo. El huevo se convirtió en un niño y el pájaro carpintero lo llamó a él y a su pueblo Yaromba.

Luego apareció un tipo grande de oriol llamado *mbedntoktok*. Llevaba un huevo que produjo un individuo. A él y a su pueblo el pájaro carpintero los llamó Masenawa.

La hoja de Wanamey que se había convertido en la pava de cresta blanca (*owing*) llegó ahora y fue convertida en un individuo. A él y a su pueblo el pájaro carpintero los llamó Idnsikambo.

Luego hubo un enjambre de avispas (*wawa*) que se volvió un individuo. El pájaro carpintero lo llamó a él y a su pueblo Wandigpana.

Luego apareció una enredadera colgando (*embi*). Se volvió un individuo y el pájaro carpintero lo llamó a él y a su pueblo Embieri.

Finalmente un niño fue adonde Wanamey y desapareció bajo el suelo y reapareció con un pecarí sajino (*mokas*). El pájaro capintero lo llamó a él y a su gente Saweron.

10. Por ese tiempo había mucha gente porque la familia del hermano y la hermana había crecido. Por esta razón el pájaro carpintero los dividió en diferentes grupos. Singperi, Yaromba, Masenawa, Idnsikambo, Wandigpana, Embieri y Saweron fueron sus nombres. Después de darles nombres a cada uno de éstos, el pájaro carpintero les dijo con quién podrían casarse.

Después, la gente fue río abajo y cada uno encontró un lugar donde quería vivir. En esos lugares los grupos se quedaron en las orillas de los ríos.

11. El pájaro carpintero regresó por última vez. La tierra era plana y uniforme. A causa de esto el pájaro formó montañas, colinas, y tierra alta y baja. Con las colinas y montañas todo quedó completo. La gente dijo: "Vamos a hacer hachas y flechas para hacer chacras y cazar".

En este punto termina el relato de Wanamey.

Contado por Ireyo en San José, 1980

El mito de Wanamey se centra alrededor de la noción de *o"chimuyate*, que significa "nació". Las tres secciones corresponden a diferentes

aspectos de la creación. En el mito, la creación es la síntesis o resolución de extremos por medio de un intermediario o mediador. Las primeras dos secciones de Wanamey consisten en una representación de esos extremos mientras que la tercera cuenta las actividades del mediador.

El mito comparte varias imágenes con algunos de los mitos de origen del judeo-cristianismo. Las referencias familiares a "manzanas", "árboles de vida", "salvación" e "inundación" muestran la influencia de los misioneros. Sin embargo, esas expresiones no hacen diferencia en el significado básico del mito harakmbut, que difícilmente podría ser más diferente de sus contrapartes cristianas. Cuando tales imágenes aparecen son más como comparaciones o semejanzas que como partes integrales del mismo mito.

El contenido de Wanamey es un relato de los orígenes de la sociedad y cultura arakmbut como un prototipo de creación y como un "precepto". Esta información está expresada a través de un conjunto de relaciones que reproducen un esquema para muchos aspectos del pensamiento y acción social de los Arakmbut.

Una diferencia fundamental en el mito de Wanamey es entre caos (*menpa nopwewe* – desorden / algo increíble) y orden (*ndaka e'mae* - todo está bien). La narrativa pasa de la representación de uno a la creación del otro. Comienza en un mundo al revés en el cual los eventos del relato son inversiones de lo que es normal para los Arakmbut. Diferencias que están bien definidas en los eventos de la vida cotidiana se vuelven borrosas y en algunos casos dejan de existir.

En el primer episodio sucede una inundación; pero en este caso es una inundación de fuego. Como la inundación de un río, el fuego es destructivo, pero a diferencia del agua ése va de río abajo hacia arriba. Usualmente una inundación pertenece al río mientras que un fuego pertenece a la tierra. En el tiempo del caos la distinción entre río y tierra desaparece.

Cuando el fuego se aproxima, todos los animales del bosque llegan a la casa. Esto es una inversión del estado normal de las cosas cuando los animales del bosque se mantienen alejados de la casa y de ninguna manera son mansos. En el mito, los Taka (llamados enemigos en el relato pero que comúnmente son todos los no-arakmbuts) llegan a las casas comunales y son recibidos con amistad. Ésta es una versión desordenada del rol mitológico usual de los Taka, que los retrata como guerreros que atacan las casas, matan hombres y raptan mujeres (ver capítulo diez).

Además, el relato dice que llovió sangre. Normalmente la sangre está dentro del cuerpo pero en este caso aparece afuera. El fuego destruye todo indiscriminadamente. Las llamas queman guijarros, tierra y otras cosas que no pueden ser dañadas por una conflagración ordinaria.

Estos ejemplos de caos en el primer episodio de Wanamey muestran un trastorno de las categorías normales de organización en el mundo de los Arakmbut. Además de estas inversiones hay varios eventos en la narración de la inundación de fuego que están en contraste directo con aquéllos del tiempo transcurrido en el árbol Wanamey más adelante en el relato. Estas diferencias son intrínsecas al mito mismo.

La primera sección cuenta sobre la inundación ardiente. Es un contraste con la "larga noche/repentina noche" que transcurre en el árbol más tarde en el relato. Esta distinción está más claramente expresada en la descripción de la inundación disponible para la gente en esos tiempos.

Los Arakmbut definen la comida de acuerdo al sabor. Hay cuatro sabores:

1. *painda* significa amargo y describe la sal, tabaco, ayahuasca y también al limón, ajo y ají;
2. *hotnda* significa rico o sabroso y describe carne cocinada;
3. *haiya* significa sin sabor o soso, y describe comidas tales como yuca y plátanos y también al agua;
4. *setnda* significa dulce o podrido y describe dulces, caña de azúcar, papayas y otras frutas.

Durante la inundación, tanto la comida (especialmente los animales más grandes) y el agua sabían amargo a causa de la proximidad del fuego y del humo. Al cocinar, los Arakmbut ahuman la carne o la hierven. Cuando es ahumada, la carne se coloca en un pequeño marco encima de un fuego sobre el humo. La carne sabe amarga después de ahumarla a menos que sea hervida. El amargor de la comida y la carne en la primera parte de Wanamey está relacionado a un exceso de ahumado por el fuego.

Cuando la gente está hambrienta en el árbol, recibe yuca, caña de azúcar y agua. Estos son sabores suaves o dulces. Su culinaria no siempre implica la proximidad del humo y del fuego, ya que ellos son hervidos o, en el caso de la fruta, consumida sin preparación. Una comida principal era la *sipikutapa*, que era una planta que se

comía sin preparación. Los alimentos disponibles para la gente en Wanamey reflejan la ausencia de fuego durante la larga noche. La oscuridad y el estanque de agua encerrada por la anaconda en las raíces del árbol dan más énfasis a la falta de fuego. Además, Wanamey proporciona un "mineral" para evitar que el humo llegue demasiado cerca. Algunos arakmbuts describen esto como una mampara que estaba alrededor de todo el árbol.

Es posible considerar a Wanamey, el árbol, como algo que está siendo hervido. El fuego está limitado por un objeto circular (en este caso la anaconda), dentro del cual hay agua. Wanamey se queda en esta agua de la misma manera que la comida se coloca en una olla con agua para cocinarla. De este modo, en la primera sección de Wanamey, el fuego es puesto en contacto directo con el alimento, como en el ahumado, mientras en la segunda sección el fuego es separado del alimento como cuando algo hierve. En el primer caso, el exceso de fuego conduce a sobrecocinar cuando la comida sabe amarga, y en el último, la falta de fuego lleva a lo contrario y la comida sale suave, dulce o con sabor a podrido.[2] Hay más evidencia para demostrar que el tiempo pasado en Wanamey es un periodo en el que el alimento está subcocido. Algunos arakmbuts dicen que en el árbol la gente tenía que calentar la comida bajo sus axilas ya que no podían cocinarla. Esto frenó que se volviera amarga. Paralelamente a la diferencia entre ahumado y hervido, sobre y subcocido y sabores amargo y dulce está la división entre "seco" y "mojado", que es de gran importancia en la cultura arakmbut y que aparecerá frecuentemente en este trabajo.

Cocinar, comer y los tipos de comida son metáforas importantes en el mito porque cada uno es un rasgo semántico crucial de la expresión cultural de los Arakmbut. Estas imágenes también se refieren a la relación de conjunción en la primera sección del mito y de disyunción en la segunda, que son resueltas en la complementariedad y mediación de la sección final, principalmente en la relación de los orígenes del fuego y del agua. Lo que podemos decir es que la cocina del árbol es la cocina de la humanidad, que nos lleva a la segunda imagen importante en el mito.

La relación entre los sexos y sus varias transformaciones corresponde a las analogías de cocina en Wanamey. La actividad sexual aparece varias veces y está íntimamente vinculada con el destino de los Arakmbut. En el segundo episodio el papagayo aparece desde lejos con el fruto del cual crecerá Wanamey. La descripción de la fe-

cundación de la muchacha singperi es claramente sexual. El papagayo, que toma el papel del varón, viene de fuera hacia dentro de la comunidad. Ésta es una inversión de las prácticas sexuales usuales donde, si alguna de las partes viene de afuera, ésta es la mujer. En este relato de relaciones sexuales hay cuestiones de exceso y la conjunción de categorías normalmente desiguales, que consideramos al inicio de la descripción de la inundación de fuego. El pájaro no es transformado en un humano con el propósito de tener relaciones sexuales, como ocurre en otras historias, sino que permanece en su estado original. De esta manera la relación es mucho más que una alianza intercomunal usual porque es una alianza con un no humano.

Aunque un arakmbut varón normalmente preña a una mujer desde arriba, el pájaro en verdad baja a la tierra desde el cielo uniendo dos categorías usualmente distintas. Ya hemos visto que la tierra y el río no podían ser distinguidos en el primer episodio; ahora el cielo tampoco es verdaderamente un dominio separado del mundo de abajo. Los Arakmbut parecen adherir el adagio de Tylor "cásate afuera o muere afuera" porque es a través de este ejemplo especial de casarse afuera que el árbol de Wanamey emerge, lo cual salva a los arakmbut y les proporciona vida.

Sin embargo, las relaciones sexuales demasiado cercanas también pueden ser peligrosas. En el tercer episodio una mujer casadera es separada de su pareja potencial porque no pudo alcanzar las ramas a tiempo. La pareja que queda en el árbol es de hermanos, y por esto están prohibidos de casarse. La contigüidad o conjunción de elementos dispares, que nosotros destacamos en el episodio entre el papagayo y la muchacha singperi de la cual creció el árbol, está aquí contrastada por la relación cercana entre hermano y hermana. La conjunción de masculino y femenino que están relacionados lejanamente significa vida y supervivencia y, como veremos, el corolario de esto también se mantiene: es decir, que las relaciones muy cercanas entre parientes amenazan la continuidad de la vida.

Mientras que la ascensión de Wanamey significa crecimiento y vida, en el sexto episodio del mito el descenso del árbol significa la muerte de casi todos los arakmbuts. Un hombre arroja palos hacia abajo para probar la profundidad del lodo hirviente, y la gente comete el error de pensar que toda la tierra se ha endurecido mientras que sólo una pequeña área alrededor del árbol es segura. La gente desaparece dentro del lodo y muere.[3]

La muerte como algo inevitable se origina por un acto sexual realizado por el hermano y la hermana, quienes sobreviven a la inundación. Éste es el primer ejemplo de relaciones sexuales humanas en el relato. La relación entre el hermano y la hermana es demasiado cercana. Se ha señalado antes que las relaciones muy cercanas entre parientes amenazan la continuidad de la vida; de esta manera, el origen de la eventual muerte de todas las personas está acertadamente expresado en un acto sexual prohibido.

La imaginería sexual aparece dos veces en el mito en forma de paréntesis para la "ascensión y caída" de Wanamey. En el primer caso, el árbol surge y le da vida a la gente como un resultado de la conjunción de elementos masculinos y femeninos. Sociológicamente, esta unión es muy distante como para ser concebida como algo que ocurre entre los Arakmbut; mejor dicho, es entre alguien de dentro y alguien de fuera. En el segundo caso, el árbol desciende mientras que los hombres y mujeres que están relacionados de manera muy cercana comparten sexualmente. El resultado es muerte. Un acto es excesivamente distante aun cuando el otro es excesivamente cercano. Los dos extremos son resueltos en la complementariedad y mediación de la sección final; especialmente en la relación del origen de la sociedad arakmbut y en particular en las reglas de matrimonio.[4] (Aquí a veces se incluye un relato suplementario de la muerte cuando el oriol -mbedntoktok- trata de conferir inmortalidad a los Arakmbut pero tartamudea "pok-pok-pok". Sin embargo, la rata (*takui*) entra y habla la palabra arruinando las posibilidades de inmortalidad de la humanidad).

En la primera sección de Wanamey hay una representación del caos en el cual los fenómenos que usualmente se conciben como separados son reunidos. La segunda parte, encapsulada dentro de parámetros de los dos ejemplos de sexualidad mencionados antes, separa nuevamente esos fenómenos. Cuando el árbol crece, los diferentes dominios geográficos del mundo (río, bosque y cielo) son diferenciados, como lo son los animales que viven en ellos. Este arreglo es evidente en la misma descripción del árbol Wanamey realizada en el quinto episodio.

En la base del árbol están las raíces (*waiwit*) que sostienen el tronco (*wamey*). Entre las raíces hay un estanque de agua donde los peces nadan seguros en la frontera circular de la anaconda. Encima, en las ramas (*wachopi*) hay animales y humanos. Estas criaturas usualmente comparten el dominio de la tierra. En el árbol viven juntas en paz porque ninguna criatura es carnívora. Los hombres no cazan

carne y los animales nunca muerden a los humanos. Esto enfatiza la dieta suave y dulce a la cual la gente se restringe mientras está en las ramas de Wanamey. Incluso más alto encontramos que las hojas (*waemba*) de Wanamey de hecho son pájaros. El reino del cielo es la parte más alta del árbol.

Las tres divisiones verticales se relacionan con las tres divisiones del cosmos y los animales que allí viven. Este prototipo de orden puede ser considerado de la siguiente manera:

hoja: pájaros: cielo
ramas: Arakmbut y animales: bosque
raíz: pez: río

El factor unificador del árbol es el tronco que conecta los tres dominios y las criaturas que allí se encuentran. El caos en la primera sección fue reemplazado durante la "larga noche" por un cuadro estático que representa los tres dominios mayores y los tipos de criaturas en el mundo, todo dentro del esquema de la estructura del árbol.[5] El sobredinamismo presentado en la primera sección del mito constituye el caos de una vida incontrolada que puede ser llamada "proceso", mientras que la escena estática en la sección es "estructura". De esta interpretación es posible considerar a Wanamey como un comentario sobre la importancia de balancear las relaciones entre cambio y tradición, proceso y estructura, y también historia y mito.

El Cuadro 1.1 muestra varios aspectos de las dos primeras secciones de Wanamey, que pueden ser contrastadas a fin de comprender los aspectos de solución y mediáticos de la tercera sección del mito.

Cuadro 1.1 Contraste entre las primeras dos secciones del mito

1. Cocinar	Primera sección	Segunda sección
	Cocido en exceso	Subcocido
	Fuego en contacto directo con la carne	Fuego sin contacto directo con la carne
	Cocinado en seco	Cocinado en húmedo
	Analogía de ahumado	Analogía de hervido
	Carne sabe amarga	Cosechas saben dulce/suave
2. Relaciones sexuales		
	Primera sección	**Segunda sección**
	Muy distante	Muy cercano
	Exógamo	Endógamo
	Relación aceptada	Relación prohibida
	Entre interno y externo de la sociedad	Dentro de la sociedad
	Wanamey sube	Wanamey desciende
	La gente es salvada - vida	La gente se ahoga - muerte
3. Puntos generales		
	Primera sección	**Segunda sección**
	Día/luz	Noche/oscuridad
	Conjunción de categorías: río/bosque/cielo	Disyunción de categorías: río/bosque/cielo
	Estado dinámico de flujo	En el árbol un estado estático de animación suspendida
	Exageración de proceso	Exageración de estructura

La tercera sección de Wanamey habla primero de los orígenes del fuego y del agua, que se relacionan con las prácticas culinarias que señalamos en la sección previa de la misma manera que los orígenes de los clanes se relacionan con los episodios sexuales tempranos del mito. Aunque éstos son orígenes, no introducen nuevos elementos a la historia. Hubo seres humanos antes del cataclismo y también pájaros y animales. En efecto, en la primera parte una muchacha es llamada en realidad "Singperi" aun cuando este clan no es nombrado hasta mucho después en la historia. Los orígenes para los Arakmbut no comienzan de la nada, sino que son transformaciones de la manera en la cual los elementos se relacionan entre sí.

La mayoría de las transformaciones en la sección final de Wanamey es realizada por el pájaro carpintero, quien no sólo media entre el cielo y la tierra sino también entre los mundos visible e invisible. Un rasgo interesante del pájaro carpintero es su nombre (Mbegnko). Los arakmbut dicen que Mbegnko tiene el mismo nombre de "Manko", que es Manco Inca. Éste tiene fama por haber proporcionado maíz y

chicha a los Arakmbut y por haberles enseñado las artes de la manufactura. Manco y el pájaro carpintero son dos aspectos del mismo fenómeno, ya que ambos son fuentes de la cultura arakmbut. El inca tiene algunas semejanzas con el pájaro carpintero en el hecho que proviene de los altos Andes, que también están a medio camino entre el cielo y la tierra. En el siguiente capítulo pueden verse otras relaciones entre Manco y Mbegnko.

En el séptimo episodio de Wanamey hay un relato del origen del fuego. El fuego pertenece a Toto, el peligroso espíritu o tipo de espíritu que vive en un mundo diferente al nuestro. Para los seres humanos es un mundo invisible donde existen almas (*nokiren*) y varios tipos de espíritus; sin embargo, el mito conceptúa la diferencia entre visible e invisible no como reinos diferentes de experiencia sino como lugares en diferentes ubicaciones geográficas en el mismo mundo. Toto vive lejos del cataclismo de la inundación de fuego, pero el mito abarca ambos reinos de la misma manera que su funcionamiento vincula los mundos visible e invisible. El pájaro carpintero le cuenta a Toto de la inundación de fuego como un medio de distraerlo de su fuego. De acuerdo al mito, el fuego no es natural al mundo de los humanos y animales, está fuera de su experiencia. No puede ser hecho sin el conocimiento que Toto conserva en su dominio invisible.

El pájaro carpintero es el Prometeo de los Arakmbut. Aparece como un embaucador que roba el fuego para los humanos. No crea fuego a partir de algo, sino que lo toma del mundo invisible de los espíritus para el mundo visible de los humanos. Mbegnko es el mediador que puede transcender la división que separa esos niveles de experiencia. También es un espíritu pero, a diferencia de Toto, es benéfico para los Arakmbut.

Es significativo el hecho de que el fuego sea robado porque muestra que hay una tensión en el mundo del espíritu entre los espíritus que ayudan a los humanos y los que no lo hacen. El episodio también cuenta cómo la comunicación con los espíritus es esencial para la existencia de la humanidad. El fuego es traído de arriba y arrojado sobre un hombre. A partir de esto es posible ver una conexión entre el fuego y la altura y también con la sequedad. El pájaro carpintero arroja el fuego sobre los hombros de un hombre. Esto apunta el papel tradicional del hombre como hacedor de fuego. En el pasado, el varón arakmbut frotaba el palo de fuego *paipi* para producir una chispa que encendía el fuego sobre el cual una mujer cocinaba. Él debe ser alguien nacido en la estación seca o el fuego no prenderá. El fuego que

el pájaro carpintero arrojó ahora es controlado por el hombre y no es de la misma naturaleza incontrolable que el de la inundación de fuego. El hombre pide fuego porque tiene hambre. Su propósito es cocinar y el resultado de su aparición es la actividad culinaria que evita los excesos de las metáforas tempranas del mito.

El pájaro carpintero no tiene nada que hacer con el origen del agua. Sin agua los Arakmbut sólo podían ahumar sus alimentos. Ellos no asan carne y reclaman que nunca lo han hecho. Ellos hierven casi todo lo que es para ser consumido inmediatamente, incluyendo la carne que ha sido ahumada. El fuego es inútil sin el agua. Ellos se relacionan entre sí porque el primero es seco y el segundo mojado.

La hormiga isula (tagnpi), que literalmente significa "palo de fuego", forma el curso de los ríos y quebradas con su aguijón puntiagudo mientras el lodo está aún suave. El agua llega más tarde de la libélula (*toku*) que pone su cola dentro de los canales. La transformación de la orina en agua se basa sin duda en la imagen de este insecto volando sobre el agua y buceando repetidamente para encontrar comida. Éste es un ejemplo de cómo la conducta animal aparece frecuentemente en las analogías arakmbuts. El mito también retrata el agua como algo más bajo que el fuego, otra indicación del paralelo entre bajo/alto y mojado/seco.

Aun cuando el pájaro carpintero no juega ningún papel en el origen del agua, él establece un nuevo estado de contigüidad entre el cielo y la tierra cuando arroja el fuego sobre el hombro del hombre. De la misma manera, la libélula establece una relación separada entre el cielo y el agua cuando forma los ríos. Allí parece estar una división en el cielo que se relaciona al bosque y al río por separado. La estructura triádica de cielo, tierra y río vista en el árbol de Wanamey ha sido ahora reemplazada por una dualidad que contrasta bosque y río. La excesiva conjunción y disyunción de las primeras dos secciones han sido reemplazadas por un cuadro más moderado que contiene elementos de ambas partes. El cielo a su vez se vuelve un área distante fuera del reino de la vida normal (ver capítulo cinco y diez).

En el episodio final del mito, el pájaro carpintero regresa y da nombre a los clanes patrilineales (*onyu*). Cada arakmbut pertenece a uno de esos grupos. Hay dos aspectos sobre su origen. El primero es la aparición de varios fenómenos naturales, tanto animales como vegetales, y el segundo, el acto de nombrarlos (*e'ndikka*) por el pájaro carpintero.

La organización de los clanes reorganiza la estructura triádica descrita en Wanamey mismo para encajarlo con la distinción ahora más importante entre bosque y río antes señalada. Con excepción de los Saweron,[6] que es un caso especial, los nombres de los clanes distinguen aspectos de la clasificación. Los Singperi y Yaromba son árboles y están atados al suelo, los Idnsikambo y Masenawa son pájaros y por esto son del cielo, y los Embieri y Wandigpana vienen del reino entre los dos.

Mientras da nombre a los clanes, el pájaro carpintero explica a los Arakmbut con quiénes se pueden casar. La base de todo matrimonio arakmbut es la exogamia del clan, y podemos ver cómo esto se relaciona con las otras uniones sexuales en el mito. La relación entre la muchacha y el papagayo en la primera sección es aceptable como exógama pero es muy distante en tanto que es la unión entre un varón de fuera y una mujer de dentro de la sociedad humana. Por otro lado, la relación entre hermano y hermana es entre humanos, pero muy próxima. El pájaro carpintero media entre esos extremos. Él parangona cada grupo social con un fenómeno natural para que los rasgos humanos y no humanos se unan dentro de cada persona, en vez de que cualquier persona sea caracterizada como una u otra de la dualidad. Cada grupo se relaciona con el otro exogámicamente. De este modo la relación con el mundo no humano se preserva pero diluida; la exogamia, que es la clave de la vida, es mantenida y al mismo tiempo el matrimonio puede realizarse entre humanos.

Los clanes son patrilineales, y al darles nombre el pájaro carpintero muestra una asociación con el género masculino que notamos en el origen del fuego, donde él le da el palo del fuego a un hombre. Por el contrario, esto puede dar cuenta de su ausencia en el origen del agua, que para los Arakmbut es un dominio con asociaciones principalmente femeninas.

Después que la gente recibe sus nombres de clanes comienza a viajar río abajo buscando sitios donde poder vivir. Son muchos para vivir en el mismo lugar, por eso se dispersan. El verdadero contraste aquí es con el movimiento inicial de la inundación de fuego, que empuja y fuerza a la gente río arriba al inicio del mito. Ahora la gente se expande por todo el mundo de una manera controlada. Cuando llega a un lugar apropiado se asienta allí en casas comunales, que toman sus nombres de fenómenos naturales de la región. Algunos arakmbuts dicen que, según se cree, cada casa comunal contiene a los miembros

varones de un solo clan. De esta manera la distribución de malocas presenta una expresión espacial del sistema de clanes.

El pájaro carpintero no juega ningún papel en la dispersión de la humanidad puesto que las mayores diferencias entre los clanes ya se han producido al dárseles un nombre. Sin embargo, regresa por última vez para formar montañas, colinas y lugares altos. Esto es apropiado cuando recordamos su rol como intermediario que une el cielo y la tierra y también sus vinculaciones con Manco Inca que vino de la sierra.

Las características del paisaje están ahora completas; les toca a los Arakmbut hacer algo con éste. Comienzan por hacer hachas y flechas. Las primeras representan el trabajo hortícola en las chacras y las últimas, la caza. La producción viene después de la creación del resto de la sociedad y de la cultura arakmbut, porque esto es, de acuerdo a la implicación del mito, la expresión y articulación de la gente de todo lo que ha sucedido antes.

En términos generales, el mito de Wanamey es la resolución de los extremos. Después del caos de la primera sección, en la que se reunieron los elementos incompatibles y se normó la destrucción, el árbol proclamó una "larga noche", en la que todo se paralizó y tuvo lugar una separación estática del principal dominio del mundo. Aparece una solución en la parte final, que reorganiza y transforma los elementos incompatibles de la primera sección y presenta una articulación dinámica y un reacomodo del sistema estático de la segunda sección.

Los dos principales asuntos y analogías en el mito son la producción, preparación y consumo de alimento, y la estructura y organización de la sociedad, con énfasis sobre las relaciones sexuales y su transformación en una forma social, es decir, matrimonios exógamos entre clanes. Estas dos áreas son muy importantes para los Arakmbut y frecuentemente regresaremos sobre ellas. Para un foráneo que toma en cuenta las interacciones entre estructura y proceso, el mito de Wanamey le proporciona una orientación teórica útil. Demasiado énfasis sobre el proceso oscurece la estructura y conduce al caos (sección una), mientras que demasiado énfasis en la estructura oscurece el proceso (sección dos). La tercera sección presenta un mundo donde ambos existen en un equilibrio que no es fácil. El trabajo de este volumen es tratar más cercanamente sobre esta relación inestable.
Los demás capítulos de la primera parte de este texto debatirán algunos de los temas destacados por el mito de Wanamey. Ellos son:

género, edad, residencia, descendencia patrilineal de la línea clánica e intercambio matrimonial. Falta tratar sobre cada uno de estos temas para averiguar la manera en la cual los Arakmbut los utilizan como una base para la actividad significativa y aceptable.

Notas

1 Las tres secciones son divisiones hechas por los Arakmbut. Los episodios numerados son divisiones hechas por mí para poder hacer referencias más claras. He separado los párrafos para reflejar las pausas de la narración que ocurren durante una sesión. Éstas son usualmente puntuadas con la palabra "*kenta*".

2 Lévi-Strauss (1973: 416) dice: "La larga noche descrita por muchos mitos sudamericanos se refiere con certeza al mundo podrido precisamente como los mitos acerca del fuego universal se refieren al mundo quemado".

3 En algunas versiones del mito, el hombre que arroja los palos hacia abajo para probar es un sapo que está íntimamente vinculado con la brujería (ver Califano 1978a: 411). Otras versiones del mito de Wanamey (como la de Álvarez, J. 1956/7: 210) mencionan en este punto el origen de los Amiko. Son personas no arakmbuts y que usualmente son descritas como andinas u otro tipo de colonos. Ellas surgen del pie del árbol, de un lugar bajo el suelo. Estas versiones relacionan la destrucción de casi toda la humanidad con el comienzo de la brujería y la colonización. La versión de Wanamey descrita aquí es una versión arakmbut de un caserío en particular. Hay diferencias en la versión arasaeri (Aza 1936) y lo que es una versión ya sea wachipaeri o toyeri (Álvarez J. 1956/7 y también Barriales y Torralba 1970). Las referencias de Califano en 1977 y sus ponencias de 1978 combinan algunos temas wachipaeri, sapiteri y kipodneri arakmbut. Las notas de campo de Tripp (1963) dan otra versión de Wanamey que viene de Puerto Alegre (ahora Puerto Luz). Hay diferencias substanciales entre estas versiones pero no hay espacio en este momento para exponerlas y compararlas. Los Arasaeri y los Wachipaeri hacen menos referencias a los clanes en sus mitos de Wanamey. Hay diferencias entre las versiones de San José y Puerto Luz, pero éstas son menos obvias. El mito alterna en menor medida entre individuos y clanes de la misma comunidad que entre las comunidades, y hay mucha más variedad entre las versiones de los diferentes pue'blos harakmbuts.

4 Cuando describo el mito uso deliberadamente la palabra sociedad en relación con el término arakmbut, que significa gente. "Arakmbut" significa, a la vez, ser humano y existencia social y cultural como seres humanos. Es una palabra que está más cargada en términos arakmbut que la palabra "people" en inglés. Para aquellos que podrían comentar que la sociedad arakmbut no existe, yo sugeriría que consideren la posibilidad de que su significado está encajado en la misma palabra arakmbut.

5 Roe (1982: 136-62) demuestra la frecuencia con la cual aparece la imagen del "árbol del mundo" a lo largo de la Amazonía. En el sur y el sudeste del Perú, la imagen de un árbol similar en muchos aspectos a Wanamey aparece en la mayoría de los otros pueblos indígenas. Los Shipibo Panoan (Morin 1973) consideran al *huito* [*Genipa americana*] como el árbol de la vida que salvó a un hombre de una gran inundación por consejo del hijo del Inca. Otro pueblo Panoan, los Cashinahua (d'Ans 1975: 94-5), cuenta de un hombre que se salvó a sí mismo de una inundación subiendo a un árbol gigante. Aza (1930) dice que los Huarayo (Ese'eja) cuentan de una inundación de fuego que destruyó todos los árboles excepto uno con espinas en su tronco.

Los pueblos Arawak mencionan árboles que son mitológicamente significativos pero que no juegan ningún papel en el cataclismo primordial. Los Ashaninka (Weiss 1969: Capítulo VIII) cuentan sobre Pachakama, un árbol en el fin del mundo identificado como una emanación del sol todopoderoso. Él también esta vinculado con su héroe cultural Avieri, quien transformó muchas especies de animales y plantas en seres. De la misma manera, los Machiguenga vinculan a su héroe cultural Yabieri con Pachacamue, quien, después de crear especies naturales y ritos culturales, terminó empalado al árbol en el fin del mundo (Ferrero 1966: 389). Los Piro cuentan (Álvarez, R. 1957/8: 13-15) de un árbol macizo habitado por una raza de gigantes que fueron sojuzgados por los Piro. Cuando los gigantes fueron vencidos, del árbol llegó toda clase de animales y plantas liberados por el pájaro carpintero.

6 Se considera que los Saweron comparten su nombre con los Sapiteri y tienen su origen en las raíces de un árbol. El relato es similar para los orígenes de Amiko mencionados por Álvarez en la nota 3.

GÉNERO
Intercambio social y cosmológico

Para los Arakmbut, el género es más significativo como un principio dinámico de clasificación y de organización social que como un aspecto de gramática. La apariencia física de los hombres y mujeres siempre ha estado claramente marcada. Los estilos del cabello de los dos sexos son completamente diferentes; aun cuando tradicionalmente los hombres usan el cabello largo y las mujeres corto, ahora, con la influencia de la misión y de la sociedad nacional, los estilos se han trocado. En el pasado, de la cintura para abajo, las mujeres llevaban una falda de corteza llamada *azuk*. Encima de la cintura se pintaban frecuentemente con dibujos que exhibían un motivo en "V". Por otro lado, los hombres iban sin ropas pero sus cuerpos llevaban el status de su edad con complejos dibujos pintados. Los de un hombre completamente adulto estaban centrados alrededor de un motivo de "V" invertida (ver Califano 1982: 102-3). Ahora esos estilos de vestido y dibujo han sido reemplazados por los ubicuos *shorts* de los hombres y las faldas estampadas de las mujeres.

Dos aspectos de las relaciones de género arakmbut ilustran las actuales discusiones sobre la materia. Por un lado, el género no es una dicotomía fija sino una noción relativa que cambia de acuerdo al contexto. Aunque el género es ciertamente dinámico y juega una parte importante en el proceso de autoidentificación (Strathern 1988), el contraste es también una norma flexible basada sobre axiomas preexistentes. El género no es sólo creado sino reproducido.

Un segundo aspecto del género surge del contraste entre complementariedad y desigualdad (Harris 1978: 38; Descola 1989; McCallum 1990). El género entre los Arakmbut está basado ideológicamente en relaciones de complementariedad, aunque, en ciertos contextos, hay una clara desigualdad entre masculino y femenino. A fin de entender estas discrepancias es necesaria una visión más amplia

de la vida social arakmbut (Collier y Rosaldo 1981: 318). El género es una diferencia fundamental entre los Arakmbut que se relaciona con edad, residencia, afiliación clánica y matrimonio. Así, este capítulo es una introducción general a la noción de complementariedad de género, que será desarrollada en capítulos posteriores.

El género en la producción

El género es un aspecto fundamental de la división del trabajo. Ciertas actividades son claramente diferenciadas, y hombres y mujeres participan de una manera complementaria, aunque otras son realizadas tanto por hombres como por mujeres. En la división de trabajo, el género juega una parte importante en la producción, preparación y consumo de comida, y es en este campo donde la complementariedad entre los sexos es más evidente.

A lo largo de la mitología arakmbut es marcado el significado de la caza y cocina. En Wanamey, la cocina es una metáfora importante en relación con el origen de la sociedad y la cultura, y más adelante en este capítulo hay dos mitos con rasgos de prácticas de dieta y de preparación de alimentos.

Cazar es una actividad exclusivamente masculina. Un cazador es llamado *wamachunkeri*, lo cual se refiere a la habilidad de cazar (*e'machunka*). Es ambición de cada hombre ser un buen cazador, porque el éxito en la caza trae prestigio en varias áreas relacionadas de la vida social. Un cazador diestro tiene relaciones provechosas con espíritus benéficos. Éstos se le aparecen en sueños diciéndole adónde ir y cuántos animales puede cazar. El espíritu toma la forma de una hermosa mujer. Aquí hay dos ejemplos:

> Soñé que una hermosa mujer vino a esta casa. Se quitó sus ropas y se mostró plena de amor hacia mí. Era muy hermosa. Entonces al día siguiente mi familia y yo capturamos un montón de pecaríes.

> Estaba escuchando grabaciones del grupo ABBA en el campo de oro. Afuera de la choza apareció el grupo mismo. Las muchachas del grupo escucharon la música y entraron. Tuve vergüenza de que me vieran. Eran muy hermosas y llenas de amor. Al día siguiente maté muchos monos.

Los sueños son extremadamente importantes para los Arakmbut como un medio principal de contacto con el mundo invisible del espíritu y demuestran cómo los espíritus son el punto de acceso para sus recursos. Con el consejo de los espíritus, los cazadores van en búsqueda de presas. Los cazadores dicen que la estación de lluvias es mejor que la seca para cazar porque los pasos son más silenciosos sobre el suelo mojado y los animales tienden a juntarse. Los hombres cazan solos o en pequeños grupos del mismo clan o de núcleos afines. En una época, dicen, los hombres tuvieron que cazar en grupos para protegerse a sí mismos contra la posibilidad de encontrase con un jaguar. En la actualidad, la mayoría de hombres tiene una escopeta, lo que hace que la caza sea más fácil y segura. La única caza comunal es la del pecarí huangana, que vive en piaras de más de cien individuos y se la explota mejor mediante un viaje organizado que involucre a la mayoría de los hombres de la comunidad. (Recientemente no ha habido pecaríes huangana en el área ya que han migrado hacia las cabeceras del Pukiri).

Los hombres cazan una gran variedad de animales, aves y peces. Lo que distingue a la caza de la pesca (*e'ka biign*) no es tanto el objeto de persecución sino el método por el cual se persigue. La caza implica el uso del arco y varios diferentes tipos de flechas. Las mujeres no deberían tocar las flechas y sólo pueden manipular un arco cuando hacen la cuerda. Hay cuatro tipos de flechas: para animales pequeños, para grandes, para aves y para peces. Los hombres "cazan" peces individualmente, pero también usan arcos y flechas en las expediciones comunales de pesca.

En efecto, la pesca, como opuesta a la caza, se refiere al uso del barbasco (*kumo*). Éste se cultiva en las chacras de las tierras altas alejadas del río. Es una raíz que produce un jugo lechoso cuando se la machaca, y cuando se la mezcla con el agua del lago o quebrada le quita oxígeno a los peces y los fuerza a ir por aire a la superficie. Aunque la caza es mejor en la estación de lluvia, la pesca lo es durante la seca; cuando los ríos están más bajos, los peces están más concentrados y el barbasco actúa mejor en las aguas poco profundas.

Pescar con barbasco en un asunto comunal. Los grupos pueden ser exclusivamente femeninos o de hombre y mujeres. Siempre hay algunas mujeres presentes cuando se usa veneno. Si la expedición de pesca va a ser larga e involucra a toda la comunidad, ésta será organizada por uno de los hombres, de lo contrario la organizan las mujeres.

El barbasco es extraído de las chacras y llevado a la quebrada o al lago. Usualmente el lugar correcto ha sido revelado en un sueño igual que en la caza.[1] Un buen soñador puede decir si la expedición será exitosa. Los hombres machacan la raíz con piedras que mantienen en su mano derecha y luego colocan las raíces trituradas dentro de canastas de fibra llamadas *wenpu*. La manufactura de estas canastas es totalmente femenina y ocupa mucho del tiempo libre de las mujeres desde el amanecer hasta el anochecer. Están hechas de cuerda trenzada, que proviene de una especie de cetico (*tonko*).

Comúnmente hombres y mujeres son responsables de mezclar el barbasco con el agua de la quebrada o el lago. Los hombres más viejos y aquellos muchachos que tienen arcos y flechas se paran separados a lo largo de la orilla en espera de que aparezcan los peces grandes sobre la superficie, mientras que las mujeres, armadas con machetes, siguen la tintura lechosa y rematan cualquier cosa que pasa por su camino. Algunas mujeres dijeron que la pesca con barbasco era hecha exclusivamente por ellas en el pasado, aunque ahora ambos sexos pueden participar.

La principal diferencia aquí es entre las criaturas grandes, que son cazadas por los hombres con arcos y flechas, y los pequeños peces, que son muertos por las mujeres. Después de un viaje de caza o pesca se lleva la presa de regreso al caserío donde es preparada para cocinarla. Un animal grande, como un tapir o un pecarí, es cortado en piezas por los hombres mientras que las mujeres sacan las entrañas y las lavan en el río. Anatómicamente las piezas son consideradas como las partes secas del cuerpo y las entrañas, las húmedas. Desechan las vísceras de las criaturas pequeñas.

Luego las piezas son distribuidos por las mujeres a otras parentelas. Parte de la carne es mantenida para el uso de la parentela, pero la mayoría de ésta es entregada a los vecinos y afines. No se distribuyen las vísceras que han sido preparadas por las mujeres, tampoco los peces pequeños que ellas matan en las expediciones con barbasco.

La carne no se come sola. Cada comida incluye vegetales, como yuca o plátanos, que son cultivados en chacras (*tamba*). Éstas están en las partes altas de los riscos (*oteyo*) y tienen una vida de alrededor de dos o tres años, o bien en los terrenos bajos (*wendari*) cerca de las playas por el río donde el suelo es más fértil, lo cual permite que las chacras duren alrededor de cinco.

Toda la preparación, limpieza, quema y siembra de una chacra tiene lugar en la estación seca. Los hombres de la parentela eligen

un área fuera del caserío, la despejan y, luego de algunos meses, la queman. Esto ocurre alrededor de agosto, y por septiembre tiene lugar la primera siembra. Además de la roza inicial, los hombres no gastan mucho tiempo en las chacras. Ellos ayudan si se necesita hacer algo rápido, pero dejan todo el mantenimiento de rutina a las mujeres. Una mujer es responsable del abastecimiento de cosechas para la cocina, y ella va a las chacras la mayoría de los días y trae de regreso sus productos en una canasta de fibra. Cada parentela tiene alrededor de cinco chacras y su producción es usada específicamente por sus miembros. Como ocurre con las entrañas de los animales grandes y los pequeños peces, las cosechas no son distribuidas entre las parentelas.[2]

El cultivo de alimentos "rituales", tales como la coca y el tabaco, es hecho exclusivamente por los hombres para su propio consumo. La "bebida ritual", como la chicha o masato, fue hecha por las mujeres antes del contacto con los misioneros. Los alimentos rituales son cultivados justo afuera de la casa o en un área pequeña de una chacra. Más recientemente, la disponibilidad en grandes cantidades de coca y tabaco en los puestos de comercio ha llevado a un decremento de la cantidad cultivada por la comunidad. De la misma manera que las vísceras y los pequeños peces son "más húmedos" que los trozos de carne y los peces grandes, hay una diferencia parecida entre los vegetales y los frutos, que son "más húmedos" que las "secas" hojas de coca y tabaco. La diferencia entre húmedo y seco se vuelve aun más significativa cuando observamos la cocina arakmbut.

Género y cocina

La carne y los vegetales casi siempre son cocinados por las mujeres. Sólo una emergencia lamentable, o si no hay mujeres disponibles, llevará a un hombre a hacer algo para cocinar una comida. La mujer no sólo cocina para sí misma sino también para su esposo. Una mujer joven que acepta y cocina la carne que un hombre joven le ha dado reconoce la posibilidad de relaciones sexuales. La carne es llamada *chindoi*. Cocinar es la "compensación" para un hombre que provee carne. Ningún hombre puede jamás evitar darle carne a su esposa o a la mujer que cocina en el fogón en el cual él come.[3] Igualmente, una mujer no debería cocinar verda-

deramente nada cuando su esposo no esté presente para comer. Cuando un hombre va a un largo viaje es notoria la restricción del rango de alimentos que come el resto de la familia hasta que éste regresa. Por ejemplo, durante la ausencia del esposo raramente se comen latas de pescado que se guardan para el tiempo en que la carne es escasa, y la esposa y la familia sólo comerán yuca y plátanos. Esto se debe a que el hombre estará hambriento cuando regrese de la cacería y tiene que haber comida para él. Esta práctica ha decrecido con la minería aurífera, porque la comida para los trabajadores y el resto de la familia tiene que continuar aun cuando la cabeza de la familia esté cazando lejos.

En el mito de Wanamey, los Arakmbut tienen dos técnicas principales de cocina. Una es ahumando al poner la carne en contacto directo con el fuego, la otra es hirviendo cuando la carne está separada de las llamas por un recipiente de agua. En el pasado fueron los hombres quienes hacían el fuego. Hoy en día cuando ellos cocinan algo es casi siempre de la variedad de ahumado. Ocasionalmente, cuando los hombres van a una expedición de caza, o si no hay mujeres en la playa donde se lava oro al momento de comer, ellos tienen que preparar yuca y plátanos. Antes que hervirlos en una olla prefieren generalmente poner los vegetales en las cenizas y asarlos. Éste es el único ejemplo de asado en la cultura arakmbut, dado que la carne asada se considera subcocida. El método masculino de cocinar es "seco": o ahumado o asado.

Por otro lado, las mujeres hierven los alimentos. Como las mujeres cocinan casi todos los alimentos, prácticamente toda la comida es hervida, pero cuando hay un exceso de carne la ahuman para preservarla para hervirla en el futuro. (A veces, se conserva el exceso de alimento o carne secándola al sol, pero este método es una innovación reciente y es practicado sólo por una o dos familias). Las mujeres no hierven los pescados pequeños sino que los cocinan al vapor. El pescado es colocado en cañas de bambú, que se ponen sobre el fuego por un largo rato como la carne ahumada. En este caso, el ahumado es hecho dentro de un recipiente y se evita el contacto directo con el humo o fuego. Tanto hervir como cocinar al vapor son métodos húmedos de cocinar, aunque algunos alimentos al vapor pueden ser puestos a secar y así se preservan por periodos más largos (*e'widnbe*). Freír era más común en 1991 y era considerada una forma de hervir.

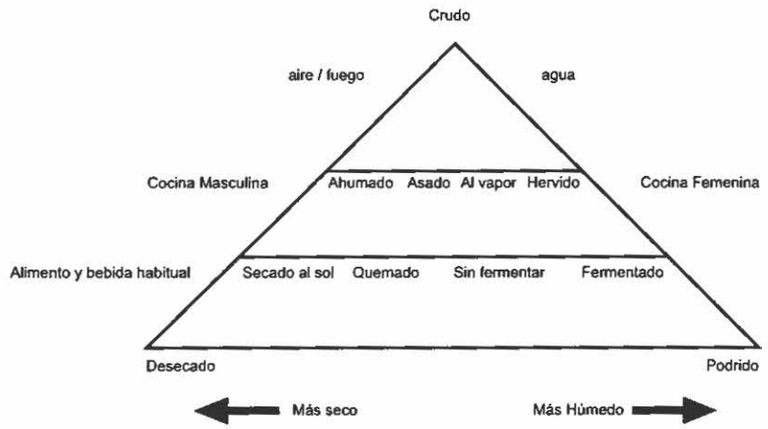
Hay graduaciones de cocina seca y húmeda asociadas con técnicas masculinas y femeninas. El método más seco es el ahumado y el más húmedo el hervido. El asado y el cocinado al vapor son, respectivamente, menos seco y menos húmedo.

Los alimentos "rituales", el tabaco y la coca, son preparados por los hombres arakmbuts por medio de una versión extrema de la cocina seca. El tabaco es colgado sobre el fogón durante semanas hasta que se seca y puede ser ahumado. Tradicionalmente los Arakmbut, junto con otros pueblos Harakmbut, solían hacer tabaco en polvo e inhalarlo (Califano y Fernández 1978a). Las hojas de coca son preparadas secándolas al sol. La cal que las acompaña viene de la corteza del árbol *tayagn*. Ésta es quemada y molida hasta que sea un polvo fino, y luego es mezclada y quemada nuevamente en un fuego fuerte (Califano y Fernández 1978b). La coca se ha vuelto comparativamente rara entre las comunidades arakmbuts en los años recientes.

En contraste, bebidas como el masato de yuca o la chicha de maíz son hechas exclusivamente por las mujeres. El aumento del consumo de cerveza ha significado que los métodos tradicionales de hacer estas bebidas no sean ya muy frecuentes entre los Arakmbut. Después de hervirla, la yuca es masticada y puesta en una gran olla o artesa. Luego dejan fermentar la mezcla por unos días hasta que se vuelve suavemente embriagadora. Ésta es una versión extrema de la cocina "húmeda". Los Arakmbut también hacen una bebida de plátano llamada *koya* (*chapo* en español), que es machacada y bebida sin ninguna fermentación.

Podemos ahora contrastar la coca, que es cocinada al sol sin intervención de fuego, con la chicha o masato, que son cocinadas por fermentación. La preparación de la cal y el tabaco no es tan seca como la de la coca ya que ella implica alguna intervención del fuego o incluso alguna humedad. El chapo no es tan "húmedo" en su preparación como el masato y la chicha, que necesitan fermentar. El secado al sol y la fermentación son métodos secos y húmedos de cocinar que no requieren la intervención del fuego. La fermentación es una versión controlada de podrido. Ahora es posible combinar varios métodos de la cocina arakmbut y sus graduaciones relativas.[4]

Figura 2.1: Relación entre varios métodos arakmbuts de cocina



Género y substancia - Seco y húmedo

Durante la manufactura de flechas y canastas de cuerdas hay técnicas que unen a los hombres con la sequedad y a las mujeres con la humedad. Cuando los hombres hacen sus flechas, constantemente las ponen en las llamas del fuego para fortalecer las puntas y volver flexibles las varas para enderezarlas. Cuando una mujer termina una canasta de cuerda la lleva al río, donde la lava con barbasco y la cuelga para secarla con piedras en su interior. Esto la ensancha y la hace fuerte.

Las evidencias señalan una fuerte correlación entre la masculinidad y el trabajo seco, como opuesto a lo femenino y al trabajo húmedo. Esta vinculación continúa cuando tratamos sobre el sabor. En el capítulo anterior vimos que los Arakmbut reconocen cuatro sabores: painda (amargo), hotnda (rico, sabroso), haiya (soso, sin sabor) y setnda (dulce, podrido). Los alimentos painda son comparativamente secos: coca, tabaco, sal, ají y ajo son los ejemplos principales, aunque el limón y las bebidas alcohólicas también son consideradas amargas. El palo de fuego tradicional, que puede producir una chispa para iniciar el fuego, fue el paipi (literalmente "palo amargo"). Todos los alimentos amargos son calientes y saben como fuego y por tanto, en términos arakmbuts, son secos. Es interesante notar que los principales alimentos rituales cocinados en seco por los hombres son todos amargos.

En contraste con lo amargo está setnda que se refiere a las cosas dulces, como las frutas piña o papaya, pero también a bebidas que las mujeres hacen, como chapo, chicha o masato. Parecería así que los alimentos de sabor amargo son clasificados como comparativamente secos, y los dulces o podridos como húmedos. Vegetales como yuca o plátanos son llamados haiya (soso o literalmente "con sabor a cualquier cosa"). Los Arakmbut describen un sabor soso como si fuera el "sabor del agua". Este sabor húmedo se contrasta con hotnda, que se refiere a la carne sabrosa y no es tan amargo como painda pero tampoco tan soso como los vegetales.

El resultado de esto es que el sabor es muy coherente con la clasificación de género y su relativa correspondencia con lo húmedo y seco. Los alimentos producidos principalmente por las mujeres son dulces o sosos y están más vinculados con la humedad que los alimentos producidos por los hombres, que son amargos y sabrosos y están más vinculados con la sequedad. Así, tanto los métodos de cocinar como los sabores corresponden a las diferencias relativas a masculino/femenino y seco/húmedo.

Sin embargo, es importante no vincular la cocina y el sabor tan directamente. El sabor del alimento es un atributo de la substancia misma y no una parte de la cocina. Aun cuando los alimentos rituales están claramente diferenciados, los alimentos ordinarios, como la carne, son objeto de una forma de intercambio entre hombres y mujeres. Los hombres proporcionan la carne y las mujeres la hierven o la fríen.

Género y el mundo físico

Así como la distinción de género es la dualidad social fundamental, la del bosque (*ndumba*) y río (*wawe*) es la división básica dentro del mundo no humano fuera de la comunidad. Las actividades de caza llevan al hombre a internarse lejos en el monte. A veces puede ir en una expedición que dura días. Dondequiera que se roce una chacra los hombres de la parentela transformarán el monte virgen en un área segura para las mujeres mediante la tala de los árboles y la quema de la vegetación. Las mujeres rechazan internarse solas en el monte. Cuando van a recolectar se mantienen dentro de un radio razonable de la comunidad, a diferencia de los hombres, quienes van más lejos.

Hay ciertas actividades e ideas que relacionan a las mujeres con el río. La pesca con barbasco necesita la presencia de la mujer y las canastas de fibra, que son hechas exclusivamente por mujeres, son lavadas con el veneno en el río luego de que han sido terminadas. Estas canastas de fibra son también signos de los espíritus del río. Cuando pasa un espíritu del río deja la marca de una canasta de fibra sobre el suelo. Las mujeres también hacen varios tipos de canastas que son usadas cuando se pesca con barbasco. Las mujeres son custodios de los ensalmos usados para asegurar el crecimiento del barbasco.

Las chacras no son ni monte ni río, pero contienen aspectos de ambos dominios. Las chacras altas están en suelos más altos y más secos que las áreas bajas, que se inundan anualmente. Cuando los hombres siembran coca o tabaco lo hacen invariablemente en las chacras altas. La palmera pijuayo (*ho*) es un cultivo importante para los arakmbuts, particularmente en un sentido mitológico. Está asociada con la fuerza, la hombría y la virilidad. Cuando recolectan sus frutos, si las palmeras son altas, los hombres trepan y los arrojan a las mujeres, o éstas usan palos para hacer caer los racimos. Las palmeras crecen con mayor frecuencia en chacras en desuso que han regresado a un estado semiforestal, y su crecimiento depende del uso de oraciones que los hombres conocen. Las plantas de coca, tabaco y pijuayo no son cultivadas en grandes cantidades sino que están dispersas por uno y otro lado. El fruto del pijuayo no está clasificado como dulce o soso, sin embargo, puede ser usado como un substituto de la carne con yuca y plátanos. Es, así, seco y está vinculado tanto con lo masculino como con el monte.

Los cultivos que son responsabilidad de las mujeres crecen en chacras de altura y de bajo, y consisten en vegetales de sabor soso o frutas de sabor dulce. Sin embargo, el cultivo "femenino" más importante es el barbasco, el veneno para peces, que es la raíz usada para pescar y para limpiar las canastas de cuerda. Plantar y cuidar barbasco es responsabilidad de la mujer, y con experiencia ella aprende oraciones especiales para ayudar su crecimiento. El trabajo de las mujeres en la chacra, que toma la mayor parte de su tiempo, tiene varios aspectos ribereños. Las plantas crecen en grupos y son sembradas bajo el suelo; los peces nadan en grupos bajo el agua, particularmente los pequeños, que son capturados por las mujeres con barbasco. No he sido capaz de encontrar en San José un lazo explícito entre productos cultivados por las mujeres y peces, pero es interesante anotar que Fernández (1976: 17) dice que durante el tiempo

de siembra los cultivos son tratados con canciones como si fuesen criaturas acuáticas, con el objeto de que proliferen de la misma manera que los peces. Así, las mujeres están asociadas con actividades productivas que involucran grupos de plantas o criaturas bajo el suelo o agua, que son concebidas como húmedas y están vinculadas con el río.

Al hacer cualquier correspondencia entre género y la distinción monte/río vamos a encontrar discrepancias aparentes, y es interesante señalar cómo los Arakmbut las manejan. Los hombres no limitan sus actividades al monte. Frecuentemente ellos regresan de la caza con un gran pescado que han capturado. Esos peces no viven en cardúmenes sino que aparecen aislados y, como tales, tienen las características de un animal del monte que es cazado. Otra discrepancia evidente es el pecarí huangana, que anda en grandes piaras. Sin embargo, estas piaras no son permanentes y es tan probable que un cazador se cruce con un animal extraviado de la piara como con el grupo completo. Las características colectivas del pecarí huangana no se han perdido para los Arakmbut, sin embargo, es indudablemente una de las razones por las que la especie es considerada como la más orientada al río entre los grandes animales, ya que disfruta de las áreas pantanosas conocidas como aguajales. El capibara es otro animal que los Arakmbut asocian con el río. Además de sus pezuñas unidas "como ungulado" y del hecho de que pase mucho tiempo en el agua, es también un animal que puede vivir en grupos de hasta veinte o más individuos.

Para los Arakmbut hay un claro paralelo entre la distinción social fundamental de género y la distinción no humana fundamental entre monte y río. Lo que estos dos pares tienen en común es la misma relación que la distinción entre seco y húmedo que colma todo el mundo visible. Señalamos antes que el género no es simplemente una idea clasificatoria o una descripción de la división del trabajo sino un modelo o metáfora de complementariedad que se manifiesta en las bases prácticas de una relación de intercambio en la cual un esposo da la carne a su esposa, quien la cocina para que él coma. En el pasado, hubo intercambios similares de elementos secos y húmedos en el matrimonio. Después de la negociación de un matrimonio, un hombre entregaba carne a su esposa y a su familia, mientras que la mujer entregaba pescado a su esposo y a su familia. Las relaciones cercanas del hombre y la mujer a veces ayudan a obtener carne para el intercambio.

El intercambio de elementos del monte y del río era una expresión de cómo no sólo los hombres y las mujeres sino también los dos dominios estaban relacionados de una manera complementaria. Además de intercambiar productos, un hombre dará a sus parientes políticos algunas flechas, mientras que la mujer dará algunas canastas de cuerda a la familia de su esposo. Existe una relación de este tipo de intercambio entre los Wachipaeri (Lyon 1967: 28-9), donde es posible ver el rol de las flechas y de las canastas de cuerda en los intercambios matrimoniales, así como la presencia de una expedición de pesca comunal para sellar la unión. Los Arakmbut pasarían todo el día comiendo alimentos comunalmente. El intercambio entre hombres y mujeres y sus parientes, y entre los dominios del monte y del río, proporciona la base para una complementariedad que llena tanto la organización social como el cosmos permitiendo que el mundo se reproduzca.

Un hombre y una mujer que inicialmente están separados son unidos de esta manera. Esta reunión se logra tomando de la mujer un elemento femenino/río y del hombre, uno masculino/monte e intercambiándolos. La palabra para matrimonio es *e"toepak*, que significa "estar cerca de" o "unir". Entidades masculinas y femeninas se unen por la yuxtaposición de un elemento masculino con uno femenino y al mismo tiempo de un elemento femenino con uno masculino. Este cambio directo es el principio detrás del "intercambio de hermana", que es el orden conceptual dentro del que tienen lugar todos los matrimonios arakmbuts. Después que el intercambio matrimonial ha terminado, el hombre y la mujer pueden unirse físicamente mediante relaciones sexuales. Platt (1980: 172) destaca una operación similar en la sierra de Bolivia, donde ve que la reconciliación de la dualidad con parejas humanas sólo puede ser hecha mediante la cuadripartición. La cuadripartición no es la contigüidad o la conjunción en sí, sino el pivote a través del cual puede tener lugar la alternancia de la disyunción a la conjunción suave y regularmente.

Expresiones mitológicas dinámicas del género

Este capítulo considera el género desde las perspectivas de la división del trabajo, la preparación de alimento, los productos alimenticios y el sabor, y también la distinción paralela monte/río. También se ha considerado el género como una diferencia relativa más que como una clasificación binaria estática. Dinámicamente el intercambio recíproco es fundamental para la relación. Un par de mitos ilustran los temas expuestos aquí. Éstos tienen que ver con las diferencias entre los dominios del monte y del río principalmente desde la perspectiva de los hombres (como es el caso de casi toda la mitología arakmbut), pero directa e indirectamente confirman mucho de lo que se ha presentado en este capítulo.

a. El relato de Seronwe

Hubo una vez un pequeño muchacho que se fue a bañar muy temprano en la mañana. Esto era peligroso y cuando nadaba se encontró en otro mundo, como éste, pero bajo el río. Estaba solo y había cielo, monte y río. Entonces vio que venían pájaros. Eran pájaros del río como la garza. Ellos lo vieron como un enemigo y le arrojaron piedras porque los humanos siempre arrojan piedras a los pájaros. Trató de huir pero lo rodearon. Estaba casi capturado. Pero vino luna (*pugn*) y lo salvó. Luna era un gigante y consiguió zafarse de los pájaros. Llevó al muchacho a la casa donde vivía. Se quedaron allí.

Al día siguiente fueron a pescar. Luna era *pane* y dueño de los peces. Fueron a un enorme lago donde habían *sikidnmbi* [pez gigante semimitológico parecido a una ballena]. Luna entró caminando al agua. Para luna los sikidnmbi le parecieron pequeños como bagres (*tam"et*). Luna le dijo al muchacho que fuera a terrenos más altos. Los sikidnmbi se aproximaron y luna le dijo al muchacho que se mantuviera alerta cuando el río subiese. Luna sacó su flecha de pescar hecha de palma pijuayo con una cuerda amarrada a ella. Arponeó al pez. Éste era carne para él.

Luego, para el muchacho, luna penetró más adentro en el agua e hizo una ola alta, que dejó incontables carpas como *boquichicos* brincando sobre la orilla. Para luna éstos eran pececitos. Mandó al muchacho a conseguir hojas para envolverlos, pero mientras tanto los envolvió dentro de un paquete de una hoja, tan pequeño que no hubieras pensado que había tantos pescados adentro.

Luego fueron a casa, ahumaron el pescado y comieron el alimento que ya estaba asado por los espíritus de los muertos, que eran los sirvientes de luna bajo el río. Una división los separaba de la parte oscurecida de la casa donde el muchacho podía oír a los espíritus toto festejando.

En poco días fueron a cazar sikidnmbi nuevamente. Tomaron papaya como carnada y flechas arponadas. Esta vez luna puso la papaya en el río hasta que los sikidnmi se aproximaron. Luna envió al muchacho hacia terrenos más altos. Luna arponeó a los peces cuando llegaron. Hizo tanto ruido que el muchacho corrió para ver qué sucedía. El muchacho quedó atrapado en la ola. El agua le llegaba hasta el cuello. Luna lo salvó y sacó el pescado a la orilla. Resondró al muchacho por desobedecerlo.

Regresaron a la casa y luna le dijo al muchacho que pronto tendría que volver a su caserío. Esperaron unos días y en la noche fueron a una quebrada donde había muchos peces. Luna tejió una trampa grande para peces y la dejó en la boca. Luego recogió todos los peces capturados y los arrojó sobre la playa. Luego luna le dijo al muchacho que vaya y busque hojas para envolverlos, de manera que no pudiera ver qué iba a pasar a continuación.

Mientras el muchacho estaba afuera, él recogió todos los pescados y los comprimió dentro de un ajustado paquete de hojas. Cuando el muchacho regresó no podía creer que luna hubiese puesto todos los pescados en un paquete. Luna fue a coger una hoja grande para cerrar el paquete y salió. Cuando se fue, el muchacho abrió el paquete. Explotó y los pescados se desperdigaron por todo el lugar. Cuando regresó luna estuvo muy enojado con el muchacho y puso todos los pescados dentro del río y luego le dijo que regresara por otra hoja.

Cuando el muchacho regresó, luna lo llevó y le dijo que cerrara sus ojos. Lo empujó y el muchacho se encontró parado en la orilla del río cerca de su propia casa. Todos los arakmbuts no podían creer que estuviese parado allí. Había crecido hasta ser un hombre joven. Les dijo que preparasen fuego para ahumar carne. Entonces abrió el paquete y todos los pescados salieron disparados. Hubo abundancia para todos. Después que ahumaron el pescado, lo cocinaron como quisieron y lo comieron.

Este mito es interesante no sólo por lo que nos dice sino también por sus omisiones. El escenario es el mundo bajo el río de Seronwe. Las criaturas que habitan este domino son peces o pájaros. Son las especies de los espíritus del río (waweri) cuando aparecen en el mundo visible.

Considerando la importante relación entre el genero femenino y el dominio del río, sorprendentemente hay pocas referencias a imágenes femeninas. No se mencionan canastas de cuerda ni barbasco, y todas las descripciones de pesca sólo aluden a los métodos de caza masculinos. El dueño del dominio es masculino. Es luna.

Cuando pesca no usa barbasco sino la flecha de pesca, que es el arma del cazador.

Hay una diferencia en el relato entre peces gigantes (que son enormes para el muchacho pero sólo grandes para luna) y los peces pequeños, como los boquichicos (que son grandes para el muchacho pero pececitos para luna). Los primeros son cazados con flechas, pero los pequeños son arrastrados hacia la orilla o llevados por medio de una trampa para peces. A veces los hombres hacen esto para ayudar a las mujeres con su pesca de barbasco, atrapando a los peces en un área para evitar que escapen a los efectos de la droga nadando más lejos con la corriente. Incluso en la captura de peces pequeños no se hace mención a los métodos femeninos de pesca.

El mismo vacío es evidente en las técnicas femeninas de cocina. Luna cocina ahumando, que es el modo masculino, manteniendo el pescado en contacto directo con el fuego. Además, cuando los toto preguntan al muchacho si tiene hambre y él les pide alimento, ellos le dan pescado, plátano y yuca cocinada directamente al fuego. No hay referencias al hervido o al cocinado al vapor, como sería el caso si las mujeres estuvieran implicadas en el relato.

Frecuentemente los arakmbuts dicen que hay espíritus de muertos harakmbuts bajo el río. En el mito ellos aparecen como sirvientes sin forma de luna que viven en su casa. Son llamados toto, que comúnmente son espíritus dañinos, pero no siempre. El mundo del río está destinado a ser el origen de los espíritus benéficos que vagan a través del monte y los ríos. En los sueños y visiones arakmbuts, esos espíritus benéficos toman la forma de hermosas mujeres, tales como las que vimos en los sueños de caza al comienzo de este capítulo. Las mujeres hermosas no forman parte del mito de Seronwe.

Las actividades arakmbut de producción le dan al río connotaciones femeninas. En el contexto del mito, sin embargo, todos los elementos femeninos han sido eliminados. Una razón para esto es que el relato habla del crecimiento y madurez de un muchacho. Él gana dos cualidades importantes para un hombre de su experiencia en el mundo de abajo. Inicialmente, su habilidad para cazar es mínima y pobre su contacto con los espíritus del río. Esto se demuestra al comienzo cuando es atacado por los espíritus del río en forma de pájaros del río. Su relación desarrollada con luna ilustra su mejora de relaciones con el mundo invisible, que es paralela con su creciente destreza para capturar peces.

La falta de elementos femeninos en el relato hace que sea perfectamente posible que un hombre entre en un dominio que, de muchas maneras, está asociado con las mujeres y al mismo tiempo retenga su masculinidad. Esto no es una manera de debilitar las vinculaciones entre las mujeres y el río, que son extremadamente importantes en otros contextos (tales como los intercambios que señalamos que alguna vez tuvieron lugar antes del matrimonio).

Otro tema significativo que el mito destaca es la presencia de elementos masculinos en un dominio que, en otros contextos, es considerado femenino. En ejemplos de intercambio entre hombres y mujeres señalamos que ciertos aspectos del río y del monte eran intercambiados. Hay una yuxtaposición de elementos masculinos y femeninos en cualquier conjunción de géneros que emerge de un estado inicial de disyunción. De esta manera, es perfectamente congruente el hecho de que el dueño del dominio femenino sea un ser masculino y que toda su actividad esté enlazada con los métodos y prácticas masculinas.

El mito de Seronwe tiene un cuento paralelo acerca del monte.

b. El relato de Wainaron

Un muchacho y su padre fueron a cazar y, después de ir por un largo camino, vieron un árbol con un hueco. El árbol era seco y quebradizo. El hombre escuchó el canto de un pequeño loro. "Subiré al árbol y consigo el polluelo, hijo", dijo el padre. Trepó al árbol, pero tan pronto como alcanzó el agujero apareció un loro monstruo llamado Wainaron y le cortó la cabeza, que cayó al suelo. Su cuerpo cayó dentro del agujero.

El muchacho, llorando, envolvió la cabeza en hojas, la recogió y erró a través del monte. Fue por un sendero y oyó el "toktok" de un pájaro carpintero. Quiso ir por otro camino, pero entonces escucho el "toktok" nuevamente que le decía de ir por otro sendero. La tercera vez trató de evitar al pájaro carpintero, pero otra vez se le dijo que fuera por un camino preciso.

Siguió el sendero y se encontró con un viejo (pane). "¿Qué es esto?", preguntó el muchacho. "¿Qué estás llevando?", le preguntó el viejo. El muchacho le dijo lo que había sucedido. El hombre dijo que primero deberían enterrar la cabeza y luego matar al pájaro. El hombre salió con la cabeza y regresó sacando cabellos de sus dientes - él se la había comido. El muchacho se dio cuenta de lo que había pasado pero no dijo nada.

"¿Dónde fue asesinado tu padre?" Todavía llorando regresó al árbol con el hombre. "¡Ah! Mi carne favorita es Wainaron. Voy a tratar y dispara". Hizo un sonido "trontrón" para alborotar a Wainaron. Esperó un largo tiempo y decidió practicar tiro. Disparó alto y la flecha desapareció. "Ve y tráeme la perdiz". El muchacho fue pero sólo vio la flecha atravesada en una hoja. "Tráela", dijo el hombre. Cuando el muchacho le dio la hoja al hombre volvió por la perdiz. La misma cosa sucedió nuevamente y la flecha atravesó una rama de un arbusto. Ésta se volvió un agutí. Ellas mataron muchos animales para que el muchacho los llevara como carne para comer.

Entonces el viejo abuelo le dijo al muchacho que llevara la carne a casa y que se mantuviera lejos del árbol mientras él solo mataba a Wainaron. "Manténte lejos de mí y del árbol, porque cuando Wainaron caiga habrá un gran viento". El muchacho desobedeció y se quedó cerca del árbol. El hombre trepó al árbol y llamó al loro. Éste salió del agujero y el hombre le disparó. El pájaro escapó herido y aleteando, luego cayó muerto, y al mismo momento una embestida de viento mató al muchacho.

El viejo fue y llamó al muchacho, miró y lo encontró muerto sobre el camino. Se paró sobre su cuerpo, sopló sobre él y éste volvió a la vida.

El muchacho pensó que había estado durmiendo. "Tú has estado muerto", le dijo el viejo. Fueron a casa, el muchacho con la carne, pero dejaron a Wainaron sobre el sendero.

En la casa hicieron dos fuegos para ahumar la carne. Uno fue para la carne del muchacho y la otra para Wainaron. El viejo le dijo al muchacho que cuidara el fuego de su carne cuando él saliera. "Voy a traer a los toto para que me ayuden a traer la carne de Wainaron". Fueron y trajeron la carne y la pusieron a ahumar sobre los fuegos en la casa. Cuando la carne estuvo cocida el viejo llamó a los toto para comer.

Cuando el viejo salió a llamarlos, el muchacho se tentó y tomó algo de la carne del loro. Inmediatamente cayó muerto. El hombre regresó y sopló nuevamente y lo regresó a la vida. Entonces el hombre increpó al muchacho y le dijo que debía trepar hasta la plataforma sobre el fuego donde se estaba secando maíz y tabaco. Si el muchacho está sobre el fuego los toto no se lo comerán. El viejo le dio al muchacho un fruto en el cual orinar ya que la fiesta duraría largo tiempo. Si él orinaba en la fruta *purongo*, que tenía un agujero en el centro, sería invisible para ellos.

La carne de Wainaron estaba lista. El muchacho fue encima del fuego y estuvo callado y tranquilo. El hombre gritó nuevamente y todos los toto vinieron en respuesta. El viejo invitó a todos los toto a comer la carne. Los llamó y ellos vinieron del monte profundo. El viejo le dijo al muchacho que esos toto eran sapos que comían carne de hombre, por lo que él mismo tenía que protegerse. Eran altos y horribles, con grandes narices y largos cuellos. Él sacó la carne de Wainaron y los toto comieron.

Entonces el muchacho orinó en el fruto pero no se dio cuenta de que tenía agujeros en el fondo, y toda la orina se salió. Los toto olieron la orina y se dieron cuenta de que había sido un truco. Miraron hacia arriba y vieron al muchacho. Gruñeron y se movieron hacia el muchacho para matarlo. Lo habían rodeado, pero al momento el viejo se abalanzó y los largó a todos. Nuevamente resondró al muchacho por ser estúpido y le dijo que había llegado el momento de que regresara a su casa.

Para ayudarlo el viejo se sentó y comenzó a hacer flechas para los Harakmbut:

La primera flecha fue la más larga. Fue para la gente llamada Yaromba. La siguiente más larga fue para los Singperi. La tercera más larga fue para los Wandigpana. La siguiente más larga fue para los Masenawa. La más pequeña fue para los Idnsikambo. No hicieron flechas para los Emberi y los Saweron. Ellos son aparte.

Luego el viejo le dijo la ruta de regreso a su pueblo. Dijo que acompañaría al muchacho como un espíritu. El muchacho partió con sus flechas y vio animales para cazar. Su puntería era mucho mejor que antes. Volando sobre él vio un pájaro carpintero (mbegnko). Le disparó y apenas lo hirió. Disparó nuevamente y golpeó su ala. El pájaro carpintero era en realidad el viejo que ahora aparecía ante él. Estaba muy enojado. "¿Por qué me disparaste dos veces cuando tú sabes que yo estaría acompañándote hasta tu casa? Soy Manko, el pane del monte. Soy el dueño del monte. No tengo nada más que hacer contigo". Entonces Manko rompió las flechas que había hecho y las dejó en pedazos antes de regresar a su casa en el monte.

El muchacho estaba molesto y recogió los pedazos de las flechas rotas. Regresó a su pueblo, que lo recibió y escuchó su relato. Luego ellos colocaron las flechas juntas y las restauraron. Desde ese día cada clan tiene su propio tipo de flecha. El pájaro carpintero, después de dividir las flechas, siempre divide la madera de los árboles.

Si el pájaro carpintero no hubiese roto las flechas, los Arakmbut tendrían ahora perfecta habilidad para disparar.

El mito de Wainaron tiene una estrecha semejanza con el de Seronwe. Ambos se refieren a un muchacho que alcanza la madurez obteniendo experiencia del monte o del río. Ambas regiones tienen un dueño que enseña a los muchachos cómo establecer relaciones benéficas con los espíritus de ese dominio y cómo cazar. Los muchachos siempre desatienden los consejos de los dueños y sufren por ello. El viejo (posiblemente el equivalente al "dueño de los animales" o de los peces que se encuentra por doquier en Sudamérica) caza monstruos mientras que el muchacho es instruido sobre cómo capturar pequeñas criaturas, que son grandes según modelos humanos.

Como en Seronwe, hay muchas imágenes de hombría en el mito, a expensas de los elementos femeninos. La muerte es realizada con arcos y flechas, y se cocina ahumando la carne. El muchacho aprende de la experiencia los peligros de la sobrecaza y de comer en exceso, y en el episodio de los toto, cómo hacer frente a espíritus dañinos.

Los pájaros mencionados en el relato son especies del monte y no del río, como en Seronwe. El carpintero es especialmente importante y su rol es casi un comentario del mito de Wanamey. Una vez más él nombra los clanes patrilineales mediante la fabricación de flechas que son exclusivamente usadas por varones. En su aparición en el mito, el carpintero es en realidad llamado Manko. Manko y Mbegnko son lo mismo.

Manko, el dueño de los animales, está en otros mitos relacionados con el monte. En esos otros relatos su signo es un hacha de oro. Los Arakmbuts nunca hicieron hachas de metal, pero hemos encontrado ejemplos en los terrenos alrededor de San José. Son consideradas por los arakmbuts como hachas de oro de los Incas (en verdad probablemente sean de bronce).

Teniendo en cuenta que tantos aspectos de los mitos de Seronwe y Wainaron tienen correspondencias, la ausencia del sol en este último es una importante consideración. Cuando pregunté si el sol (*miokpo*) tenía algo que hacer con el monte, los arakmbuts con los cuales hablé respondieron: "Sólo sabemos acerca de luna, son los Incas quienes sabían sobre el sol". Manko, el dueño del bosque, representa a los Incas en la mitología arakmbut, y sólo él, el dueño del monte, conoce acerca del sol. Los arakmbuts explicaron que todo lo que ellos sabían acerca del sol estaba contenido en un relato corto.

c. *La historia del sol - Miokpo*

Hace mucho tiempo no hubo un solo sol y una sola luna como hoy, hubo dos soles. Uno fue masculino y el otro femenino. El sol femenino era como el que vemos hoy. El sol masculino era enorme y estaba tan cerca a la tierra que quemaba todo y nada podía sobrevivir.

Por esta razón, temprano una mañana, un hombre salió con su arco y flecha y capturó al sol justo cuando estaba subiendo. Su nombre era Manko. Le disparó al sol masculino en el ojo (*wakpo*) y salió inmediatamente dejando atrás al sol femenino. El sol que ahora tenemos es femenino. Cada día va sobre la tierra en una dirección y en la noche regresa bajo la tierra.

Ahora no sólo hay un paralelo para luna en Seronwe en un sol asociado con el dueño del monte, sino que también encontramos que el sol mismo es femenino. Consecuentemente, el dominio del río tiene un dueño masculino, luna, mientras que el dueño del monte, aunque es masculino (Manko es su nombre en los relatos de Wainaron y Miokpo), es el único medio de acceso al sol que es femenino.

Sol y luna representan la presencia de un elemento femenino en un dominio masculino y la presencia de un elemento masculino en uno femenino.[5] La subdivisión de la diferencia de género en cuatro partes puede ser considerada mitológicamente. Sol y luna y los elementos intercambiados proveen un "matrimonio cósmico" entre el monte y el río, y además su conducta en relación con el otro parangona aquélla entre hombres y mujeres. Esto se ilustra más claramente cuando comparamos el rol de los cuerpos celestiales con la alternancia del día y la noche. Durante el día, hombres y mujeres realizan frecuentemente sus actividades de manera separada. En la noche, aunque los esposos duermen juntos, sus almas dejan la casa y vagan por los alrededores separadamente. El único tiempo en que tiene lugar una relación total de contigüidad es cuando tienen relaciones sexuales. Éstas deberían tener lugar al amanecer o al anochecer. De este modo la relación de género se vuelve contigua en el punto en que el día se convierte en noche y la noche en día.

Los cuerpos celestes tienen una relación paralela. Sol es el cuerpo celeste del día. Mitológicamente, es femenino en un dominio masculino. Durante el día, sol está encima de la tierra y en la noche está debajo. Luna es el cuerpo celestial de la noche. Mitológicamente, es masculino en un dominio femenino. En la noche, luna está encima de la tierra, pero durante el día está abajo del río. Los

cambios de luna se explican porque come el pez gigante mencionado en el mito de Seronwe. Si come demasiado es incapaz de levantarse. Al anochecer y al amanecer luna y sol están temporalmente bajo la tierra o encima de la tierra. Entran en una relación de contigüidad que parangona la de los sexos. Alborada y crepúsculo son así puntos límites cuando sol y luna parecen unirse, como lo hacen hombres y mujeres, y por tanto, por implicación, el monte y el río.

En conclusión, es posible ver que los Arakmbut hacen correlaciones entre masculino/femenino, monte/río, seco/mojado y encima/abajo. Las relaciones de género entre los Arakmbut combinan estas distinciones de acuerdo al contexto. Los géneros en los contextos revisados en este capítulo son complementarios en tanto que ellos cambian simétricamente desde la disyunción hacia la conjunción. Esta complementariedad es más evidente en la interacción dinámica entre masculino y femenino, cuando aspectos de uno de los pares son trocados por los de otro. Los principales ejemplos de este intercambio recíproco son el hervido de la carne por una mujer para su esposo, el intercambio de ciertos productos en el matrimonio, la noción de intercambios simétricos en el matrimonio y, en el contexto mitológico, el "desplazamiento sexual" de sol y luna.

Es importante comprender que la distinción estructurada de género no es rigurosamente aplicada por los Arakmbut a un mundo recalcitrante. Los Arakmbut dan por supuestos los conceptos en contraste y no les importa la ocasional inconsistencia. El mundo está en un flujo dinámico constante, y todas las distinciones estructurales deberían ser flexibles, reflejando una orientación ideológica frente a las contingencias de la vida diaria lista para interpretación. En este sentido, deberíamos pensar el "engeneramiento" como un proceso dinámico antes que como una oposición estructural estática.

Hay otros aspectos del género que no han sido debatidos en este capítulo. Uno es la complementariedad de masculino y femenino en el tiempo, mientras que el otro son las diferentes perspectivas de la vida social y cultural desde el punto de vista de un hombre o de una mujer arakmbut. Como estas diferencias giran alrededor de nociones de edad y residencia, nos debemos abocar ahora a estos asuntos.

Notas

1 Sólo he escuchado ejemplos de sueños de pesca de hombres. Las mujeres son reticentes para revelar sus sueños. Si una mujer tiene un sueño sexual, el espíritu que se le aparece no es benéfico. Es uno de los signos de afirmación de las perspectivas masculinas en la vida social arakmbut que las mujeres hermosas sean consideradas benéficas pero que los hombres atractivos sean muy peligrosos. Probablemente esto se deba a su potencial para atraer a las mujeres.

2 Para cifras detalladas sobre las chacras de San José ver Rummenhöller (1987: 296ff).

3 Gow (1989) se opone a la idea de Siskind (1973) del intercambio de carne por acceso sexual. Entre los Arakmbut la reciprocidad cumple su norma de un hombre que quiere proporcionar alimento; sin embargo, la complementariedad es recíproca entre un hombre que trae carne y una mujer que la cocina.

4 Este debate de los métodos arakmbuts de cocina ha motivado las ideas de J.A. Morton (1979, capítulo 4).

5 Los Desana (Reichel-Dolmatoff 1971: 17ff) hacen una asociación que une lo masculino al monte y lo femenino al río. Al igual que con los Arakmbut, esto puede invertirse en ciertos contextos porque, para un cazador, los espíritus de la naturaleza tienen un carácter acuático mientras que, para los pescadores, tienen un carácter forestal.

El TIEMPO A TRAVÉS DEL ESPACIO
Casa y comunidad

I: Tiempo y espacio

En el capítulo previo vimos que las relaciones entre unidades de tiempo (tales como día/noche o estación seca/lluviosa) y espacio (tales como monte/río o sol/luna) corresponden con la relación entre masculino y femenino. Este capítulo trata estos aspectos de tiempo y espacio con más detalle y da una relación de los principios relacionados de edad y residencia.

Los Arakmbut traducen tiempo como *o'pokıda* u *o'pogika*. Ambas palabras significan movimiento: "pasando" o "siempre pasando". El verbo *e'pok* del cual ellas vienen se refiere también al fluir de un río que pasa o a gente que da un paseo frente a la casa de uno. De esta manera los Arakmbut eslabonan el tiempo a un fluir desde el pasado hacia el futuro, en el cual una persona está parada en el presente. Esta visión espacial del tiempo corresponde a la de Nilsson (1920: 17), quien dice que es más fácil reconocer el tiempo desde puntos que desde distancias. Los aspectos concretos de indicadores de tiempo proporcionan puntos para medir el cambio.[1]

El tiempo y el espacio están estrechamente relacionados en la vida arakmbut. No sólo sus principales diferencias son paralelas entre sí, sino que también se correlacionan con el aspecto complementario de las relaciones de género y de la relación entre el mundo invisible del espíritu y el mundo visible de los seres humanos. Hay cuatro patrones principales que ilustran estas correspondencias claramente.

1. o'sik (noche) / o'me (día)

Durante el día, el sol pasa sobre la tierra mientras la luna está en el río. En la noche, la luna asciende y el sol está debajo de la tierra. En

la noche, el mundo húmedo de abajo tiene predominio sobre el mundo seco de arriba. En ese momento vagan espíritus invisibles y el alma de una persona puede dejar el cuerpo y encontrarse con él o ella en el sueño.

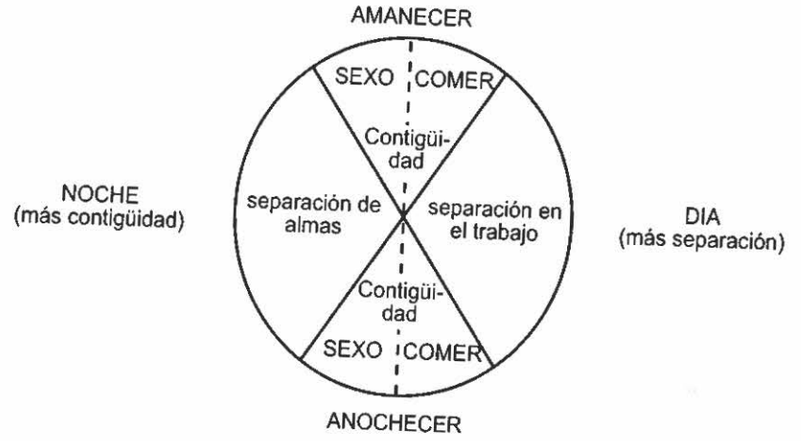
Hasta que hay luz, toda la gente puede realizar sus actividades. Sin embargo, una vez que cae la noche uno no puede vagar en el bosque. A pesar de esto, muchos cazadores lo hacen porque es más fácil cazar ciertos animales en la noche, pero ellos son conscientes del riesgo que corren de encontrarse con un espíritu dañino. Tampoco las mujeres deberían hacer sus canastas de cuerda después del anochecer, ya que se piensa que esto incomoda a los espíritus del río.

El capítulo anterior ilustra cómo la división del trabajo determina que los hombres y las mujeres pasen gran parte del día separados; los hombres cazan o trabajan oro y las mujeres cuidan o recogen productos de las chacras. En la noche, la gente está físicamente más cerca que durante el día, porque es el momento en que la gente se congrega en la casa. Un hombre y su esposa duermen en el mismo cuarto que sus hijos. Generalmente, los solteros tienen cuartos aparte, al igual que los recién casados que viven con sus padres. Aun cuando los miembros de una familia están más cerca en la noche que en el día, cuando están dormidos sus almas vagan en sueños. En tales casos, los hombres van a encontrar los benéficos y hermosos espíritus femeninos y dejan a sus esposas o mujeres. De esta manera, hay una separación de almas en la noche que se compara con la del día.

Los sexos se reúnen para comer alimentos cocidos y para tener relaciones sexuales. Frecuentemente, el comer tiene lugar en la cocina y las relaciones sexuales en la casa; ambas actividades tienen lugar idealmente en el punto en que el día se vuelve noche o la noche día. Las relaciones sexuales ocurren después del anochecer y antes del amanecer y son así actividades nocturnas. Si una pareja quiere tener un niño rápidamente debe tener relaciones más frecuentes, y éstas suceden en el medio de la noche. (Las relaciones sexuales ocasionalmente también pueden tener lugar fuera de la casa o durante el día si nadie más está en los alrededores). El comer tiene lugar a la luz del día justo antes del anochecer o justo después del amanecer. Cuando la gente está trabajando oro y necesita comer más para mantener su fuerza, tomará una comida extra al mediodía. El comer tiene lugar en el mismo cuarto pero las mujeres se sientan en el suelo cerca del fogón y los hombres se sientan en los leños más alejados. Es de muy mala educación mirar a alguien que está comiendo.

La complementariedad de masculino y femenino, tal como es considerada en el ciclo cotidiano, es una oscilación entre separación, cuando la gente trabaja durante el día o duerme en la noche, y una contigüidad encapsulada por una conjunción en la casa o el fogón al anochecer o al amanecer, cuando come o tiene relaciones sexuales. Cuando es posible se come en el límite extremo del día mientras que las relaciones sexuales tienen lugar en el límite extremo de la noche. Las actividades diurnas implican más separación de los sexos que las nocturnas, y así el comer está marcado por un mayor alejamiento de hombres y mujeres que cuando se entregan a relaciones sexuales. El patrón total puede verse en la Figura 3.1.

Figura 3.1. Separación o contigüidad de relaciones de género en el ciclo diario



2. *wambo pugn (luna nueva) / pugntone (luna llena)*

Un mes es una "luna" (pugn). Está dividido en periodos de luna nueva y llena. Cuando la luna es nueva está aún atada al río, donde se atiborra con peces; pero en el tiempo de la luna llena es independiente y puede salir o regresar como le plazca al río. La noche es más oscura cuando la luna es nueva y entonces se encuentran espíritus invisibles más frecuentemente. Allí es cuando tienen lugar las sesiones que implican la droga alucinógena ayahuasca, aunque de ninguna manera se trata de eventos regulares mensuales. Usualmente, en luna nueva la gente se acuesta más temprano. Dependiendo de si

el clima es bueno, la luna llena es el tiempo en el que hay fiestas y todos se acuestan más tarde.

Cuando la luna está llena, los arakmbuts holgazanean afuera, en el patio central, para escuchar relatos o charlar. Se sientan en grupos manteniéndose separados hombres y mujeres. En las fiestas las mujeres siempre permanecen alejadas de los hombres y, si estos beben, ellos mismos se consiguen cerveza o ron. Hombres y mujeres interactúan probablemente más al anochecer, entre la comida y el dormir, en el periodo entre las lunas nueva y llena, cuando, en la media luz, las familias se agrupan alrededor de sus fogones o afuera de sus casas y conversan entre ellas. Así los sexos se relacionan entre sí más en el punto del límite entre las dos categorías temporales que conforman el ciclo mensual. La complementariedad entre los sexos sigue un modelo similar durante el mes como con el ciclo diario.

3. *wawiyok (estación húmeda) / wamabayok (estación seca)*

El año (*wayok*) está dividido en dos estaciones que fueron descritas en el prólogo. Wambayok no sólo significa estación seca sino también marca un año del siguiente. En la estación seca el río está bajo y predomina el monte, mientras que en la estación húmeda el río crece y se desborda a través de grandes áreas del monte. Es más difícil cazar en la estación seca porque las hojas de las trochas están quebradizas y hacen ruido. La gente es más propensa a las enfermedades durante la estación húmeda, y esto es atribuido a las crecientes actividades de los espíritus cuando el cielo está encapotado y es más oscuro durante el día. Cazar es también más frecuente, no sólo a causa de las hojas más blandas en las trochas sino también porque la mayoría de los frutos que les gustan a los animales aparecen entre abril y junio.

Cuando se refieren a ciertos puntos del año, los arakmbuts usan su "calendario de flores", tales como la caña brava, que florece en enero, una flor roja (*pisnoe*) que sale en julio y la balsa que también florece en julio. Aunque tienen algún conocimiento de las estrellas, no parece que sean usadas para señalar el cambio de estaciones. Durante las estaciones húmeda y seca, los hombres y las mujeres trabajan en sus respectivas labores y frecuentemente están más separados que al fin de la estación húmeda y al comienzo de la seca, cuando hombres y mujeres limpian las viejas chacras de yerbas y deciden donde van a hacer las nuevas. Durante un periodo de alrededor de un mes, los hombres y las mujeres de una parentela trabajan juntos en la misma área. Al final de la estación seca es tiempo de quemar y plantar. Una vez más hombres y mujeres trabajan juntos para conseguir plantar los cultivos y despejar las chacras para la estación húmeda, cuando hay menos trabajo en este campo. De esta manera, los puntos de transición entre las estaciones son los tiempos del año en los que hombres y mujeres cooperan más.

Otra importante distinción entre la estación lluviosa y la húmeda es que el día es más corto y la noche más larga durante la primera, mientras que la noche es más corta y el día más largo en la segunda.

4. *wasikon (larga noche) / wambo o'me (nuevo día)*

En el mito de Wanamey vimos cómo los Harakmbut fueron salvados de la inundación de fuego por una "larga noche" en el árbol. Este periodo de disyunción del mundo en el que todo estuvo oscuro ocurrió después de que una muchacha singperi tuviera relaciones "sexuales" con un pájaro. La larga noche acabó al amanecer cuando tuvieron lugar relaciones sexuales entre hermano y hermana. Wanamey estaba en su altura total durante el periodo de la larga noche, cuando el árbol emergió de abajo del suelo y fue rodeado por un estanque de agua.

Los Arakmbut dicen que en el futuro habrá otra catástrofe, que ellos expresan en términos de un holocausto nuclear, cuando Wanamey regrese nuevamente para salvarlos. Las situaciones continuarán el relato del mito, que comienza con una repetición del pájaro que trae el fruto de Wanamey a una muchacha singperi que lo recibe entre sus piernas. Las épocas del relato arakmbut están divididas de acuerdo con los patrones alternantes del día y la noche. En el punto de transición de una categoría temporal a la siguiente, masculino y femenino interactúan de manera más estrecha que en los periodos de intervención.

Estos cuatro ejemplos de ciclos temporales oscilan entre un conjunto regular de categorías alternantes organizadas en términos de un contraste entre oscuridad o humedad (noche, luna nueva, estación húmeda, larga noche) y luz o sequedad (día, luna llena, estación seca, nuevo día). En cada caso, la primera de las dos unidades está conectada espacialmente con el río y abajo, mientras que la segunda se relaciona con el monte y arriba.[2]

La manera en la cual las relaciones de género se vinculan con el tiempo y el espacio demuestra la complementariedad dinámica y relativista entre masculino y femenino, que es evidente con la división del trabajo. La complementariedad entre separación y contigüidad sigue un patrón repetitivo cuando se la considera a través del tiempo, lo cual corresponde a los cambios de categoría temporal. De esta manera, hombres y mujeres interactúan más en los límites entre las categorías que dentro de los periodos de las categorías mismas. Las relaciones de género son así constantemente cambiadas durante el tiempo dentro de los parámetros de complementariedad.

Hay otro contexto temporal en el cual la complementariedad entre masculino y femenino se repite durante el tiempo. Se trata del ciclo de la vida. Comparando las relaciones de género durante el tiempo de vida es posible ver un patrón similar a aquéllos antes descritos.

Para los niños (*isipo*) la diferencia de género es completamente sin importancia y ambos sexos son tratados de la misma manera. Un niño o una niña permanece un isipo hasta que él o ella alcance la pubertad entre los doce y los catorce años. Durante este periodo los niños van a la escuela del caserío donde reciben educación primaria. Ambos sexos pasan la mayoría de su tiempo ayudando a sus madres en sus labores hortícolas en las chacras, cuidando a sus siblings más jóvenes, haciendo los quehaceres de cocina y acompañando a las mujeres en viajes de recolección y pesca. Ocasionalmente algunos de los muchachos ayudan a sus padres con el trabajo del oro, pero la mayoría lo encuentra muy extenuante para continuarlo por mucho tiempo.

Esto cambia en la pubertad, cuando la distinción de género se vuelve más pronunciada y los nombres de los niños o niñas isipo, que con frecuencia son directa o indirectamente una recreación del nombre de algún fenómeno natural y no son de un sexo específico, cambian a otros que son más personales, más secretos y que se usan menos frecuentemente. Estos nombres adultos son diferentes para hombres que para mujeres.

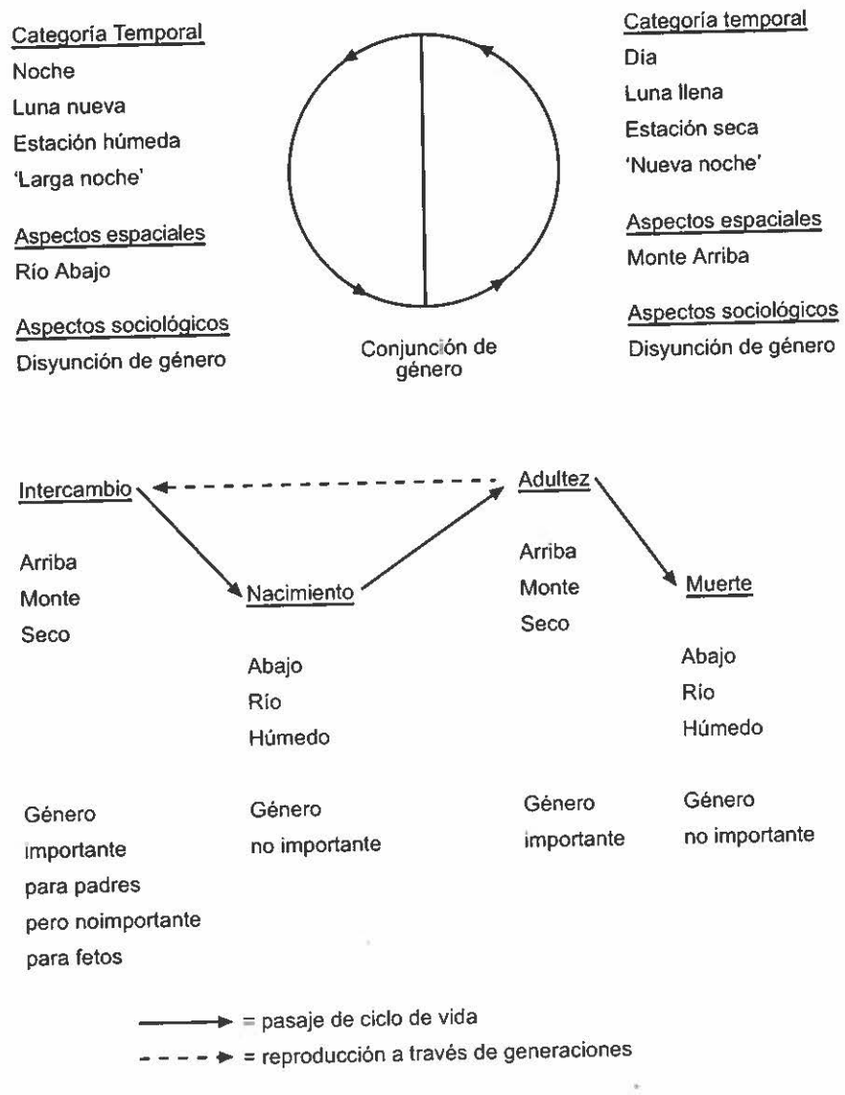
En los días del precontacto, los hombres pasaban a través de dos rituales: el *e'ohotokoy* (perforación de nariz), alrededor de los catorce años, cuando el muchacho se volvía *wambo* (hombre nuevo), y el de mayor escala *e'mbogntokoy* (perforación de labio), que tiene lugar alrededor de los dieciocho años, cuando se vuelve un hombre completo (*wambokerek*). Después de estas dos ceremonias, un hombre era elegible para matrimonio. En contraste, las muchachas no tenían ceremonias. Después de la pubertad se convertían en mujeres jóvenes (*muneyo*), y cuando se casaban y tenían niños eran reconocidas como mujeres completas (*wetone*).

A lo largo de la juventud y adultez, hombres y mujeres organizaban sus relaciones en la línea de patrones de complementariedad y repetitividad señalada antes en este capítulo. Una persona vieja es llamada *watone*. La palabra se refiere a hombres y mujeres. No hay una iniciación formal en esta categoría de edad y la posición de sus miembros es de poca influencia política, aunque son respetados por sus conocimientos.

Si comparamos el tránsito de vida de ambos sexos en la sociedad arakmbut es posible ver una oscilación entre contigüidad y separación. Los puntos extremos de vida, los más cercanos al nacimiento y a la muerte, son tiempos en los que la distinción de género tiene mínima importancia, mientras que la parte central de la vida es el tiempo en que la complementariedad de los sexos conlleva una disyunción que sólo es moderada controlando el acceso a los miembros del sexo opuesto. Este periodo coincide con la habilidad de tener relaciones sexuales y de procrear hijos.

La complementariedad entre los sexos encaja con la dimensión lineal del ciclo vital; también con los conceptos espaciales de arriba/abajo y monte/río. El hombre planta semen en la mujer desde arriba y ella da a luz en dirección hacia abajo. Los niños están más asociados con el dominio del río y, cuando se vuelven adultos, aumentan tamaño y gradualmente tienen más contacto con el mundo del monte. Cuando la gente envejece es cada vez más atraída por los espíritus del río, que la llaman a la muerte en el mundo de abajo.

Figura 3.2. Comparación de aspectos de duración repetitiva estacional y el ciclo de vida más oscilatorio.



II. Edad y residencia

El tiempo y el espacio en un contexto social son edad y residencia. Estas nociones son importantes para definir la identidad social de una persona en cualquier momento. El capítulo anterior demostró que la distinción más dominante para los Arakmbut es la del género, que está basada en una complementariedad entre los sexos. Sin embargo, el género diferencia criterios para las distinciones de status, donde edad y residencia juegan una parte significativa para señalar la posición social de acuerdo a las perspectivas masculina o femenina.

Entre los hombres el status se centra en torno al éxito en la caza o al trabajo del oro, en conseguir esposa y en producir descendencia, y al mismo tiempo en conocer el mundo invisible y la habilidad de curar. No siempre es fácil conseguir tal logro, y la competencia entre los hombres consiste en la búsqueda de reconocimiento social de sus talentos. Para un hombre sólo es posible ganar reputación a través de años de práctica, paciencia y aprendizaje. La experiencia viene con los años, así como el status.

En contraste, las mujeres pueden realizar sus labores cotidianas en las chacras o en la cocina desde temprana edad. Su problema es que, en la medida que hay pocas mujeres disponibles como esposas, los hombres miran más allá de los límites del caserío para conseguirlas, lo cual lleva a un aumento del número de las mujeres foráneas. Para ellas el status se define por ser de dentro o de afuera, lo cual consecuentemente depende en gran medida de factores residenciales.

Cuando un muchacho isipo se vuelve wambo comienza a aprender las habilidades de la virilidad. El rango de edad wambo es más distinguido por la diferencia entre *wambosipo* o *wambotone*. No hay ceremonia oficial que distinga un wambo joven de uno mayor, sólo una diferencia en actividades e intereses. Los muchachos jóvenes cazan aves y peces pequeños y hacen casas de imitación, mientras que los mayores ayudan a sus padres en grandes cacerías y en el trabajo del oro. Los años pasados en el servicio militar o en la universidad pueden en principio añadir status a un hombre joven cuando regresa, aunque probablemente los más viejos le bajen los humos si muestra signos de creerse demasiado su propia hazaña.

Cuando un hombre joven es reconocido como cazador que puede abastecer a una familia entra en competencia por mujeres. Hemos señalado en la Introducción que el desequilibrio de géneros en las comunidades arakmbuts es un problema para los hombres, pero en San José la escasez de mujeres es particularmente aguda, ya que sólo

están casados la mitad de los hombres en el rango de edad wambokerek. Es una señal segura de status encontrar a un hombre joven casado en San José, sin embargo a los solteros no les falta prestigio. Un soltero con frecuencia se vuelve un buen contador de relatos y cantante, y a lo largo del tiempo es común que pueda desarrollar una habilidad considerable para curar.

Los rangos de edad son muy importantes para los hombres. El cambio en status de isipo a wambo y wambokerek es causa de mucha impaciencia entre los jóvenes, que sienten que deberían ser tratados como miembros del grado superior. Paralelamente al rango de edad hay también distinciones "temporales" entre los niveles genealógicos de la terminología de relación. La gente de un nivel más alto tiene alguna influencia y rige sobre la que está abajo. En el caso de los watone su influencia es evidente sólo en la relación entre padres e hijos, de otra manera los viejos de la comunidad tienen que adherirse a los jóvenes y más predominantes wambokerek y wambokerektone.

Cuando los rangos de edad se correlacionan con el nivel genealógico de dos personas, las dos esferas funcionan en armonía. Sin embargo, hay momentos en los que pueden surgir conflictos y tensiones. Dos de los más frecuentes ejemplos son los siguientes.

Cuando hay gran diferencia de edad entre hermanos es muy posible que el mayor tenga su primer hijo después que el último de sus hermanos menores haya nacido. En este caso, un hombre está en el mismo rango que sus propios tíos jóvenes. Éstos prefieren enfatizar la distancia genealógica entre ellos y su sobrino, pero éste prefiere aminorar su mayor status (particularmente en la contingencia del matrimonio) acentuando el factor de edad (se usan en este contexto los términos *pagnsipo* o *chignsipo*, pequeño hermano del padre o de la madre).

El otro caso común donde los niveles generacional y genealógico no coinciden es cuando los hermanos del mismo nivel genealógico están en diferentes rangos de edad. Nuevamente hay conflicto sobre el criterio de status: el hermano mayor refuerza la edad y el menor, el nivel genealógico.

Estos conflictos de percepción tienen lugar principalmente entre hombres. En estos contextos las mujeres no enfatizan el nivel de edad o genealógico al clasificar su posición en la comunidad.

Las relaciones de género en la sociedad arakmbut se caracterizan frecuentemente por la afirmación masculina. En las relaciones maritales eso se expresa en el hecho de que los hombres tomen las

decisiones que afectan a la parentela, tales como cuándo trabajarán en las chacras o irán a pescar o saldrán en una expedición. El dinero ganado en el trabajo del oro es gastado y distribuido por los hombres. Si alguna de las partes tiene que dejar la comunidad cuando hay una separación, comúnmente es la mujer la que se va. Ocasionalmente hay ejemplos de hombres que les pegan a sus esposas, aunque el resto de la comunidad no considere esto como una conducta responsable.

La afirmación masculina está reforzada por el hecho de que los hombres son casi siempre mayores que sus esposas. Sin embargo, a veces hay casos en que una mujer es mayor que su esposo (puede ocurrir en el segundo matrimonio de una mujer con un hombre que no se haya casado previamente). Esta posible fuente de conflicto es solucionada por el hombre, que intenta tratar a la mujer como si fuera menor que él. De este modo, la edad proporciona el primer elemento de asimetría dentro de las hasta ahora complementarias relaciones de género.

También hay el problema más frecuente de una hermana mayor que está en mismo nivel genealógico de un hermano. Una hermana mayor, una madre o una suegra tienen derecho de castigar y decir lo que piensan a un pariente varón menor, cosa que ellas hacen frecuentemente, causando incomodidad, particularmente si la crítica es hecha en público. La reacción del hombre es ignorar a la mujer, pero de preferencia hará lo mejor para evitar cualquier altercado. La mujer con mayor autoridad sobre un hombre es la madre de su esposa, particularmente cuando ambos viven en la misma casa. La autoridad no sólo se basa en la edad y residencia sino también en los lazos mismos de matrimonio, sobre lo cual trata el siguiente capítulo.

El criterio más importante de status para una mujer entre sus pares es su comunidad de origen o, si ella es soltera, la de su madre y la duración de su residencia en la comunidad. Un hombre evitará vivir fuera de su comunidad si puede hacerlo, y sólo si tiene algunos parientes cercanos en algún lugar contemplará la posibilidad de dejar su caserío de origen. No se prohibe dejar el caserío, pero esto no es políticamente sensato. En otra comunidad un hombre no tendrá el apoyo de su propio clan o familia en caso de disputas y corre el riesgo de ser cabeza de turco de todas las desgracias de sus nuevos vecinos.

Si un hombre es incapaz de obtener una esposa dentro de su comunidad la buscará donde sea. Puede ser capaz de concertar una unión ofreciendo a la familia de su esposa potencial una hermana o

puede simplemente robarla o fugarse con ella. Consecuentemente, en una comunidad arakmbut como San José habrá pocos hombres de afuera, pero al menos el 50 por ciento de las mujeres casadas son de otras comunidades.

Aunque puede tener ventajas que un hombre se case con una mujer de afuera y se evite la norma de servicio que el novio le debe a su suegro, en el caso de la mujer ocurre lo contrario. La mujer de afuera claramente es menos influyente que aquéllas que permanecen en la misma comunidad toda su vida. Estas últimas son comúnmente hermanas de los miembros de los clanes dominantes que se casan de manera endógama y son influyentes en la obtención informal de mujeres que tiene lugar cuando ellas trabajan sus canastas de cuerda afuera de sus casas, durante visitas o cuando trabajan en las chacras.

Una mujer de afuera está en desventaja considerable cuando llega a la comunidad por primera vez, aunque su posición puede mejorar con el tiempo. Esto ocurre si ella logra adquirir algunas de las características de una de adentro. A continuación, algunas de las maneras mediante las cuales puede hacer esto:

1. Podría alentar a alguno de sus parientes en la otra comunidad para que la sigan.
2. Puede usar el prestigio de su esposo para ganar alguna influencia entre las otras mujeres. Esto tendrá poco efecto a menos que ella tenga cuñadas poderosas con las cuales mantenga buenas relaciones y que sean miembros de una de las parentelas dominantes en la comunidad.
3. Tendrá que aguardar hasta que su hija esté en edad casadera y esperar que ella se las ingenie para lograr un matrimonio endógamo en la comunidad.

Estas alternativas muestran que es posible que una mujer de afuera gane influencia pero sólo si usa su diplomacia y tacto para aparecer como una de dentro; de otra manera, tendrá limitada influencia en el grupo de mujeres a lo largo de la comunidad. La aceptación como una de adentro puede tomar varios años.

Las mujeres que comen juntas son responsables de la cocina y de acarrear los productos de las chacras. Éstas confirman la importancia de la residencia en la definición del status entre las mujeres de la comunidad. Cada chacra está asociada con el nombre de alguien. En

la práctica la tierra es compartida por la parentela, pero la denominación del área es importante porque refleja status entre las mujeres. Una mujer que tiene su nombre asociado con sus chacras las "posee" en el sentido que es responsable de su prosperidad. No todas las mujeres poseen las chacras de sus parentelas y su nombramiento varía de acuerdo a las circunstancias.

Cuando se despeja una chacra, inicialmente se la llama con el nombre del hombre que organizó su preparación. Después de la primera plantación el nombre puede cambiar. Son varias las alternativas:

1. De lejos la más común es llamar a la chacra con el nombre de la mujer que más trabaja en ella y es responsable por el alimento que contiene.

2. Se espera que un soltero que no es hijo de un miembro de la parentela despeje una chacra para las mujeres de la parentela donde come. Esas mujeres son parientes, tales como la hija del hermano o la esposa del hermano y a veces una hermana. En estos casos el lazo con la mujer es en virtud de estar en el mismo clan o de una unión a través de un miembro varón del clan del soltero. Usualmente, la chacra despejada por el soltero será llamada con su nombre.

3. Una mujer que es considerada una foránea por la comunidad no tiene chacras con su nombre; en cambio, el nombre de su esposo está asociado con ellas. Esto es un signo de menor status entre las mujeres. La definición de dentro y fuera en este contexto no es absoluta ya que varía de una mujer a otra. Cualquier mujer que venga de otra comunidad reclamará status de una de adentro mediante las estrategias antes expresadas. Cuanto mayor sea el tiempo que pasa en la comunidad, se volverá más de adentro y habrá más probabilidades para que se asocie su nombre a las chacras en las que trabaja.

La designación de una chacra con el nombre de una mujer es signo de que ella es reconocida como de adentro. Es otro ejemplo del uso que hacen las mujeres de las categorías espaciales para definir su status dentro de la comunidad. El prestigio de una mujer también puede incrementarse mediante el buen uso del producto de su chacra. Si hay un excedente de yuca, por ejemplo, la mujer

de la casa hará una bebida de masato no alcohólica. No todos tienen suficiente yuca para destinarla a esto, y hacerlo es evidencia de una mujer ahorradora, muy trabajadora. Una mujer de adentro con chacras bien establecidas tiene una clara ventaja por la cantidad de masato que ella puede hacer. Las mujeres con chacras bien establecidas ayudan comúnmente a las esposas de sus hermanos si ellas vienen de afuera. Esta ayuda es un factor importante para definir el status entre las mujeres a causa de que las recién llegadas están en gran medida atadas a sus cuñadas. De esta manera las mujeres de adentro tienen grupos de afuera que están en deuda con ellas.

Las diferencias de status entre los hombres, logradas mediante la caza, el trabajo del oro, las alianzas matrimoniales y las habilidades chamánicas, son tema de la excesiva importancia de la experiencia, que sólo llega con la edad. En una controversia los hombres arakmbuts no sólo critican las habilidades de un hombre sino también su edad; o es muy joven o muy viejo. Las mujeres expresan sus diferencias de status en su mundo político, que se centra en torno a discusiones informales sobre una base cotidiana que el hombre considera chismorreo. Las mujeres más influyentes atraen a otras al lugar donde ellas están sentadas y trabajan sus canastas de cuerda. Comúnmente es posible distinguir las de dentro de las de fuera porque éstas visitan a las primeras más que lo contrario.

De esta manera, edad y residencia juegan un papel importante para distinguir status entre los sexos. Sin embargo, deberíamos señalar cómo operan juntos. Para ambos sexos los de adentro tienen ventajas sobre los de afuera y el status de toda persona aumenta con la edad, pero esto está unido con el desequilibrio de género en la vida social a causa de que la mayoría de las mujeres son de afuera y los hombres son mayores que sus esposas. Así, edad y residencia no son mutuamente excluyentes; las mujeres usan la edad entre ellas, particularmente en el caso de las de adentro, y los hombres que vienen de afuera comúnmente son de un status más bajo. Además no deberíamos tener la impresión de que los Arakmbut viven en una sociedad jerárquica rígida; por el contrario, estas distinciones de status no proporcionan la base para diferencias permanentes de acceso a los recursos.

La residencia es un aspecto de la organización social que marca claramente las diferentes esferas de orientación para hombres y mujeres, que implican más que sólo status. El significado de esto es demostrar la medida en la cual los hombres y las mujeres en la sociedad arakmbut tienen diferentes perspectivas sobre sus mundos sociales.

III. Género, edad y residencia

A lo largo del ciclo de la vida, hombres y mujeres cambian sus lugares de residencia de acuerdo al paso de los años. Cumpliendo el servicio a la novia para sus parientes políticos, un hombre pasa varios años entre la vida en la casa de sus propios padres y el establecimiento de su parentela independiente con su esposa y sus hijos. Para las mujeres hay sólo un cambio de residencia durante su vida. Se trata del cambio de la parentela de su padre a la de su esposo.

La base para las relaciones sociales comunitarias es la casa y la cocina, que socialmente constituyen la parentela. La parentela es la unidad que reúne hombres y mujeres mientras se constituye la base de la división de trabajo doméstico. Aun cuando durante el precontacto cada parentela vivía en una parte de la casa comunal (maloca) frente a un área central de danza, ahora está esparcida a lo ancho de la comunidad, con frecuencia frente a un patio central.

La manifestación física de una parentela es la casa y la cocina, que proporciona la unidad básica residencial del sistema social dentro de la comunidad. Sin embargo, la casa y la parentela no son necesariamente lo mismo. Los miembros de la parentela comen en el mismo fogón pero pueden vivir en varias casas separadas. Esto se decide en términos de factores como el espacio disponible, el deseo de vivir aparte o un status marital independiente.[3]

Aun cuando hombres y mujeres se mudan durante sus ciclos de vida desde las parentelas natales hasta las maritales hay algunas diferencias muy importantes. Una mujer está siempre física y residencialmente atada a su parentela en el sentido de que ella duerme cerca al lugar donde cocina. Éste no es el caso de un hombre, que puede dormir lejos de la cocina donde come, en una casa diferente o incluso en otra parte del caserío.

Un hombre hará lo máximo para evitar salir de su caserío. Si esto sucede, la razón es que no se lleva bien con sus parientes o desea cortejar a una mujer de otra comunidad. Tales mudanzas son prácticamente siempre temporales. Las mujeres, en contraste, no están permanentemente atadas a ningún caserío. La consecuencia de esto es que mientras una mujer está siempre atada a la parentela como una

base residencial, un hombre está mucho más firmemente vinculado con su comunidad.

La asociación de las mujeres con la parentela y de los hombres con la comunidad en general es evidente en los aspectos espaciales de producción e intercambio. La parentela y las chacras son categorías paralelas. Los cambios que ocurren en el tamaño de la familia se correlacionan exactamente con las chacras que le pertenecen. Al comienzo una pareja casada compartirá las chacras de la familia de su esposa a menos que ella venga de afuera de la comunidad, en cuyo caso el compartir, cuando sea posible, es hecho con la hermana o la madre del esposo. Gradualmente, conforme aumenta la familia, despejará chacras para sí misma y dependerá menos de sus parientes políticos. Cuando llega el momento en que una pareja casada tiene una gran familia, ésta se vuelve una unidad totalmente independiente con chacras bien establecidas de ella misma.

Conforme una parentela aumenta también aumentan las chacras, pero igualmente importante es la diversificación gradual de los cultivos. Al comienzo, una pareja plantará yuca, plátanos y papayas, mientras que compartirá otros cultivos con sus parientes políticos ayudándolos con sus trabajos de horticultura. Cuando se vuelve más independiente, la familia comienza a cultivar un mayor rango de productos, tales como barbasco, piña, papa, maíz, pijuayo y caña de azúcar. Cuanto más independiente sea la parentela más independientes y diversas serán las chacras. El vínculo principal entre la chacra y la parentela es el grupo de mujeres que trabajan allí la mayoría del tiempo, lo cual es un rasgo señalado por Descola en sus estudios sobre los Achuar (1989).

Cuando las mujeres llevan la producción desde la chacra a la casa, ésta es sólo para uso de la parentela. No es distribuida a ninguna otra familia. Ocasionalmente una mujer puede estar falta de yuca o plátanos y puede pedir un préstamo de un pariente cercano. Este préstamo es comúnmente repuesto tan rápido como sea posible o la mujer obtendrá fama de gorrera. Por consiguiente hay distribución dentro de la parentela y reciprocidad balanceada entre las parentelas cuando tratan sobre la producción de las chacras (Sahlins 1974: 193-95). La distribución y consumo son preocupaciones y responsabilidades de las mujeres y nada tienen que ver con los hombres.

Cuando los hombres están en el caserío pasan la mayoría del tiempo visitando a otros hombres, contando relatos y organizando viajes de caza y fiestas de beber. Los lazos afuera de las parentelas son considerablemente más fuertes para los hombres que para las mujeres. Esto puede ser ilustrado mirando las consecuencias de cualquier contienda marital. Si un hombre y su esposa disputan seriamente y se separan durante un periodo, inevitablemente él recibe apoyo de gente de la comunidad fuera de su parentela, mientras que la mujer tiene que dejar el caserío y buscar refugio con parientes en algún otro lugar. Esto incluso sucede en casos que impliquen uniones endógamas. A pesar de todas sus charlas informales y de sus discusiones cotidianas cuando hacen canastas de cuerda, el nivel de solidaridad entre las mujeres fuera de la parentela es mucho menor que los lazos de clan entre los hombres. Mientras que las mujeres pasan la mayoría de su tiempo en las chacras, los hombres están mucho más preocupados con cazar y con el trabajo del oro. En términos de categorías espaciales, tanto el oro como la caza tiene lugar afuera del radio del caserío donde se encuentran las chacras. Es también tarea del hombre talar el monte para plantar las chacras, transformando así el mundo potencialmente hostil de la selva en áreas domesticadas seguras donde la mujer pueda cuidar sus cultivos.

Cuando un hombre lleva carne al caserío, guarda una parte de ésta para su propia cocina pero distribuye la mayoría entre otras parentelas mediante la mujer responsable de cocinar. Las que reciben son determinadas de acuerdo a las alianzas políticas y de matrimonio del cazador. Aunque la distribución de carne no implica un exacto e inmediato retorno, se espera alguna forma de reciprocidad o si no la persona será considerada mezquina o un cazador pobre. A pesar de esto, no hay un sentido real mediante el cual la distribución de carne pueda ser considerada como una reciprocidad equilibrada. El prestigio de la distribución se atribuye al cazador, pero uno no debería sobrestimar las importantes decisiones políticas de las mujeres, quienes deciden ampliamente el corte, la cantidad y el destino de la carne.

Los hombres que van a la oficina del banco en la boca del Karene cambian su oro por dinero, con el cual compran varias mercancías. Algunas básicas, como sal, azúcar, arroz o fideos, se las dan a las mujeres de la parentela para que las usen cuando cocinan para la familia, pero esos bienes no son distribuidos a otras parentelas, y si alguien pide prestada alguna cosa, al igual que lo que sucede con los productos de la chacra, se espera un retorno equilibrado dentro de un periodo corto.[4]

Otras mercancías que los hombres compran con oro son cerveza, ron y otras bebidas alcohólicas. Éstas son para consumo comunal en las fiestas de beber. Un hombre distribuirá la bebida que ha comprado

entre sus amigos y aliados en la comunidad, y a un anfitrión generoso se le otorga prestigio y reconocimiento como persona responsable, exitosa. La distribución de carne y bebida tiene efectos similares sobre la posición del cazador o trabajador de oro en la comunidad.

Desde que se introdujo el lavado de oro, ha aparecido un ejemplo de asimetría y desigualdad entre los sexos. En el pasado las mujeres hacían masato para distribuirlo en una fiesta, mientras que ahora la cerveza es comprada del comerciante más cercano. Esto ha eliminado una importante fuente de respeto y prestigio para una mujer. Además, en el pasado las fiestas reunían a malocas vecinas, mientras que hoy en día los participantes son casi siempre de la misma comunidad. La reciente introducción de la práctica de la kermesse reemplaza esto en cierta medida. En estas reuniones las comunidades vecinas y los colonos son invitados a una fiesta de beber a fin de recoger dinero para fondos comunales.

Mientras que la reciprocidad generalizada tiene lugar dentro de la comunidad, las relaciones de intercambio afuera son más exactas. Cuando los hombres de San José van a Puerto Luz para conseguir caña brava para sus flechas, ellos tienen que comprarla o dar algo en cambio, como barbasco. A partir de esto podemos ver que la reciprocidad generalizada practicada dentro de la comunidad está en contraste con la reciprocidad equilibrada practicada afuera.

Es posible resumir las diferentes perspectivas y orientaciones de hombres y mujeres en la sociedad arakmbut como se muestra en el Cuadro 3.1.

Estas perspectivas de la vida social arakmbut son muy diferentes desde el punto de vista de los hombres y de las mujeres. Son visiones de la misma organización social pero con énfasis diversos. Incluso así no son totalmente separadas porque hombres y mujeres interactúan dentro de la parentela. Los intercambios que tienen lugar entre esposos, tales como proporcionar carne, comer y tener relaciones sexuales, son todos ejemplos de puntos de contacto entre dos visiones de sociedad que en estos tiempos están alineadas una con otra como paralaje. La más importante fusión de las dos visiones llega con el matrimonio, cuando las dos perspectivas se complementan entre sí para crear la base de una nueva parentela.

Hombres	Mujeres
No necesitan vivir cerca al fogón	Siempre viven cerca al fogón, que es el centro de la parentela
Evitan dejar la comunidad permanentemente	Pueden dejar la comunidad permanentemente con el matrimonio
Productos obtenidos por hombres, como carne, y también algunos de los artículos comprados con dinero del oro, como alcohol, pueden ser distribuidos a otras parentelas y dan prestigio a los hombres, incluso cuando son distribuidos por las mujeres.	Productos obtenidos por mujeres, como vegetales y frutas de las chacras o pequeños pescados de las pescas con barbasco, son consumidos sólo dentro de la parentela. Víveres comprados con dinero del oro para las mujeres no son distribuidos a otras parentelas. Sin embargo, el prestigio de una mujer emana de una parentela bien conducida.
Reciprocidad equilibrada afuera de la comunidad.	Reciprocidad equilibrada afuera de la parentela.
Orientación afuera de la chacra y de la parentela.	Orientación adentro de la chacra y parentela.

Cuadro 3.1. Comparación de las diferentes perspectivas de sociedad para hombres y mujeres

Este capítulo ha comparado patrones de tiempo y ha mostrado cómo el tiempo y espacio están inextricablemente unidos para los Arakmbut. Sociológicamente, los principios de edad y residencia se distinguen porque la edad es un criterio importante para señalar diferencias de status entre hombres, mientras que la residencia lo es entre mujeres. Llevando esto más adelante, es evidente que hombres y mujeres ven sus mundos sociales desde perspectivas que emanan, respectivamente, desde la comunidad en general y desde la parentela. Las dos posiciones se juntan o separan, como sucede con la misma relación de género, en la forma complementaria descrita en el capítulo previo. Al mismo tiempo, los énfasis diferentes sobre edad y residencia permiten que ingrese una asimetría en las relaciones de género, dado que dentro de la relación marital es más probable que el hombre sea de adentro y mayor que la mujer. Este potencial ha

sido aumentado con la creciente colonización de la vida social arakmbut y la disponibilidad de mercancías.

Ahora es el momento de considerar otras dos importantes áreas de la vida social: los clanes y el intercambio matrimonial. Vale la pena recordar ciertos puntos mencionados en este capítulo porque el *onyu* (clan) patrilineal constituye una continuidad a través del tiempo y está centrado alrededor de relaciones entre hombres, mientras que las unidades de alianza de *wambet* consisten en categorías de parientes que viven cerca uno del otro y que acuerdan intercambio matrimonial.

Notas

1 Ha habido muchas discusiones sobre si hay diferentes tipos de tiempo. Leach (1961: 125) cuestiona la aplicabilidad de distinguir aspectos cíclicos y lineales del tiempo y prefiere retratar el tiempo lineal como que pasa a través de categorías temporales repetitivas que dan lugar a oscilaciones. Bloch (1977) distingue una noción de tiempo de experiencia práctica, que es de duración, en contraste con el tiempo ritual, que es cíclico. Howe (1981), en desacuerdo con esta perspectiva, dice que la duración no difiere, que sólo hay diferentes maneras de expresarla, a la vez cíclica y de duración. Siento que la evidencia que sigue encaja más con la visión de Howe, aunque los aspectos cíclicos, lineales y oscilatorios del tiempo están todos presentes entre los Arakmbut.

2 Las correlaciones tienen sus límites. Cuando se toma en consideración las relaciones de género, aunque es posible decir que los periodos dominantes "húmedo/río" contienen muchos atributos femeninos como tiempos opuestos a los "seco/monte", es imposible extender esto completamente a la esfera sociológica de la división del trabajo. Las actividades de los hombres (caza) fueron señaladas en el capítulo previo por ser más evidentes en la estación húmeda y las de las mujeres (pesca) en la seca, lo cual rechazaría una división tan absoluta.

3 En este aspecto, los Arakmbut se diferencian de los Achuar (Descola 1989: 153), quienes ven la casa como la unidad social fundamental. Para los Arakmbut la comunidad es también extremadamente importante como una intermediaria entre la parentela y la gente en general. Una de las razones de esto podría encontrarse en el periodo premisional, cuando los Arakmbut vivían en casas comunales. Entonces, al igual que los Barasana en Colombia hoy en día (S. Hugh-Jones 1993), la casa comunal era el factor fundamental de unificación que unía la organización social y cosmológica con la producción. Para los Arakmbut, esto cambió con la división de la maloca en casas individuales y el establecimiento de comunidades con límites titulados. De esta manera, casa, comunidad y tierras demarcadas proporcionan la integridad espacial que una vez estuvo inserta dentro de la maloca.

4 Esta descripción de las mercancías compradas con dinero del oro se refiere a comestibles y no a artículos más costosos, tales como escopetas o bombas a motor para lavar oro. Estos bienes de capital son propiedad de la o las personas que los compran y son clasificados junto con herramientas personales o armas, tales como un arco, flechas o hachas.

LA DESCENDENCIA DEL HOMBRE Y EL INTERCAMBIO DE MUJER

I: El clan (onyu)

Uno de los rasgos distintivos de la sociedad arakmbut es el clan que es llamado *onyu*.[1] Algunos pueblos Harakmbut, tales como los Sapiteri y Wachipaeri, tienen esos grupos nombrados, pero otros no, como los Arasaeri y Toyeri.[2] Son muy importantes para un hombre arakmbut, quien defiende enérgicamente su propio grupo y pelea con cualquiera que lo insulte. San José se basa en una colección de diversos clanes, que se relacionan entre sí tanto sociológicamente como a través del mundo del espíritu.[3]

Un onyu es un grupo patrilineal. Una persona pertenece al mismo clan de su padre y a los siblings de éste, mientras que una mujer o esposa y sus siblings respectivos siempre pertenecen a un clan diferente. Todos los miembros de un clan se consideran a sí mismos como descendientes de ancestros comunes, pero no son capaces de establecer una relación genealógica exacta.

Hay tres factores importantes que cuentan para la cohesión conceptual de un clan y son precisamente los que constituyen la definición de una persona individual: el cuerpo *waso*, el alma *nokiren* y el nombre *wandik*. Los miembros del mismo clan comparten corporalidad (Seeger 1981: 145). Esto significa que el cuerpo físico de cada persona es una emanación del cuerpo de un ancestro común. Los Arakmbut explican esto en términos de la naturaleza del semen. Éste (*wandawe*) es una parte del ser físico y espiritual de un hombre que es transferida a su esposa. La acumulación gradual de semen en su útero da como resultado la formación de un niño, que es substancialmente una reformación del padre. Cualquier diferencia es atribuida a la influencia de la forma del útero o al hecho de que varios padres sean responsables por la formación del niño. Al-

gunas mujeres piensan que varios padres inducen un niño más versátil. Sin embargo, el padre del niño es el único cuyo semen es dominante.

El clan es una patrilínea a través de la cual la substancia física pasa de una generación a la siguiente a través de la línea masculina. Los miembros de un clan son partículas de un todo, aunque se diferencian de los otros en la medida en que el útero forma cada unicidad individual. Así, mientras el embarazo implica la continuación patrilineal, también regula la dispersión de un clan en las personas individuales.

Aun cuando la substancia permanece constante durante el tiempo, las apariencias cambian. Tradicionalmente se pensó que ciertas características físicas estaban, y de alguna manera lo están, asociadas con clanes particulares. En San José, en 1980, las mayores diferencias de clanes fueron entre los Yaromba y los Idnsikambo. Estos grupos dicen que una vez fueron físicamente diferentes. Los Yaromba fueron altos, de color claro y velludos; usaban barbas y parecían foráneos. En contraste, los Idnsikambo fueron muy pequeños, de color marrón y no tenían pelo en el cuerpo. Con el pasar del tiempo, los dos grupos se casaron entre sí con mayor frecuencia y ahora son virtualmente indistinguibles para la mayoría de la gente.

La concepción arakmbut de la corporalidad es que la substancia física se trasmite por línea paterna desde el padre a los niños en una cadena continua que une a cada persona con los ancestros de su grupo particular. Sin embargo, al mismo tiempo, los matrimonios continuos y las relaciones sexuales han llevado a una gradual nivelación entrópica de las diferencias, a causa de que muchos hijos han tomado el sello de la forma de su madre.

La identidad clánica es importante en la vida cotidiana arakmbut. La gente se define a sí misma de acuerdo a sus clanes en varios contextos. Las destrezas y cualidades de una persona que pertenece a un clan se reflejan con frecuencia de manera positiva sobre otros miembros, de la misma manera que criticar las faltas puede ser considerado como un insulto colectivo. Durante las fiestas de beber, constantemente salen a la luz rivalidades de clanes entre hombres que compiten por prestigio. Los hombres frecuentemente se identifican a sí mismos con frases tales como "soy Idnsikambo" o "soy Yaromba", y se pueden producir peleas en caso de que alguien insulte el nombre del clan.

Las mujeres usan los nombres de sus clanes en menor medida. Durante el tiempo en que ellas trabajan en las chacras o en sus canastas de cuerda, muchas de sus compañeras son miembros del mismo onyu, pero su solidaridad es menos evidente que entre los hombres. No obstante, cuando visitan otras comunidades, los Arakmbut pasan mensajes a sus parientes del mismo clan y lo más probable es que sean huéspedes de aquéllos del mismo onyu.

Cada clan tiene uno o más nombres, algunos de los cuales se refieren a eventos mitológicos. El nombre principal es fijo pero los otros son más flexibles. Los Arakmbut dicen que no hay razón para que los clanes y los objetos nombrados tengan una conexión directa en el sentido de identidad. Por ejemplo, la idea de que un Singperi sea de alguna manera un tapir fue recibida como totalmente ridícula. Sin embargo, cada nombre tiene una posición dentro del universo arakmbut que relaciona algunos fenómenos al clan de acuerdo con una asociación.

Hay siete clanes arakmbuts en existencia, con uno (el Sikopo) que posiblemente fue un octavo en el pasado lejano.

Los Arakmbut expresan las diferencias entre el nombre general y los nombres asociados en ejemplos como los siguientes: "Los Yaromba son un onyu. Los Yaromba son Yaro Arakmbut, Paron Arakmbut, Wambign Arakmbut y Toto Arakmbut". Cada uno conoce los nombres generales del clan pero no muchos conocen los nombres asociados. Los clanes con más de un nombre asociado los pueden usar intercambiablemente. Nadie fue capaz de decir si ellos se referían a subunidades dentro de los clanes; los viejos a los cuales les pregunté, dudaban. Por consiguiente, los nombres asociados probablemente no tienen nada que ver con segmentación.

Cuadro 4.1: Una lista de nombres de clanes[4]

Yaromba:	Yaro (cetico), Paron (pavo hembra), Wambign (agutí), Toto
Masenawa:	Mbedntoktok (oriol grande);
Singperi:	Singpa (pijuayo silvestre), Keme (tapir);
Wandigpana:	Wawa (avispa), S"io (oriol pequeño), Akidnet (capibara);
Embieri:	Embi (reptil);
Idnsikambo:	Owing (gallinazo);
Saweron:	Mokas (pecarí sajino).

Los nombres demuestran dos rasgos principales de los clanes arakmbuts. Por un lado, cada clan es una entidad discreta que aporta la base para la identidad física de una persona, a pesar de que, por otro, encaja dentro del esquema de relaciones que cubre a las especies naturales.

Mitológicamente hemos encontrado dos referencias a los clanes en dos áreas importantes de la vida social arakmbut: caza y organización de alianzas matrimoniales. El mito de Wainaron (capítulo dos) habla de la manufactura de las flechas para cazar y cómo ellas están asociadas con los clanes. El mito de Wanamey en el capítulo uno, por el contrario, habla del nombramiento de los clanes y cómo ellos deberían casarse entre sí. También hay mitos específicos que cuentan diferentes relatos de origen de los clanes.

En Wainaron, el carpintero hace y rompe varias flechas que finalmente son presentadas a cinco grupos (los Embieri y los Saweron no están en el relato). Las flechas no pueden ser tocadas por las mujeres; por tanto son adecuadas para expresar la ideología de la patrilinealidad que gobierna el nombre del clan de una generación a la siguiente. Las diferentes flechas se diferencian en la historia por su tamaño, desde la más larga hasta la más pequeña: Yaromba (para peces), Singperi (animales del monte), Wandigpana (peces), Masenawa (aves), Idnsikambo (aves).

El relato termina diciendo que si el muchacho no hubiera desobedecido al carpintero cada varón del clan podría ser un experto cazador. Desgraciadamente, como consecuencia de su mala conducta, la gente yerra el blanco. El mito explica que en un mundo ideal cada clan tendría su destreza vinculada con sus flechas relacionadas con los tipos de presas.

En alguna medida es posible considerar algunas correlaciones entre las flechas y los clanes. Fuentes (1982: 57) dice: "Cada clan amarakaeri tiene por lo menos un chamán [*wayorokeri*] que está asociado con un animal particular y a través de esta relación involucra al resto de sus compañeros de clan en una relación preferencial o especial con dichas especies".

Esta expectativa social es enfatizada por los cazadores individuales que prestan atención a las capturas exitosas de sus especies cuando traen carne de una expedición o cuando narran un relato de la cacería. No hay evidencia para suponer que clanes específicos se especialicen en realidad en cazar ciertos animales, sólo que cada clan, a causa de su relación entre los soñadores y los espíritus, asume tener una ventaja cuando caza ciertas especies vinculadas con esos espíritus.
En San José, durante 1980, había expectativas que vinculaban a los clanes con especies: los Yaromba y Wandigpana eran considerados por ser particularmente buenos para averiguar el paradero de los peces. Los Wandigpana tenía fama de ser buenos para cazar

lagarto y pecarí sajino. Los Idnsikambo y Singperi estaban frecuentemente en contacto con los espíritus del tapir mientras que los Yaromba eran buenos para cazar el pecarí huangana. Los Idnsikambo también tuvieron fama de ser buenos capturando aves y monos.

La importancia del clan en las prácticas productivas de caza es parangonada por su rol con esa otra área acentuada de la vida social arakmbut: el matrimonio. Están íntimamente vinculados porque es un prerrequisito de cada matrimonio que un hombre presente carne cazada por él mismo a su pretendida esposa. Wanamey proporciona una relación alternativa del origen de los clanes a Wainaron, que no se relaciona con la caza sino con el matrimonio.

El clan es estrictamente exógamo. Cualquier relación sexual que tenga lugar entre miembros del mismo clan podría causar deformidad de la descendencia, enfermedades o, incluso, la muerte. Las características familiares extrañas (tales como falta de cabello, muertes tempranas, etc.) son explicadas en conexión con relaciones sexuales dentro del clan, y traen a la mente el ejemplo en el mito de Wanamey de vinculación entre un hermano y una hermana, que dieron como resultado el origen de la muerte. Esto no quiere decir que las relaciones sexuales intraclánicas no tienen lugar. Los ejemplos de éstas atraen gran interés, pero es difícil probar tal relación que queda principalmente como un chisme. Algunos dicen que los múltiples nombres de cada clan pueden haber sido estrategias para que la gente se case dentro del clan, pero esto es especulación.

Aunque todos los clanes son exógamos, en ciertos contextos los Yaromba y los Masenawa, por un lado, y los Idnsikambo, Embieri y Saweron, por otro, se tratan mutuamente como parientes. Los Arakmbut expresan esto de varias maneras. Cuando hablan de los Saweron en Puerto Luz y de los Embieri de Boca Inambari (ninguno de estos clanes está representado en San José) dicen: "los Saweron son realmente Idnsikambo" o "los Embieri son realmente Idnsikambo". Cuando hablan acerca de los Yaromba o Masenawa que viven en San José, un Yaromba me dijo: "Tenemos el mismo parentesco". Con esto expresaba que la terminología de relación era aplicada como si ellos estuvieran en el mismo clan (i.e. todos los hombres Masenawa en el mismo nivel genealógico que los Yaromba son hermanos y aquéllos en el primer nivel ascendente son padres).

No hay razón por la cual los miembros de un clan no puedan casarse con los de cualquier otro, incluso si las dos partes de la

alianza "comparten el mismo parentesco". Esto ha sucedido varias veces en San José entre los Yaromba y los Masenawa. Las familias inmediatas de la pareja casada se tratan mutuamente como afines pero más allá de esto los dos clanes siguen considerándose como parientes. Dos de tres casos de tales uniones en San José no tuvieron descendencia. Esto fue explicado sugiriendo que los grupos tenían lazos muy estrechos para tener éxito en la concepción.

Hay un aspecto importante de los clanes que aún no ha sido discutido en detalle. Es la continuidad de la línea, y esto es tan significativo que puede decirse que constituye una característica definitoria. Ya hemos señalado que la continuidad del clan se expresa por referencia a la corporalidad compartida por los miembros, que no es sólo física sino que incluye cierta identidad de espíritu y el atributo esencial del nombre. La continuidad de la línea del clan se centra en la relación entre hombres y mujeres.

El clan es exógamo y, por tanto, una mujer y su esposo son siempre de diferentes grupos. Aunque una mujer retiene el nombre de su clan y su membresía después del matrimonio, no los trasmite a sus hijos, que toman todos el nombre del clan de su padre. Así, mujer es un vehículo a través del cual otro clan puede continuar. Desde el punto de vista del hombre, todas las mujeres y esposas son foráneas en tanto que pertenecen a diferentes clanes del resto de la familia. Sin embargo, los hombres no pueden escapar del hecho de que sin mujeres los clanes no pueden continuar de ninguna manera.

La relación de las mujeres a los clanes patrilineales desde la perspectiva de la linealidad es así: una mujer rompe la continuidad de la línea del clan casándose dentro de otro, pero una mujer de un clan diferente restaura la línea mediante el matrimonio y el tener hijos para el clan de su esposo. La hermana perdida es reemplazada por una esposa. Esta transferencia de mujeres hacia adentro y afuera del clan patrilineal es una relación complementaria entre un clan y otros, entre adentro y afuera, que consiste en intercambio de elementos, como ha sido descrito en el capítulo dos.

Como aparecerá más evidente más adelante, es importante balancear esta perspectiva de clan", en la cual las mujeres aparecen como foráneas, con la perspectiva "residencial", en la que la mayoría de los hombres viven durante varios años con sus afines. Esto muestra que, en el corto plazo, el "bicicletear" lineal de las mujeres es compensado por el del esposo, que es lateral, a través de la residencia premarital donde la esposa, en la cual él ofrece su trabajo y es

temporalmente un foráneo. Esto no niega la visión de que las mujeres pasan a través de la línea del clan, sino que demuestra que la vida social arakmbut aparece diferente de acuerdo a la perspectiva de uno.

En el último capítulo señalamos que la diferencia de la perspectiva de edad y residencia establece una posible asimetría en las relaciones complementarias de género. Esto es muy evidente con respecto al clan. Cuando una mujer se casa y se muda con su marido e hijos a una nueva casa, el resto de su familia está en un clan diferente. La línea masculina usa a las mujeres conseguidas como esposas para producir descendencia. Entonces la prole femenina deja la línea del clan en la nueva generación para casarse afuera y tener hijos para otro clan. El ciclo de las mujeres a través del clan es el efecto de la combinación de la patrilinealidad y exogamia que funciona a través del tiempo.

Cuando toca reproducir el clan, la mujer juega el rol crucial de transformar el embrión en desarrollo, que es una acumulación del semen de su esposo, en un hijo. Ya hemos señalado que el semen es la substancia del bebé, que es formado por la madre. Su tarea es romper la continuidad del clan en cierta medida y modificar sus rasgos comunales físicos y espirituales en características personales. Sin embargo, la continuidad de la línea como un todo es su responsabilidad.

Aquí la desigualdad entre masculino/femenino se vuelve evidente. La esterilidad no es común entre las mujeres arakmbuts. Comúnmente se piensa que las mujeres jóvenes que no conciben suficientemente rápido ejercitan deliberadamente su poder sobre la reproducción a fin de desafiar la autoridad de su esposo e incluso pueden ser golpeadas. Cuando una mujer ha estado infecunda durante muchos años no se piensa que es su deseo, sino que le ha sucedido una desgracia como resultado de una mala conducta en su pasado causada por ella misma o por uno de sus familiares.

La relación con todos los parientes paralelos está prohibida, lo cual incluye no sólo a los miembros de su propio clan sino también a uno de los hijos de la hermana de la madre. Posiblemente hay una razón particular por la cual los Arakmbut prefieren evitar relaciones sexuales con parientes cercanos. El semen es una emanación física y espiritual no sólo del padre sino de todos los padres del clan. El útero es también físicamente la substancia del clan, pero tiene una forma influenciada por el de la madre de la mujer y es también común a sus hermanas.

Si un hermano embaraza a alguien que está relacionado a él como hermana, el embrión seminal del hermano/esposo no es modificado por la forma del útero de la hermana/esposa. Como resultado, un niño varón sería muy parecido al hermano/esposo y una mujer, muy similar a la hermana/esposa. Los Arakmbut tienen aversión a pensar en la duplicación de personas. El resultado de una unión hermano/hermana sería la posibilidad de crear gente igual a través de generaciones. Ellos dicen que gente demasiado similar muere automáticamente, lo cual significa una amenaza para los padres y el resto de la familia. El efecto de esto es que las relaciones sexuales entre parientes infectan a todos los que están vinculados en la familia.

Un hombre y su esposa no deberían tener relaciones en ningún momento durante el embarazo o por cerca de dos años después del nacimiento del niño, porque debe haber un tiempo entre embarazos para permitir que el útero de la madre pierda la forma de su anterior ocupante. La forma del útero sólo se altera dentro de ciertos parámetros. Todo debería ir bien si la mujer embarazada tiene relaciones suficientemente distantes con su esposo y deja pasar bastante tiempo entre embarazos.

Este tema de las relaciones sexuales prohibidas es importante porque ilustra bastante claramente que, aunque las mujeres no aportan nada substancial a su descendencia (por ejemplo, sangre), ellas juegan un rol crucial en la formación real de sus hijos. El efecto de relaciones sexuales legítimas es evitar la continuidad de la línea del clan originando la creación de gente muy parecida. Reproducir a una persona muy cercanamente significaría que la substancia y el espíritu del padre serían transferidos sin modificación a sus hijos, y esto conduciría a una concentración acumulativa de identidad del clan. Como veremos más tarde, especialmente en el mundo del espíritu, la concentración de cualquier poder es muy peligrosa y podría desencadenar consecuencias dañinas.

Este control modificatorio o comprobación de la acumulación del poder del clan es la primera razón para buscar esposas de afuera. Asimismo, es crucial para comprender que aun cuando exista una patrilinealidad y una fuerte ideología masculina dentro del clan, las mujeres tienen el último control sobre su tranquila continuidad de una generación a la otra.

El ciclo de la vida implica nacimiento, crecimiento y muerte, y que la línea paterna continúe a través de las generaciones mediante la transfiguración física y espiritual que pasa de padres a hijos. Las

mujeres son importantes para determinar la manera en la cual la línea crece previniendo la acumulación de poder de la substancia para que no se vuelva peligrosa. Lo que efectivamente sucede es que a través del matrimonio y el embarazo las mujeres rompen la linealidad del ciclo de la vida y la línea del clan en unidades generacionales que transfieren semen del mundo del padre de "monte/arriba" al del nacimiento de "río/abajo". Gracias a las mujeres, la patrilinealidad no desaparece con la muerte sino que se divide en la adultez durante la relación sexual con la separación del semen del padre, y esto lleva a otro nacimiento.

El embarazo es el único tiempo en que la línea del clan está completamente en poder de las mujeres. Ellas aportan la residencia formando el embrión dentro de una persona. En este momento las observaciones están en paralelo con los puntos del capítulo previo, que expusieron cómo las mujeres usan la residencia antes que la edad para establecer diferenciaciones de status y cómo los hombres estaban orientados hacia el mundo de afuera de la parentela. Aquí el semen del hombre viene de afuera y es un cuerpo foráneo potencialmente peligroso que tiene que ser amansado o "cocinado".

Aunque puede ser tentador asumir que las actitudes y significados de las mujeres son de poca importancia o no cuentan en las discusiones de las unidades patrilineales, el caso arakmbut muestra que esta posición es aparentemente plausible. La asimetría entre hombres y mujeres en la continuación del clan radica en el poder de las mujeres sobre la procreación, lo cual resulta en un "problema patrilineal". Aun cuando los hombres arakmbuts quisieran limitar ideológicamente la ubicación de las mujeres en la procreación, las contradicciones en el sistema previenen que una ideología sesgada en el varón deseche la posición de ellas en la comunidad.

Hombres y mujeres tienen diferentes perspectivas de la organización social arakmbut. Con relación al tiempo y al principio de la edad y descendencia patrilineal, los hombres consideran a las mujeres como foráneas que vienen de diferentes clanes, quienes, moviéndose a través de la línea, crean alternancias regulares en el ciclo de la vida. Las mujeres, por otro lado, consideran el asunto más desde el principio de residencia, donde los hombres y el semen vienen de afuera o están orientados hacia el mundo de afuera de la esfera de las relaciones femeninas.

Habiendo considerado la relatividad de las perspectivas entre hombres y mujeres es tiempo de ver cómo ellos se relacionan entre sí

cuando son parte de un intercambio matrimonial y las repercusiones que tienen a través de la vida social arakmbut.

II. Terminología de relación

La terminología de relación de los Arakmbut es un sistema de dos líneas articulado por intercambio prescriptivo simétrico. Éste es un modelo conceptual de intercambio matrimonial donde las categorías están organizadas de tal manera como para clasificar a cualquiera en relaciones donde los siblings de sexo opuesto del padre están clasificados en las mismas categorías que los padres políticos. La implicación se basa sobre una forma clasificatoria de intercambio matrimonial entre siblings.

Hay tres contextos diferentes en los cuales se usa la terminología de relación: términos formales, términos de referencia y términos de relación directa. Los términos formales son usados en ocasiones rituales tales como matrimonio o muerte. Ejemplo de estos son *apagn* (P), *inang* (M), *apane* (Ao) y *apewadn* (cónyuge). Todos los términos de referencia tienen el prefijo *wa* y reflejan diferencias de status entre los hablantes y, en consecuencia, alguna distancia. La formalidad relativa de los términos de referencia puede ser calibrada por el hecho de que ellos sirven como términos formales para otras categorías que las antes citadas. Los términos de relación directa son comparativamente informales, prestando atención a la relación familiar particular entre los hablantes. En general, la terminología de relación da atención a la red que relaciona a todos los arakmbuts entre sí.

Hay tres tipos de nombres entre los Arakmbut que parangonan el uso de la terminología. El nombre personal no es conocido por muchos y constituye la esencia de una persona, que une el cuerpo y alma como un todo. Los arakmbuts usan sobrenombres informales para expresar cercanía o para embromar a alguien. Cada persona tiene también un nombre ordinario, que es usado la mayoría del tiempo. En el caso de los viejos se trata de nombres arakmbuts, pero los que nacieron recientemente tienen nombres españoles. Los apellidos vienen de los nombres arakmbuts de los padres.

El resultado es un paralelo entre nombres y términos de relación como se muestra en el Cuadro 4.2.

Cuadro 4.2. Vinculaciones entre terminología de relación y nombres

	Terminología de relación	Nombres
Raramente usado	Formal	Personal
Personas cercanas	Relación directa	Apodos
Distancia/respeto	Términos de referencia	Nombres de adultos

Hay pocas diferencias entre términos de relación directa y de referencia desde una perspectiva estructural. Los dos contrastes más obvios son la referencia de distinción entre P y HnoP y los términos de acceso directo para Ho y Ha. A pesar de esto, el principio básico de prescripción es igualmente evidente en ambos juegos de términos y, en total, ambos comparten las mismas características generales. En común con otros ejemplos de este tipo de terminología, los Arakmbut hacen las siguientes ecuaciones y distinciones:

P = HnoP HnaP = MEa/MEo HnoM = PEa/PEo
Hno = HoHnoP = HoHnaM HnaEa/HnaEo = EaHno HnoEa/HnoEo = EoHna
ego masculino: HoHna = EoHa HaHna = EaHo HaHno = EaHoHna HoHno = EoHaHna
ego femenino: HoHno = EoHa HaHno = EaHo HaHna = EaHoHno HoHna = EoHaHno
P # HnoM M # HnaP CHno # CHna.[5]

Clave: = significa categoría equivalente # significa categoría no equivalente
P = Padre; M = Madre;
Hna = Hermana; Hno = Hermano;
Ea = Esposa; Eo = Esposo;
Ho = Hijo; Ha = Hija;
Ao = Abuelo; Aa = Abuela;
No = Nieto; Na = Nieta;
Letras combinadas reflejan un término (HnoP = hermano del padre; HaHnoM = hija del hermano de la madre).

Están presentes otros dos juegos de equivalencias que necesitan ser calificados. Pueden sostenerse las ecuaciones HnoP = EoHnaM, EaHnoP = HnaM, HnoM = EoHnaP, EaHnoM = HnaP, pero en ciertos

contextos EoHnaM puede ser el equivalente terminológico del HnoM (i.e *chign*). Un EoHnaM llamado chign nunca puede ser un HnoM genealógico de una persona ya que esto significaría que habría existido una unión incestuosa entre HnaM y HnoM. En cambio, la vinculación genealógica tendría que ser más distante tal como HoHnoMP o un HoHnoMM.

La terminología iguala a todos los miembros de sexo opuesto del nivel genealógico de ego que no son afines mediante el término *pogn*. Después del matrimonio se usa *chimbui* para referirse a afines tales como un sibling del mismo sexo del cónyuge o el esposo de sibling del mismo sexo. La terminología prescribe el matrimonio con todos aquellos miembros de la categoría pogn que cubren la especificación genealógica de primos cruzados bilaterales del sexo opuesto, tanto para hablantes masculinos como femeninos respectivamente. Como la categoría pogn no distingue esta especificación, es a través de la ecuación HnaP = MEa/MEo y HnoM = PEa/PEo que se califica a la categoría como que contiene algunos miembros con los cuales el matrimonio es prescrito y algunos con los cuales no lo es.

La terminología de relación arakmbut implica una clasificación de acuerdo con el nivel genealógico, sexo y edad. Hay cinco niveles genealógicos (+2,+1,0,-1,-2). Estos se distinguen claramente excepto tratándose de miembros viejos de ciertas categorías en el +1 que están clasificados como si estuvieran en el +2. Se distingue el sexo excepto en el término *wayayo* (nieto/a) en el -2. En el nivel 0 de términos, los hablantes masculino y femenino usan categorías de sexo relativas, que también aparecen en el nivel -1, cuando clasifican la descendencia de cada uno de los otros. La edad relativa se señala por el sufijo *-sipo* (más joven que) y *-tone* (más viejo que). La palabra *tong* es un término de relación directa para cualquier pariente menor que el hablante.

Los tres niveles genealógicos del medio de la terminología distinguen dos clases de parientes. Los Arakmbut expresan esto en términos de un contraste entre la descendencia de siblings del mismo sexo con los que no se casan y descendencia de siblings de sexo opuesto con los cuales es posible casarse. Por ejemplo, el matrimonio es prohibido con el/la hijo/a de un *pagn* (P), *nang* (M) o *asign* (HnaM) que están estrechamente relacionadas con la madre. Contrariamente, el matrimonio es prescrito con el/la hijo/a de un *mang* (HnaP) casada con un *chign* (HnoM) en el sentido de que ésos son los términos aplicados a los parientes políticos de uno. Igualmente,

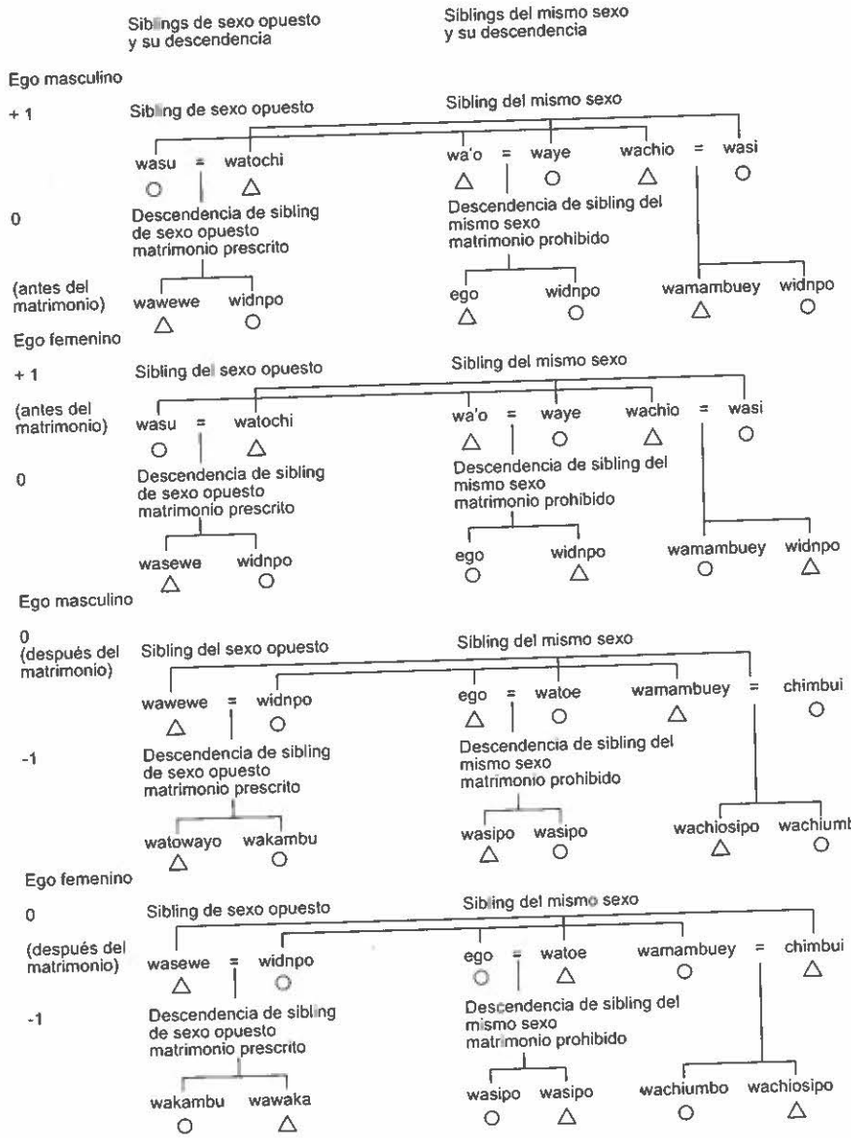
en el nivel genealógico debajo, el hijo/a de uno no debe casarse con descendientes de un *egn* (Hno), *ming* (Hna, hablante mujer) o *chimbui* (afín del sexo opuesto del mismo nivel genealógico), pero siempre debería casarse con el hijo/a de un *pogn* (Hna, hablante hombre), *en* (cuñado, hablante hombre) o *terweng* (cuñada, hablante mujer). Los diagramas de encima y abajo ilustran cómo aparecen los contrastes entre las categorías casaderas y no casaderas para hablantes masculinos y femeninos, tanto para términos de referencia como para los de relación directa.

Los Arakmbut hacen dos declaraciones que, como las figuras 4.1 y 4.2, demuestran las implicancias de su terminología. Ellos dicen que, aun cuando un hombre no pueda casarse con la hija de un asign cercano (HnaM), debe casarse con la hija de un mang (HnaP). En 1992, la posibilidad de casarse con la hija de un asign distante (HnaM) era más evidente que en 1980 (esto se analiza en el siguiente volumen), pero después del matrimonio la mujer era siempre llamada como mang (suegra). Además de esto se dijo que todo matrimonio implica un intercambio de hermanas porque un chign de la esposa (HnoM) es un pagn del esposo (PEo) y un chign del esposo (HnoM) es el pagn de su esposa (PEa). Si la práctica del matrimonio siguiera este modelo, un pagn (P) de una persona intercambiaría hermanas con su chign (HnoM), un ego masculino con su en (cuñado) y su chio (HoHno) con su toayo (HoHna). Pero ésta es una visión masculina y sesgada hacia el clan.

La distinción entre descendencia de siblings del mismo sexo y de sexo opuesto que intercambia siblings es fundamental para la manera en que los Arakmbut conciben su terminología como un modelo para alianzas matrimoniales. Es la más clara expresión del principio de alianza que ellos tienen. Cada persona clasifica su mundo social de acuerdo a las reglas de su modelo terminológico y así, en cierta medida, ella proyectará su distinción dual sobre otras áreas de la organización social, pero para los hombres el clan es el punto de partida.

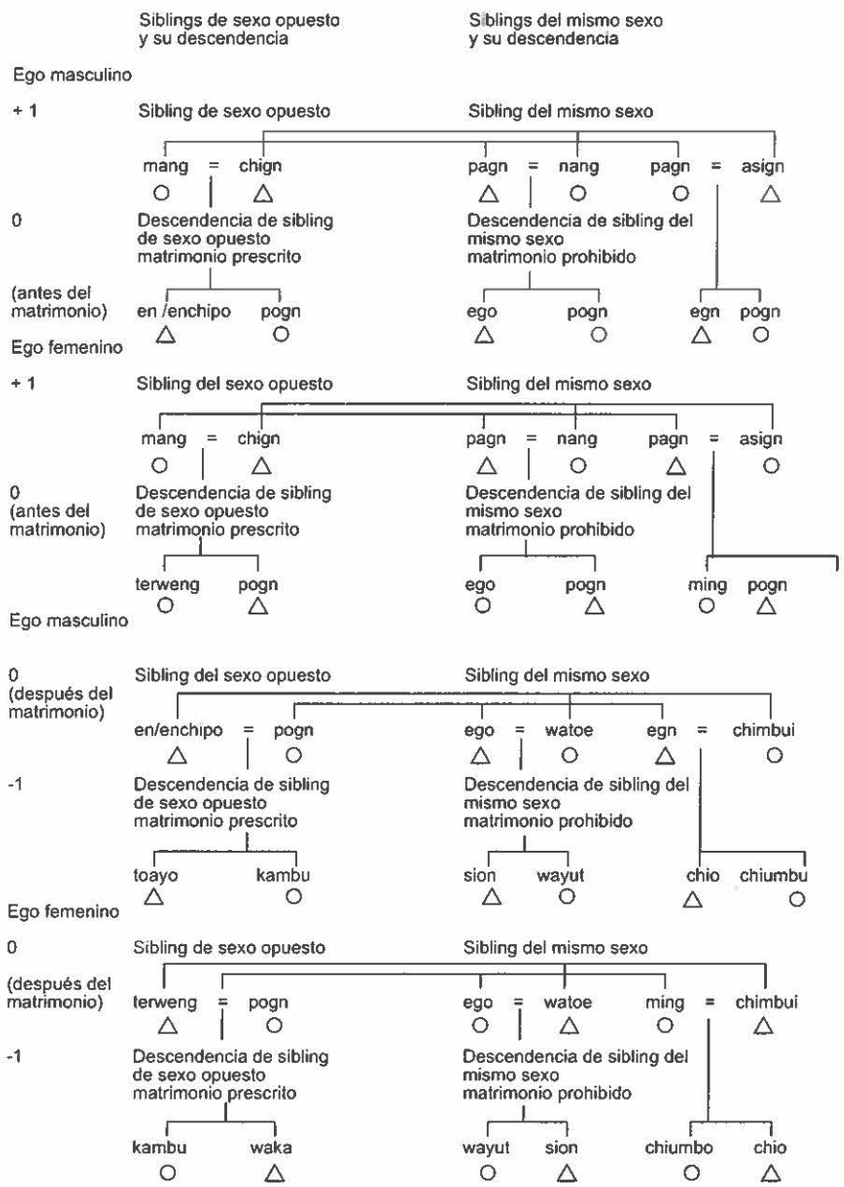
En la sección previa, los clanes fueron definidos por patrilinealidad y una regla exogámica. Un miembro de un clan puede casarse en cualquiera de los otros. Desde un punto de vista individual esto tiene el efecto de separar *oro onyu* (nuestro clan) de *nogn onyu* (otro clan). Para un hombre, todas las mujeres de su clan son prohibidas como parejas de matrimonio porque ellas son la descendencia de su padre y de sus hermanos. En consecuencia, el hombre debe buscar una mujer de otro clan cuidando que no sea una prima paralela

Figura 4.1. Términos de referencia en arakmbut



(En este diagrama = significa "casado con" y no "equivalencia terminológica").

Figura 4.2. Términos de relación directa en arakmbut



(En este diagrama = significa "casado con" y no "equivalencia terminológica").

(HaHnaM). De esta manera, desde la perspectiva de un individuo, el sistema de clan es coherente en alguna medida con la clasificación dual de la terminología de relación.

Sin embargo, las implicaciones terminológicas del intercambio de hermanas entre descendientes de siblings del mismo sexo y de sexo opuesto sólo pueden ser proyectadas sobre el sistema de clan de manera muy amplia. Las diferencias son extremadamente importantes porque no hay ni patrilinealidad ni una noción de corporalidad implicada en la terminología de relación centrada en el ego, ya que estos factores están asociados exclusivamente con el clan. Además de esto hay varios contextos en los que las distinciones entre siblings del mismo sexo y de sexos opuestos no encajan con la ideología del clan. Un ejemplo consiste en ocasiones cuando la regla exogámica del sistema de clan no encaja con la prescripción terminológica. Si el sistema de clan abarcara todo dentro de la sociedad arakmbut, entonces la persona podría casarse con la hija de un asign (HnaM) en la medida que ella esté en un clan diferente. Entre los Cubeo éste es realmente el caso y el clan exogámico está por encima de la distinción terminológica entre parientes paralelos y cruzados; sin embargo, entre los Arakmbut la prohibición del hijo/a de la HnaM límita la exogamia del clan e ilustra la influencia excesiva de la terminología de relación.[6]

Un segundo ejemplo se relaciona con los rasgos señalados antes en el sentido que miembros de ciertos clanes a veces se tratan entre sí como si realmente fueran de uno sólo. El clan como un todo es clasificado como si todos sus miembros que comparten el mismo nivel genealógico fueran descendientes de siblings del mismo sexo. Sin embargo, en este contexto la regla exogámica se mantiene aun cuando no se aliente el matrimonio entre clanes relacionados de esta manera. A partir de esto, es evidente que con tan pocas mujeres disponibles ocurrirán uniones entre clanes que ostensiblemente "comparten el mismo parentesco". Cuando esto sucede las familias inmediatas de la pareja se dirigen a las otras como afines mientras que al mismo tiempo preservan el concepto general de que los dos clanes son uno.

Estos dos ejemplos muestran que hay una discrepancia entre la clasificación arakmbut de su terminología de relación y la de la regla exogámica del clan. Para algunos miembros de otro clan es posible ser clasificados como descendencia de siblings del mismo sexo, mientras que otros miembros del mismo clan son clasificados como

descendencia de siblings opuestos. En ambos casos las implicaciones prescriptivas de la terminología superan la exogamia del clan y el sesgo masculino. Los Arakmbut allanan esta inconsistencia mediante una unidad de alianza llamada *wambet*.

III: El wambet y las relaciones de afinidad

La palabra *wambet* tiene la raíz *wamba*, que significa "cuarto o área en una maloca donde vive una familia". Un wambet difiere del clan *onyu* porque no es un grupo nombrado. Es una categoría de relación que emerge de un individuo particular y es relativa a su posición en la organización social. Las fronteras del wambet no están claramente definidas. Siempre se incluyen ciertas relaciones pero la membresía depende de las circunstancias de la familia extendida. En la práctica un wambet consiste en miembros de ciertas categorías de relación que viven en estrecha proximidad entre sí. Las relaciones más importantes son las siguientes:

1. Miembros del wambet de una persona incluyen aquellas personas en el mismo clan desde abuelos hasta nietos (i.e. abuelo, padre y sus siblings, siblings del propio ego e hijos/as del hermano).

2. Una madre está en el mismo wambet que sus hijos/as. Un asign (HnaM) que vive en estrecha proximidad a un individuo estará en el mismo wambet.

3. Primos cruzados no están en el wambet de una persona. Usualmente un chign (HnoM) está en un wambet diferente. Sin embargo, hay ejemplos de solteros viejos que no tienen padres o hermanos casados vivos que viven con sus hermanas y comparten el mismo wambet que los hijos de ésta.

Todas las personas en (1) y en (2) que viven cercanas a una persona, particularmente aquéllas que comen o comieron en el mismo fogón, son miembros del mismo wambet. En la práctica esto significa que un pariente nunca está en el wambet de una persona -un cónyuge. Todos los afines directos (i.e. siblings del cónyuge y cónyuges del sibling y suegros) pertenecen a un wambet diferente. Aunque es posible casarse dentro del wambet, se considera preferible casarse fue-

ra, porque las relaciones de parentesco no necesitan ser redefinidas y equilibran la perspectiva del "clan" masculino.

La información que recibí acerca del wambet vino casi exclusivamente de mujeres. Como una unidad de arreglo de alianza, la influencia de las mujeres dentro del wambet es significativa, particularmente la de las madres, quienes tienen un conocimiento detallado de la genealogía, de la membresía del clan y de la afiliación de maloca. Aunque no es una unidad "femenina" de organización de la misma manera que el clan es "masculino", el wambet refleja el criterio residencial que nosotros asociamos con las mujeres en el capítulo previo.

Un matrimonio reúne dos wambet en una alianza que forma el wambet de la descendencia de la unión. Esto significa que el wambet de un descendiente incluye a miembros de los wambet del padre y de la madre. Cada wambet tiene una relación real de afinidad con el wambet y el clan del cónyuge (excluyendo cualquier hijo/a del asign (HnaM) que pueda haber). Entre los Arakmbut la afinidad es una relación más distante y potencialmente más violenta que aquélla entre parientes, y la mayoría de la vida social consiste en tratar de reducir las posibles tensiones entre parientes por afinidad.

El wambet es una unidad de arreglo de alianza mayor cuyos miembros tienen una obligación para ayudarse entre sí a encontrar cónyuge. El wambet constituye la parentela de cada una de las partes de matrimonios potenciales y vecinos, los cuales, después del matrimonio y del nacimiento de la descendencia, forman el corazón de un nuevo wambet de la prole. La inclusión de la madre y de algunos de sus parientes muestra que el wambet sobrepasa las fronteras fijas unilineales del clan. Desde el punto de vista del clan, tanto la madre como la esposa son en alguna medida foráneas; sin embargo, el wambet muestra que una madre lo es menos que una esposa.

Desde el punto de vista de la descendencia, el wambet es una unidad cognática. Los parientes de la madre y padre de una persona están incluidos entre sus miembros y es una categoría bilateral basada en un ego que opera para suprimir la afinidad cuando una parentela comienza a reproducirse. Sin embargo, el modelo cognático no da cuenta de las prácticas de alianza porque cualquier cognación en la sociedad arakmbut emerge de la amalgama del matrimonio de dos unidades de alianza wambet. La naturaleza de esta amalgama es una marcha de desarrollo que cambia al wambet durante el tiempo. Como los hijos/as de la HnaM mencionada antes, donde la terminología de relación supera la exogamia del clan, el elemento de alianza en la vida arakmbut sobrepasa cualquier rasgo cognático.[7]

Hay dos escalones en el desarrollo de un wambet durante la vida de una persona. Durante la niñez una persona no tiene afines reales, y así el wambet son todas aquellas personas que comen en el fogón de su madre y tienen interés por su vida, tales como padres, abuelos y siblings. Estas personas están más comprometidas en organizar los arreglos del futuro matrimonio de los/as niños/as y son quienes reciben con más frecuencia carne distribuida desde la parentela.

Durante su crecimiento hasta la adultez, los niños/as aumentan gradualmente sus afines cuando los siblings comienzan a casarse y cuando ellos/as mismos se casan. Como adultas, las personas encuentran que comparten alimento con aquellas que son afines y que son de diferentes wambet pero con las cuales se unen para formar el wambet de su prole. Es importante esta modificación en la perspectiva del wambet ya que ilustra un cambio en los patrones de conducta durante la vida cuando algunos afines potenciales se vuelven afines reales y luego se juntan en relación a afines futuros de la generación subsiguiente.

Hemos señalado que la distinción entre siblings del mismo sexo y sus descendencias en contraste a siblings de sexo opuesto y sus descendencias es fundamental para la clasificación social arakmbut. Hablando ampliamente, los padres, sus siblings del mismo sexo y sus descendientes son todos parientes completos, mientras que el wambet y el clan de un cónyuge o el cónyuge de un sibling son afines reales. En el intermedio de esos dos extremos hay dos maneras de compartir afinidad. Una consiste en el conjunto de relaciones cruzadas que son afines potenciales antes del matrimonio y que son tratados como parientes, mientras que la otra consiste en afines forjados por el matrimonio, que gradualmente, a través de alianzas y relaciones estrechas, se tratarán como parientes.

El debate sobre la afinidad demuestra que los Arakmbut interactúan de una manera más complicada y sutil que aquélla que permite el sistema de clasificación de la terminología de relación. La terminología de relación no hace esta distinción pariente/afín tan clara, y sólo es posible entender cómo funciona tomando en consideración factores de conducta y de actitud. El siguiente bosquejo de conducta traza las diferencias y variedades de relaciones entre pariente, afines y aquellos en el intermedio. Esto no significa delimitar la manera en la cual se comporta cada individuo arakmbut, sino

prestar atención a ciertas consideraciones que la persona usará cuando se relaciona con sus parientes.

Los parientes más importantes que tiene una persona son aquéllos que no producen socios potenciales de matrimonio: padres y sus siblings del mismo sexo. La relación entre padre e hijo es de autoridad y respeto y está marcada por una formalidad sobre la cual descansa un lazo poderoso. Ningún hijo criticará jamás a su padre por ninguna razón y deberá recibir críticas de él como sano consejo. El otro pagn en el clan de una persona (HnoP) tiene autoridad similar pero sin el respeto debido al padre real. Los conflictos entre pagn e hijos/as en su clan son mantenidos en un mínimo absoluto. De este modo un padre no muestra mucho interés por su hija excepto para cierta cuota de indulgencia en su juventud y un interés extremo en su pareja de matrimonio cuando ella tiene la edad suficiente para casarse.

La relación entre una madre y su hijo es de estricta disciplina cuando el niño es joven, pero se vuelve más informal cuando crece y está listo para casarse. Él probablemente la trata como a una vieja dama de buena naturaleza cuyos lados flacos son divertidos, pero como una persona que no debería ser contrariada. El lazo madre/hija es muy fuerte. Esta unión constituye el más fuerte lazo afectivo entre mujeres en la sociedad arakmbut. Una madre no tiene la misma autoridad sobre su hija que la que el padre tiene sobre su hijo. Por esta razón, cuando surgen conflictos entre madre e hija éstos pueden ser intensos y en cierto modo disturbadores para otros miembros de la comunidad.

Un asign (HnaM) es básicamente una madre substituta. Tengo noticias de que un asign en el mismo clan que la madre de una persona es más indulgente con los hijos/as de la hermana que con un asign sin relación con la madre. Estos asign sin relación son suegras (mang) potenciales. Llegué a la conclusión por el caso de algunos jóvenes cuyas madres habían muerto. El rol de madre fue asumido no por otra mujer del clan de la madre, sino por una asign que se había casado con el hermano del padre y que los trataba de manera estricta. Ellos se quejaban de que ella no era su asign real ya que no era del clan de su madre y por esta razón era menos indulgente con ellos.
Aun cuando el término pagn (P), nang (M), asign (HnaM) y los términos recíprocos chio (Ho de sibling del mismo sexo) y chiumbu (Ha del sibling del mismo sexo) se refieren a gente que se consideran entre sí parientes a lo largo de sus vidas, el término chign (HnoM),

mang (HnaP) y sus recíprocos toayo (HoHna hablante hombre), waka (HoHno hablante mujer) y kambu (Ha de sibling de sexo opuesto) se refieren a afines. Sin embargo, el término puede experimentar cambios en ciertas circunstancias. Hombres en el nivel genealógico +1 que no están en el clan de una persona son chign, y hay casos en los cuales un hombre llamará a un chign categórico por el término "pagn". Esto tiene lugar cuando existe amistad entre el padre y el tío. La relación categórica chign toma prioridad últimamente, sin embargo, aun cuando ego podría referirse a un chign por el término pagn como un resultado de la amistad de su padre, él todavía puede casarse con la hija del viejo. Después del matrimonio él llamará a su suegro chign, como es usual.

Hay una variedad considerable de diferentes conductas posibles en relación con un chign que dependen de la relación y de la medida en que la amistad esté presente. Inicialmente, un niño/a comparte la actitud de su padre hacia alguno de esta categoría. Si hay una relación cálida entre un hombre y sus parientes cruzados, tales como cuñados, los niños/as tendrán una cálida relación con su chign, consistente en juegos, bromas y humor. Por el contrario, si hay hostilidad entre un hombre y sus parientes masculinos cruzados, los niños/as entrarán en conflicto añadiendo frecuentemente leña al fuego con chismes y exageraciones.

Un chign no tiene autoridad sobre su toayo (HoHna) y los hombres se tratarán entre sí como parientes, aliados distantes o afines potenciales. Sin embargo, todo esto cambia si un hombre se casa con la hija de su chign (HaHnoM). Un yerno tiene ciertos derechos y obligaciones con relación a su suegro, lo cual hace su relación más formal que antes del matrimonio. Él tiene derechos en relación con la hija de un chign con tal que su wambet pueda ofrecer a una mujer a cambio o si no se muda con la familia de su nueva esposa y trabaja para el chign.

Este tipo de relación entre un chign y una kambu (HaHna) depende de si ellos son casados o no. Si no son casados, son cónyuges posibles. En un matrimonio el esposo puede ser diez años mayor que su esposa, lo cual facilita uniones que cruzan generaciones y niveles genealógicos. Hay varios ejemplos tanto en San José como en otras comunidades de un chign que se casa con una kambu. En el cortejo que precede tales uniones las parejas se relacionan entre sí como si fueran primos cruzados en las que la cautela externa y la intensidad interna se vuelven más borrosas cuando dejan que sus sentimientos recíprocos se hagan conocidos.

Una kambu que se ha casado con el hijo de un chign es muy reservada hacia su suegro y lo evita tanto como puede. Esta evasión minimiza los conflictos y cualquier tentación sexual. En general los vínculos entre la gente de sexo opuesto son mucho más reservados y distantes cuando existe cualquier posibilidad de relaciones sexuales.[8]

Las relaciones que tiene una persona con su mang (HnaP) no cubren tal rango como aquéllas con su chign. Un mang no tiene la autoridad ni la indulgencia de un nang (M) o asign (HnaM). La mayoría de niños/as no parecen tener mucho que hacer con su mang, incluso con aquéllas que son hermanas del padre. No se la evita, sino que hay una cortés formalidad. En el caso en que se hace una transición del afín potencial al real, el hijo, o la nuera, se relaciona con su suegra con una mayor distancia y frecuentemente con una formalidad muy fría. En un contexto de afinidad, todas sus opiniones y críticas deben ser aceptadas pasivamente sin importar de qué se traten.

Los tratos de actitud y de conducta en los niveles +1/-1 nos permiten hacer ciertos refinamientos en la distinción entre pariente y afín. En un extremo están los padres y sus siblings del mismo sexo que son parientes a lo largo de su vida y, en el otro, los cónyuges y los padres de éstos quienes son afines. Son tratados como parientes hasta el momento en que algunos de ellos se vuelven afines de verdad.

Hay dos rasgos característicos en los tratos de conducta y de actitud entre los parientes arakmbuts. Hemos señalado que el más claro lazo entre miembros de niveles genealógicos adyacentes son entre un padre y sus hijos o entre los hermanos del padre y los hijos de sus hermanos, mientras que entre las mujeres una madre está más cerca a su hija y la hermana de la madre a las hijas de la hermana. Probablemente esto se debe a que entre los Arakmbut los hombres y las mujeres tienden a pasar la mayor parte del día separados. Por esta razón también los hombres tienen más trato con sus chign (HnoM) y las mujeres con su mang (HnaP), aunque después del matrimonio las relaciones más formales con parientes políticos significan que la interacción está estrictamente asentada sobre una base de "trabajo".

El otro rasgo del parentesco arakmbut es la diferencia entre aquella gente clasificada como siblings del padre de una persona y aquélla clasificada como siblings de la madre. Los parientes clasificados paternalmente (pagn, P, y mang, HnaP) tienen un parentesco formal y respetuoso con sus parientes recíprocos. Una madre y sus parientes clasificatorios (nang, M, asign, HnaM, y chign, HnoM) tienen un parentesco menos formal y más volátil con sus parientes recíprocos.

El rango es mayor que con las relaciones paternas. Puede haber una estricta disciplina de una madre o asign y una posible hostilidad abierta con un chign, aunque son capaces de relaciones indulgentes, amistosas y bromistas.

Aunque la interacción entre parientes del mismo sexo y del sexo opuesto se aplica a todo lo largo de la sociedad arakmbut, el contraste de conducta entre parientes "paternos" y "maternos" es verdaderamente sólo relevante dentro de los confines de un asentamiento. Cuando la gente encuentra relaciones afuera del wambet y del clan de ambos padres, la distinción se diluye más y ya no es muy significativa porque la interacción es muy exigua. Por otro lado, si una persona decide mudarse a otra comunidad para buscar cónyuge, establecerá una relación con los miembros y usará las expectativas de conducta y de actitud como un marco para la interacción social. Añadido a la química de afectos interpersonales específicos, esto constituye la base para la creación y recreación del parentesco.

Dentro de un nivel genealógico individual la distinción entre parientes paralelos y cruzados es menos definida. Cuando pregunté a los arakmbuts acerca de la clasificación de parientes en el nivel 0, dijeron que los hombres distinguen siblings del mismo sexo (egn) de primos cruzados (en), mientras que las mujeres distinguen siblings del mismo sexo (ming) de primos cruzados (terweng). Sin embargo, cuando obtuve listas de términos de parentesco según eran aplicados por individuos específicos descubrí que lo que teóricamente era una distinción entre parientes paralelos y cruzados, en la práctica no era tan evidente. Hubo varios casos de primos cruzados que eran llamados egn y escuché en conversaciones que un hombre cambiaba de egn a en para llamar a su primo cruzado en cuestión de minutos.

Los Arakmbut aceptan que aquellas personas a las cuales un hombre se dirige como egn (Hno) y una mujer como ming (Hna) son cercanas y las relaciones son amistosas. De igual manera, cualquier primo cruzado del mismo sexo con el cual una persona tiene relaciones cercanas será llamado egn o ming. Por otro lado, en (cuñado hablante hombre) o terweng (cuñada hablante mujer) son más distantes. Cuando me dirigía a los hombres en el caserío a ellos nos les gustaba que los llamara en porque esto no parecía muy amistoso. En el mismo sentido, cuando primos cruzados que se llaman entre sí egn o ming riñen ellos cambian para los términos más correctos en y terweng.

Los siblings se llaman entre sí egn o ming, mientras que los cuñados deberían llamarse en y las cuñadas terweng. Las personas que

son afines potenciales se tratan entre sí como parientes, mientras que, después del matrimonio, si hay un afecto especial entre parientes políticos, ellos "suprimen su afinidad". Sin embargo, esto es tanto una expresión de afecto como una negación de la afinidad.

La aplicación flexible de las categorías del nivel 0 es una indicación de la presencia de un conglomerado de parientes antes del matrimonio que no son totalmente parientes y que no son afines. Si no existe clara relación de afinidad o si hay una relación especial de afecto, el sistema flexible continúa cruzando las generaciones, como vimos con el cambio entre pagn (HnoP) y chign (HnoM).

Todos los miembros del sexo opuesto en el nivel genealógico de una persona que no sean afines son llamados pogn (Hna). En Puerto Luz, Bob Tripp encontró que había un término formal *waenpogn* (literalmente "sibling afín") para encajar la categoría de cónyuge potencial o primo cruzado bilateral. En San José dijeron que pogn era el único término usado y que ellos nunca habían escuchado waenpogn en este contexto, aunque podría haber existido en el pasado.

Los Arakmbut consideran extremadamente maleducado referirse a alguien como cónyuge potencial. Las teorías dicen que este fenómeno es causado por exceso de turbación (Basso 1970: 412) o por la supresión de afinidad (Thomas 1978: 75-6). Estas explicaciones están vinculadas y ambas se aplican a los Arakmbut. Hemos visto en esta sección que los Arakmbut con frecuencia evitan los términos de primos cruzados a menos que una persona sea un afín real, y esto puede continuar a través de generaciones. Esto funciona para acortar la distancia social, particularmente dentro de una comunidad donde la mayoría de los jóvenes se tratan entre sí como parientes. Con primos cruzados de sexo opuesto hay un problema porque la supresión de la afinidad vuelve más cercanos a los afines potenciales, aunque al mismo tiempo un cónyuge potencial debe ser alguien suficientemente distante como para hacer que las relaciones sexuales sean exitosas. El problema es resuelto en alguna medida usando términos de parentesco para afines potenciales que comúnmente estarían reservados para parientes y al mismo tiempo comportándose con reserva y con un cierto elemento de respeto formal.

El proceso de formación y supresión de afinidad tiene lugar a lo largo de la vida de acuerdo al contexto de cada parentesco basado en el ego. Un niño/a reconocerá a los afines de sus padres y los tratará con respeto; sin embargo, en el mismo nivel genealógico, los

niños/as son llamados por términos de parentesco y son tratados como "afines potenciales". Cuando un niño/a crece, los afines potenciales se vuelven verdaderos afines a través del matrimonio. Durante un tiempo, cada adulto ve a la comunidad como algo separado en afines y parientes, particularmente a través del periodo de la procreación. Sin embargo, conforme los niños/as crecen y su wambet comienza a debatir futuros matrimonios, la afinidad puede volverse más reprimida, particularmente entre parientes políticos que son amigos cercanos. Dado que este proceso opera sobre una base *ad hoc*, demuestra que la afinidad es creada, usada y suprimida en diferentes momentos a través de la vida y que el ciclo de la vida del wambet refleja esto.

IV: Matrimonio

Hay dos ocasiones en las que los cónyuges potenciales pueden reunirse: encuentros clandestinos que tiene lugar en el bosque cerca de las chacras o de regreso a casa del trabajo del oro, mientras que las fiestas son excusas para interacciones más formales. Tradicionalmente los bailes fueron el tiempo en el que las parejas de matrimonio se buscaban. Hoy en día éstos no tienen lugar como antes. En cambio, durante nuestra estadía en San José surgió la costumbre del "disco dancing" con tocadiscos a pilas o grabadoras de cinta. Algunos de los jóvenes que habían ido lejos del caserío organizaban bailes afuera de las casas al estilo peruano, a los que asistía la mayoría de la comunidad. En esas ocasiones los hombres siempre trataban de bailar con sus parejas potenciales de matrimonio. A veces esto era difícil, y las muchachas muy jóvenes (i.e. menos de diez años) eran llamadas al baile para completar el número.

Mientras estuvimos en San José se casó un hombre joven. Lo congratulé, como era la costumbre, y lo felicité por la elección de la esposa. Me replicó: "No es que ella sea la mujer más bonita del caserío con la que me pueda casar, pero es la única mujer con la que me puedo casar". El agudo desequilibrio de género en el caserío significa que hay varios hombres que compiten por cada muchacha disponible. Los primeros contendientes son hermanos, ya que ellos comparten las mismas parejas posibles de matrimonio. Los otros rivales en el caserío son mantenidos a distancia para minimizar conflictos abiertos.

El momento en el cual la unidad del clan es amenazada es cuando hermanos compiten por la misma mujer. En San José hubo dos momentos así que llevaron a serias peleas, que son comúnmente evitadas entre los miembros del mismo clan. El resultado de las peleas fue que uno de los hermanos tuvo que dejar la comunidad por un tiempo hasta que cesaron las tensiones. Mientras que los hermanos tienden a la disputa y pelean entre sí, las relaciones entre primos cruzados que no están buscando las mismas mujeres tienden a ser buenas. Éste puede ser el caso de un hombre que hace amigos con afines potenciales para aumentar sus oportunidades en la apuesta del matrimonio o puede ser simplemente que donde no hay competencia las relaciones son más relajadas. Sin embargo, se reconoce que los jóvenes entablan frecuentemente estrecha amistad con su en (cuñado). A éstos ellos se dirigen como egn (Hno).

Un rasgo de la búsqueda de esposa es el extraordinario secreto que rodea los objetos de atracción de una persona. Por ejemplo, varias veces durante mi estadía en San José fui llevado a un lado por un joven que me dijo casi en tono de conspiración que quería casarse con una muchacha determinada. El objetivo de este secreto aparente es evitar admitir de manera abierta el deseo de casarse con una muchacha, pero usar los mecanismos de habladuría del caserío para permitir que el nombre de uno se relacione con el de una muchacha. De esta manera, la gente trata de mantener las rivalidades al mínimo. Además, si un pretendiente es rechazado, el secreto previene la humillación. Si el matrimonio es rechazado, la carne del chindoi es regresada al cazador.

La palabra arakmbut para matrimonio es *e"toepak*, que significa "estar con" o "estar atado", y que comparte la raíz *toe* con el término *watoe*, que significa "cónyuge". Usualmente los matrimonios son aprobados por los padres, quienes, cuando han comprobado la relación entre los clanes y la futura pareja, examinan todas las posibles alternativas en la comunidad en caso de que puedan encontrar una mejor unión. Un hombre joven recién casado me dijo que sus padres pasaron meses deliberando sobre su elección de esposa, a pesar de que las alternativas eran pocas. En verdad, cuando consideraba cómo funcionaban las prescripciones y prohibiciones en la práctica, repasé a todas las jóvenes disponibles en San José y fui poco a poco eliminándolas de la lista a causa del clan, categoría u otras objeciones. Su respuesta fue: "Tú hablas igual a mi madre". En efecto, las madres juegan un papel clave en la decisión respecto al cónyuge de un

hijo/a a causa de su conocimiento enciclopédico del parentesco: terminológico, clánico, genealógico y wambet.

A veces el matrimonio se establece mediante una ceremonia religiosa en la iglesia en Puerto Maldonado realizada por un sacerdote, pero esto es raro. En la mayoría de los casos hay una ceremonia formal que es muy corta y consiste en que la pareja nombra a sus nuevos afines por el término formal apropiado. Ésta es seguida por una fiesta en la cual todos celebran en la comunidad.

Dado que el watoe (cónyuge) es de una categoría especial de parentesco antes que un afín, el único término que se refiere exclusivamente a afines de sexo opuesto es *chimbui* (sibling del mismo sexo del cónyuge o cónyuge del sibling del mismo sexo). Una persona y su chimbui tratan de ser amistosas. Si un cónyuge muere, a veces se da el caso que la viuda o el viudo se casará con su chimbui. Los hijos/as de un chimbui nunca se pueden casar con los hijos/as de uno. Tengo algunas evidencias que señalan la posibilidad de que en ciertas circunstancias un hombre cuya mujer murió joven y es incapaz de encontrar otra esposa tenga ocasionalmente acceso sexual a la esposa de su hermano (su chimbui). Como la noción de paternidad es en alguna medida la transmisión de una substancia común a todos los miembros del clan, el compartir una esposa usualmente no afecta la descendencia de la persona concernida.

Los cuñados comúnmente se llevan bien cuando viven en estrecha proximidad. Esto puede deberse a un esfuerzo consciente de parte de ellos para preservar la buena voluntad recíproca con fines políticos. Un hombre será amistoso con el hermano de su esposa y el esposo de su hermana, pero esta conducta no se extiende a sus primos paralelos. El resultado es que hay un grupo de afinidad interior que es amistoso, pero más allá de eso acecha la hostilidad.

Cuando la gente se casa y envejece mejoran las relaciones entre hermanos, especialmente cuando ellos tienen esposas. En este punto, la solidaridad del clan aumenta en oposición con afines más distantes y con otros parientes cruzados. La mayoría de hombres jóvenes tienen algunos conflictos con miembros de su clan a los cuales consideran rivales y frecuentemente cultivan la amistad con afines potenciales. Después del matrimonio el lazo entre hermanos se fortalece ya que ellos defienden los intereses de su clan en la arena política del caserío y no rivalizan más por la misma mujer.

El wambet como una unidad de arreglo de alianza distingue parientes de afines. Sin embargo, al igual que con la terminología de

parentesco, hay rasgos de conducta y de actitud que separan afines potenciales y suprimidos, quienes son tratados como una clase de parientes, de afines verdaderos que son tratados con mayor reserva. El wambet de un niño/a vive y come junto y, en la práctica, se distingue del wambet de sus afines potenciales. Cuando una persona crece, algunos de sus afines potenciales se vuelven afines verdaderos al casarse con él o con su siblings. Esto puede continuar hasta que casi toda una comunidad puede ser dividida entre parientes y afines. En este momento, los afectos personales crecientemente suprimen la afinidad, de manera particular con el estrechamiento de los lazos del wambet mientras se acuerdan las alianzas de los hijos/as.

El intercambio matrimonial es una forma de reciprocidad que se perpetúa en el tiempo y espacio social. (*Grosso modo*, la clasificación presentada por Århem -1981: 149- es útil como guía general). La reciprocidad generalizada en términos de matrimonio tiene lugar entre gente que ya tiene relación de alianza. Un retorno no necesita ser hecho inmediatamente y, en caso de matrimonio, un intercambio puede tener lugar a lo largo de varias generaciones. Por lo general, la reciprocidad equilibrada necesita un retorno más inmediato y sucede entre gente que es más distante. La reciprocidad negativa es, en términos maritales, el robo o la fuga, que no necesariamente implica retorno.

El intercambio matrimonial puede ser simétrico cuando el mismo par de wambet intercambia cónyuges. Generalmente esto es imposible a causa del desequilibrio debido al mayor número de hombres que de mujeres en la comunidad. En verdad, en 1991 escuché argumentar que el intercambio de hermanas limita la competencia limpia por esposas entre los jóvenes. A pesar de las implicaciones terminológicas, no hay garantía de que el intercambio de hermanas sea necesariamente deseable, como se hace evidente en el Volumen 2 (c.f. Needham 1971: 20). Cuando no es posible el intercambio de hermanas (un término usado por los hombres arakmbuts) hay varias maneras de demorar el retorno. Los matrimonios HaHna y de la HaHnaP están presentes entre los Arakmbut y son variaciones de intercambio simétrico realizadas a través de dos niveles genealógicos (ver Needham 1962: 109-111 y Rivière 1966).[9]

Puede ser tentador querer igualar el intercambio matrimonial con reciprocidad equilibrada y el matrimonio con HaHna o HaHnaP, que se completa a lo largo de varios niveles genealógicos, con reciprocidad generalizada. Decir esto sería confundir generación con nivel genealógico. Los Arakmbut, en la práctica, podrían arreglar

un matrimonio HaHna como reciprocidad equilibrada si un wambet acuerda que una HaHno de un hombre puede casarse con el HnoEa. De manera similar, un intercambio HaHnaP podría ser completado "en una sola movida", aun cuando estén involucrados dos niveles genealógicos, si un acuerdo permite que la hija del hermano mayor de un hombre se case con el hijo del hermano mayor de su esposa. Por esta razón, los tipos de reciprocidad y de categorías genealógicas de parejas de matrimonio son variables independientes.[10] Sin embargo, ciertamente los intercambios diferidos tienen lugar, aunque los arakmbuts observen con ironía que cuando la siguiente generación está lista para continuar la alianza prometida, las parejas no siempre aceptan los acuerdos dado que ha pasado mucho tiempo. El gran número de hombres que buscan esposas es sin duda un factor mayor que amenaza el suave discurrir del sistema de intercambio marital.

Cada vez que un hombre se casa con la hija de un mang que no es del onyu de su padre, puede estar impidiendo que se produzca un intercambio simétrico. La ventaja de hombres que viven uxorilocalmente y realizan servicio a la novia es que, entre otros factores, esto asegura que se garantiza alguna reciprocidad para la esposa. En la práctica es muy posible que durante un periodo de tiempo cualquier comunidad arakmbut pueda mostrar tener algunos intercambios asimétricos e incluso "casarse en un círculo" dentro de sus fronteras.

También puede intentarse compensar el "fluido en una dirección" de mujeres en un intercambio asimétrico con reciprocidad negativa. Sin embargo, un grupo sólo tiene que atraer a una mujer en compensación por una pérdida para lograr un intercambio simétrico *de facto* que emerja de la reciprocidad negativa acumulativa. Así, para los Arakmbut, en la práctica, ni los intercambios simétricos ni los asimétricos pueden estar relacionados con ningún tipo de reciprocidad en particular.

Los Arakmbut ven todos los matrimonios, *de post facto*, como intercambios simétricos, porque la estructura prescriptiva terminológica es automáticamente impuesta cuando los nuevos términos de parentesco son proferidos en el momento del matrimonio. El servicio a la novia es parte de la relación de intercambio recíproca que rodea los arreglos matrimoniales y es un aspecto fundamental de las negociaciones de matrimonio. Puede evitarse en ciertas circunstancias, como está planteado en el Volumen 2. Los parientes políticos se benefician de la caza y del trabajo del oro del yerno que, en compensación, es reconocido como marido de la hija. El intercambio resultante significa

efectivamente que, sólo cuando no hay negociación sobre la unión, el matrimonio de alguna manera no aparecerá como simétrico. Incluso cuando una pareja puede haberse fugado, una vez que la negociación establece un acuerdo entre las familias, el matrimonio aparecerá como simétrico. Así, una unión simétrica en términos arakmbuts es cualquier unión entre dos grupos de consentimiento en los cuales hay alguna reciprocidad. En la práctica deberíamos por lo tanto ver la noción masculina de "intercambio de hermanas en el cual las mujeres se mudan dentro y fuera del clan" como complemento de una perspectiva femenina donde el hombre "se muda dentro y luego fuera" de su parentela durante el servicio a la novia.

Los matrimonios que siguen el ideal simétrico inician o continúan una serie de intercambios. Los arakmbut consideran que la mayoría de sus matrimonios son "en serie".[11] Ellos demuestran la continuidad de intercambios describiéndolos en términos de alianzas entre clanes dentro de las mismas comunidades (identificadas en términos de grupos de maloca) que se han casado entre sí durante varias generaciones. Físicamente, la alianza constituye un arreglo entre dos parentelas que están formadas por diferentes clanes y wambet que están inmersos dentro de lazos que cruzan la comunidad completa y más allá. Hay poca necesidad de explicaciones genealógicas. Esta independencia de la genealogía permite que se haga alguna correlación entre series de intercambios matrimoniales y los tipos de reciprocidad antes mencionados. Matrimonios fuera de una serie de alianzas constituyen reciprocidad negativa; aquéllos que inician una serie son más equilibrados y aquéllos que continúan las ya iniciadas son más generalizados.

Los intercambios asimétricos que son parte de arreglos negociados son transformados en intercambios simétricos por la terminología de parentesco y por actividades como el servicio a la novia. Estos intercambios simétricos idealizados son acordados en series de alianzas por medio de una sutil interrelación entre el clan y el wambet, encapsulada dentro de la parentela a través de la construcción física de la casa y la cocina e inmersa dentro de la comunidad a través de conexiones abarcativas de la terminología de parentesco.

Ahora es posible unir los varios puntos señalados en este capítulo para ver cómo el onyu y el wambet funcionan juntos en San José. El caserío está compuesto por un conglomerado de parentelas a través de las cuales están esparcidas las diferencias de onyu y wambet, que proporcionan los parámetros para los intercambios de matrimonio expresados por la terminología de parentesco. La identidad

de cada persona está ligada con su clan, con la aplicación de la terminología de parentesco y con el desarrollo del wambet.

El matrimonio es el momento en que la relación de género es distinta pero cercana. El intercambio entre cónyuges no sólo involucra lazos sociales entre parentelas y clanes, sino que también es parte de un intercambio cosmológico entre el monte y el río, como lo señalamos en el capítulo dos. Además, el énfasis sobre principios sociales (edad para los hombres y residencia para las mujeres) añade otra dimensión al intercambio que tiene lugar en el matrimonio. La relación entre el onyu y el wambet se vuelve aquí relevante. Cuando se habla con los hombres se enfatiza más el onyu que el wambet, mientras que la información que recogí sobre el wambet vino fundamentalmente de las mujeres. Esto refuerza la vinculación edad/lineal con los hombres y la de residencia/alianza con las mujeres. El matrimonio es el momento en el cual las mujeres se incorporan a las parentelas que pertenecen a otro onyu, mientras que los hombres se incorporan a través de la residencia uxorilocal en otro wambet. De esta manera, antes que una residencia neolocal, ambos principios conllevan una forma de intercambio.

En la vida cotidiana, el intercambio matrimonial se repite a través de las actividades productivas. Un hombre desarrolla la relación con el espíritu del mundo a través del conocimiento que comúnmente es transmitido a través de la línea del clan. Su éxito se refleja sobre el prestigio de su clan como un todo. Cuando una mujer dispone la carne para distribución, ella la comparte no sólo con los parientes del clan de su esposo sino también con sus propios parientes. Esto establece un lazo entre un conjunto amplio de personas que formarán el wambet de sus hijos/as. De este modo, así como las actividades productivas reflejan la complementariedad entre masculino y femenino, también reflejan la complementariedad entre el clan/wambet expresada a través de las relaciones de matrimonio. Las excepciones a esto proporcionan evidencia de cambios internos que tienen lugar de tiempo en tiempo dentro de la comunidad, y sobre los cuales tratamos con más detalle en el Volumen 2.

El matrimonio proporciona los medios para ver cómo se aplica la terminología de parentesco arakmbut. Aunque la regla exogámica significa que no es posible distinguir los parientes prohibidos de los prescritos sólo con la referencia al clan de una persona, por otro lado, es posible hacerlo desde el clan de los padres de esa persona. Las personas prohibidas de casarse son aquéllas cuyos padres compar-

ten el mismo sexo y clan. Así, el clan funciona con categorías terminológicas de clasificación.

Existe alguna evidencia sobre esto en los análisis de parentesco con diferentes personas de la sociedad arakmbut. Los niños/as hasta la pubertad conocen correctamente la membresía de clan de cada uno de la comunidad pero no el término correcto de parentesco, y cuando están inseguros tratan de resolverlo refiriéndose a la pertenencia al clan. De esta manera, el onyu y el wambet funcionan juntos al aplicar la terminología y poner sus posibilidades en acción. Sin embargo, en ambos casos es el matrimonio el que actúa como un catalizador para la creación y supresión de afinidad mientras que define la membresía del clan mediante la exogamia, todo lo cual tiene lugar dentro del marco englobante de la terminología de parentesco.

Cuadro 4.3. Comparación de atributos de onyu y wambet

Grupo de clan onyu	Categoría de alianza wambet
Perspectiva masculina	Perspectiva femenina
Basado sobre la corporalidad	Basado sobre la proximidad
Linealidad moderada por la terminología de parentesco	Lazos cognáticos moderados por la terminología de parentesco
Distingue entre parientes del padre y de la madre, pero la regla exogámica no siempre distingue parientes prescritos y prohibidos	Distingue entre parientes prescritos y prohibidos, pero no distingue entre onyu del padre y de la madre
Comparando el onyu de los padres de la gente es posible establecer suficientes diferencias para aplicar la terminología de parentesco a personas específicas	El wambet no establece suficientes diferencias para ayudar a cualquier aplicación específica de la terminología de parentesco, sino que actúa como una unidad de acuerdo de alianza basada en parientes
Cualquier matrimonio es una alianza entre dos onyu. Cada miembro del wambet del cónyuge considera a cada miembro del onyu socio como un verdadero afín	Los matrimonios son alianzas de *post facto* entre wambet que se consideran entre sí como afines verdaderos

La organización social arakmbut consiste en la sobreimposición de principios estructurales. En la vida cotidiana, la terminología de clasificación, el onyu y el wambet coexisten. El matrimonio es importante en la articulación de las diferencias entre estos aspectos de la organización social, al mismo tiempo que los reúne en un sistema coherente y flexible. Todos los matrimonios tienen lugar entre clanes pero son concertados por el wambet, con influencia particular de la madre. El conocimiento de las mujeres de la membresía del clan, la historia de las malocas y la terminología de parentesco a lo largo de las comunidades arakmbuts les otorgan influencia en las negociaciones matrimoniales.

Después del matrimonio, los miembros del clan de los cónyuges que inicialmente fueron afines potenciales se vuelven afines reales. Por consiguiente, aunque el wambet acuerde un matrimonio, las repercusiones de la alianza implican a todo el onyu. San José está conformada por lo que parecen ser alianzas entre onyu, concertadas por los wambet de los cónyuges que, a su vez, crean el wambet de la descendencia.

Cada matrimonio es el pase de una mujer de una patrilinealidad a otra, pero es también el pase de un hombre de una parentela a otra. Señalamos en el capítulo sobre género que el matrimonio arakmbut era un ejemplo de complementariedad porque tradicionalmente se intercambiaban elementos del monte y del río. El caso más obvio de complementariedad en el matrimonio es el ideal de intercambio simétrico de hermanas cuando dos clanes se vuelven afines mediante el trueque de "hermanas" o cuando la separación patrilineal de las mujeres es equilibrada por la separación residencial del hombre.

Sin embargo, una complementariedad simétrica ideal se vuelve asimétrica cuando salen al frente las perspectivas diferentes de edad y residencia. Si se enfatiza el clan patrilineal, el matrimonio acentúa aspectos asimétricos del clan en los cuales las mujeres pasan a través de la línea corporal masculina. Es más probable que esto tenga lugar si un hombre no se muda uxorilocalmente hacia la casa de su novia y puede tener repercusiones a lo largo de toda la comunidad (ver Volumen 2). Sin embargo, la terminología de parentesco contiene una idea fundamentalmente simétrica de intercambio, y cualquiera que sea la situación en la comunidad entre parentelas las inconsistencias son allanadas mediante la aplicación de los términos.

En la práctica, las relaciones asimétricas no desaparecen si la conducta desmiente la aplicación de la terminología de parentesco, de

donde emerge la posibilidad de relaciones desiguales de explotación. De esta manera, la complementariedad entre mujeres y hombres puede ser transformada fácilmente en una en la cual las mujeres pierdan su posición en la parentela. Esto ocurre si un esposo hace demandas muy pesadas sobre su esposa en relación con la producción de alimento, la cocina o el cuidado de los niños, y si sus parientes no están cerca para apoyarla. Por otro lado, cuando los yernos realizan su servicio a la novia, un aspecto asimétrico de alianza puede cambiar fácilmente en una relación diádica de explotación si es que los parientes políticos afirman su control sobre el recién llegado quitándole los productos de su caza o de su trabajo del oro y convierten esto en prestigio para el suegro. En general, un yerno aguantará su tiempo porque después de unos pocos años tendrá derecho a mudarse con su esposa a una nueva casa donde pueda establecerse de manera independiente. Pueden surgir peleas y conflictos dentro de la comunidad cuando las normas ideales de complementariedad, compendiadas en mitos como Wanamey, encuentran las contingencias del mundo sociocultural de los Arakmbut.

Esta sección del libro, siguiendo el mito de Wanamey, ha tratado sobre la organización social arakmbut como una serie de principios sobreimpuestos que contribuyen a un patrón complicado de vida que constantemente está reformando su forma según las condiciones históricas de cada comunidad. Subyaciendo todos los principios está la relación de género en la cual la parentela y la comunidad ofrecen polos de articulación y orientación para las relaciones hombre/mujer, enfatizando la edad y la residencia o el onyu y el wambet como aspectos de status de acuerdo al contexto. Además, el rasgo asimétrico del clan es equilibrado en alguna medida por la categoría constantemente cambiante de alianza del wambet, la cual, a través de categorías espaciales y de relación, es forjada en un sistema. Sin embargo, la inestabilidad entre esos estratos produce una dinámica constante que es analizada más adelante en el Volumen 2.

Habiendo tratado sobre la organización social de una comunidad arakmbut deberíamos revisar las maneras mediante las cuales los Arakmbut conceptúan las relaciones entre aspectos recalcitrantes de la vida cotidiana y un esquema estructurado desde la perspectiva de sus lazos culturales con el mundo invisible.

Notas

1 Los Arakmbut no usan mucho el término onyu. Algunos dijeron que usan la palabra "onyu", otros que sólo se refieren a los clanes por sus nombres. Onyu significa "grupo puro". Se refiere a cualquier grupo de personas que no está mezclado. Cuando pregunté por qué algunos usan onyu y algunos no, me dijeron que el clan es la agrupación social más pura entre los Arakmbut. Aquí he usado el término onyu ya que varias personas independientemente lo han mencionado. Aunque alguna vez se pensó que eran un fenómeno raro, los clanes son mencionados actualmente o en el pasado con más frecuencia entre los pueblos del llano amazónico peruano, incluyendo los Piro, Ese'eja, Cocamilla (Stocks 1981) y Yagua (Chaumeil 1983).

2 Podría parecer extraño que el onyu, que juega una parte tan significativa en la sociedad arakmbut, estuviese ausente en algunos pueblos Harakmbut. Sin embargo, vale la pena mencionar que entre los Yanoma, aquellas agrupaciones que Lizot llama "linajes" (1977: 35-70) y que comparten varias características del onyu arakmbut (exogamia, asociación con especies animales, nombres, etc.), no estén igualmente presentes en todos los subgrupos. El artículo posterior de Ramos y Albert (1977: 71-90) demuestra que los linajes están presentes entre los subgrupos Saruna Yanomama pero no entre los Yanoman. Entre los pueblos de la Amazonía noroccidental, los clanes son diferentes a los de los Arakmbut ya que los grupos de los sibs nombrados (que corresponden a los del onyu) están organizados en unidades exogámicas más grandes. Los pueblos de la Amazonía occidental no tienen una definición constante de "sib". Por ejemplo, entre los Cubeo (Goldman 1963) los clanes tienen fuertes funciones corporativas y una ideología ritual de ancestros que es diferente de aquélla de los más flexibles Makuna (Århem 1981: capítulo diez).

3 Otros pueblos vecinos tienen diferentes maneras de relacionarse con el mundo del espíritu. Los Wachipaeri tienen posesión personal por espíritus de animales (Lyon 1967: 35-6). Los Ashaninka generalmente clasifican tanto el mundo del espíritu como el animal con términos tomados de su terminología de relación (Weiss 1969). Los Cashinahua tienen grupos nombrados que, según Kensinger (1984: 239), reflejan relaciones entre los mundos del espíritu, el animal y el humano.

4 Ésta no es una lista exhaustiva, ya que indudablemente hay muchos nombres que no necesariamente son conocidos en San José. Una posibilidad es el nombre "Grandes Rocas" para Wandigpana. Esto ha sido mencionado por Torralba (1979: 92) basándose en información proporcionada por Thomas Moore. El nombre aparece en Puerto Luz pero la gente de San José no lo reconoce. También escuché en Shintuya referirse a los Yaromba como los *"wambign Arakmbut"* (forma de agutí), pero esto no era conocido en San José.

5 En la clave presentada a continuación no se explica qué significa la "C". Hemos consultado a Sheila Aikman y su respuesta ha sido: "¿No podría ser simplemen-

te 'child' [niño/a]? Parece que encaja con los ejemplos". (Comunicación del 2/5/01). Tomamos esta sugerencia como posible y con este sentido empleamos la letra "C" ahora y en dos notas a pie de página más adelante en este mismo capítulo. [N. del T.]

6 El noroeste de la Amazonía tiene dos maneras de considerar el tema de los hijos/as de una hermana de la madre. Los Cubeo (Goldman 1963: capítulo cuatro) tienen fratrías exogámicas patrilineales y una terminología de relación de prescripción simétrica. CHnaM [ver explicación de "C" en nota 5] puede ser casado/a. Entre los Bara y Barasana hay una categoría de hijos/as de la madre que no pueden ser casados(Jackson 1972, 1983: 107 y C. Hugh-Jones 1979: 77). Sugiero que las diferencias se deben a la importancia de la patrilinealidad y a la medida en la cual es independiente de la terminología de relación. Así, entre los Cubeo la exogamia de la fratría está por encima de la terminología mientras que entre los Bara y Barasana no. Los Arakmbut quedan en el medio.

7 Esto puede dar cuenta de la comparativamente clara demarcación que hacen los Arakmbut de las relaciones de afinidad después del matrimonio. A diferencia de otros pueblos amazónicos, tales como los Piaroa (Kaplan 1975), los Shiwar (Seymour-Smith 1988) y los Amuesha (Santos Granero 1991), los Arakmbut no convierten afines en parientes como una regla sino de acuerdo a su relación.

8 Rivière menciona este aspecto del evitamiento y sexualidad en su análisis sobre el tema (1969: 208).

9 Hay varios niveles de matrimonios intergenealógicos en San José. El desequilibrio de género puede dar cuenta del hecho de que hay seis casos, contra sólo tres en Puerto Luz, donde la relación entre mujeres y hombres es más equilibrada. Todos los matrimonios son con la hija de la hermana clasificatoria y no con una hija de la hermana real, lo cual evita cualquier complicada reorganización de cómo debería aplicarse la terminología después del matrimonio. En general, las edades de los cónyuges en las uniones intergenealógicas son casi las mismas que en aquéllas dentro del mismo nivel (c.f. Rivière 1969: 158).

10 Éste no siempre es el caso en la Amazonía. De acuerdo con C. Hugh-Jones, los Barasana hacen una clara diferenciación entre CHnaP y CHnoM. [Ver explicación de "C" en nota 5]. En su análisis (1979: 85) ella compara las uniones patrilaterales, que implican un intercambio diferido, con las matrilaterales, que constituyen un fluyo de mujeres en una dirección. Los Arakmbut no contrastan los intercambios simétricos y asimétricos de esta manera.

11 Henley (1982: 109), siguiendo a Kaplan (1975), define el principio de "afinidad seriada" cuando una persona se casa con otra de una familia conyugal con la cual su propia familia conyugal está ya vinculada por matrimonios anteriores. En el caso de los Arakmbut tenemos que substituir "onyu en la misma comunidad" por familia conyugal. Henley analiza dos formas de afinidad serial: replicación y reciprocación. Éstas corresponden a intercambios simétricos y asimétricos, respectivamente.

Se dice que lo que puede ser y lo que no puede ser existe en potencia, mientras que aquello que ya es se dice que existe en acto.

Tomás de Aquino, *De Principiis Naturae*



Ella estaba riendo con el árbol de caucho Awiruk
Dibujo: Tomás Arique

NATURALEZA Y POTENCIALIDAD

El concepto de naturaleza tiene una historia amplia y abrumadora. Desde Thales de Mileto hasta Lévi-Strauss, la naturaleza ha sido una fuente fundamental de especulación y explicación. Claramente, los Arakmbut especulan acerca del mundo natural, pero dentro de su propio esquema. Para ilustrar cómo surge esto podemos tratar sobre tres visiones diferentes no arakmbut acerca de la naturaleza.

La filosofía presocrática temprana estuvo centrada en torno a la comprensión de la naturaleza: *phusis*. En su estudio de filosofía griega, Barnes (1987: 19-20) distingue dos sentidos del término: objetos naturales que crecen (objetos animados) y un principio de crecimiento dentro de cada fenómeno natural. Esta noción fue hecha dentro de un principio fundamental de la física por Aristóteles (Russell 1946: 227-8).

En el siglo XVIII surgió una visión más estática de la naturaleza siguiendo los descubrimientos de las ciencias naturales (Hampson 1987: 101), cuando Rousseau, Locke, Hobbes, Montesquieu y otros utilizaron a la naturaleza como un concepto clasificatorio para ayudar a la comprensión del "estado de la sociedad". Este contraste ha sido sostenido por antropólogos desde Lévi-Strauss (1962) en varios contextos que confrontan naturaleza con cultura o, como Seeger (1977), con sociedad.

Una tercera y más dinámica visión de la naturaleza surgió en los siglos XVIII y XIX en Nueva Inglaterra, EE.UU., y en el Lake District, Inglaterra, que trató sobre la naturaleza desde un ángulo transcendente. Más que ver la naturaleza como opuesta a la sociedad humana, transcendentalistas como Emerson y Thoreau piensan que la naturaleza (objetos materiales) parangona un reino espiritual más alto y es un "símbolo del espíritu". El alma de los seres humanos le da potencial para transcender la condición material de vida y, a través de

la imaginación, para penetrar verdades espirituales (Nash 1967: 86). A fin de ver la noción de naturaleza entre los Arakmbut tenemos que escoger cuidadosamente entre significados. Aun cuando los Arakmbut podrían compartir con los Griegos la noción de un principio animado dentro de los fenómenos, no considerarían esto como una prerrogativa estricta ni de la naturaleza ni del crecimiento.

El contraste más estático de la ilustración entre cultura/sociedad y naturaleza podría tener algún sentido para un arakmbut a través del contraste entre el mundo de adentro de un caserío arakmbut y las chacras y el mundo de afuera del río, del monte, de los espíritus y de la gente blanca. Sin embargo, es problemático usar el término singular "naturaleza" para cubrir esas categorías en contraste con los seres humanos, porque esos fenómenos que parecen ser de afuera (especies naturales, humanos, blancos y espíritus) son claramente distinguidos por los Arakmbut y no son incluidos bajo un mismo término.

El término "naturaleza" tuvo también un anillo unitario para los transcendentalistas. Cuando Emerson clamó: "Aquí está especialmente aprehendida la unidad de la Naturaleza - la unidad en la variedad, - que nos encuentra en cualquier lugar" (1982: 59), él reunió una multiplicidad de elementos. El aspecto transcendente del alma con un mundo espiritual vinculado con fenómenos naturales es relevante para los Arakmbut, pero unificar esto como naturaleza sería muy deísta para gente que no tiene ningún espíritu creador o Deidad última.

En este sentido, no hay "equilibrio" entre sociedad y naturaleza para los Arakmbut. Podemos ser capaces de contrastar dominios humanos y no-humanos, pero hacer a éstos últimos como "opuestos" a los humanos sería ignorar las diferencias cualitativas.

El universo arakmbut consiste en dominios claramente marcados que están intercalados con asentamientos humanos. No hay una concepción unificada de "naturaleza" que ponga todas esas cosas juntas. Por el contrario, es esta misma falta de procedimiento la que abre a los Arakmbut a toda clase de beneficios externos y peligros. El límite entre la comunidad y el mundo de afuera no es fijo e impasable, ni está entre dos dominios igualmente equilibrados. Lo que consideramos tener es una serie de puntos centrales (comunidades arakmbuts) y un espectro diferenciado de fuerzas y poderes que pueblan la periferia de su mundo.

Naturaleza no es un concepto irrelevante para los Arakmbut cuando tratamos sobre nociones de vida, contrastes entre humanos y afuera y transcendencia. El problema radica más en la unificación de la naturaleza y en el equilibrio entre los mundos interior humano y externo no-humano. A través de los mitos esta sección trata sobre la relación entre los Arakmbut y algunos de estos mundos de afuera: el mundo del monte, del río y de los espíritus invisibles.

La diferencia entre los mundos del espíritu invisible y la materia visible es más fundamental para los Arakmbut que aquélla entre cualquier noción de sociedad, cultura o naturaleza. Sin embargo, antes de tratar sobre la relación entre estas dimensiones deberíamos tratar sobre la existencia del espíritu. El sentido común empírico no aceptará la existencia del mundo del espíritu en la realidad. Pienso que hay varias razones por las cuales deberíamos dejar en suspenso nuestra incredulidad en esos mundos.

El alma-materia es tangible pero sólo puede ser percibida en estado de exaltación de conciencia, conocido como sueño (*wayorok*). Los Arakmbut consideran que los sueños tienen lugar en un mundo real invisible que existe antes del sueño. Las personas pueden entrar a los sueños de los otros y comunicarse mientras duermen. Experimenté en mí mismo tales sueños vívidos estando en el monte y encontré fenómenos que son más fácilmente explicados por la presencia de los espíritus.

Los Arakmbut explican su mundo del espíritu tanto intelectualmente como mediante la experiencia. El mundo invisible ofrece vida al mundo visible, que de otra manera consistiría en materia muerta. Una vez me mostraron un animal muerto y me dijeron que la diferencia entre el cadáver y la vida era el alma. No es relevante si esto es o no llamado "animismo". La diferencia entre vida y muerte es la relación entre lo invisible y lo visible.

El criterio que usamos para defender nuestras nociones de realidad como opuestas a aquéllas de los Arakmbut puede ser contestado por ellos. No todos necesitan estar de acuerdo, pero los Arakmbut están convencidos de la existencia de la realidad de su mundo del espíritu. El término "creencia" es aquí, como veremos más adelante, menos un fenómeno intelectual que un estado del alma misma.

Los espíritus animan cuerpos inanimados, informan a la gente en sueños y, si alguien transgrede la conducta aceptable, responden con sanciones apropiadas, usualmente en forma de enfermedad. El mundo del espíritu cuida el potencial para producir y asegura la reproducción de la vida social y cultural arakmbut a través del tiempo. No es fácil tratar de afirmar cómo asir el mundo del espíritu.

Reichel-Dolmatoff (1971: 218-9) debate el principio animado del cosmos de los Desana en términos de energía. Esto sería perfectamente apropiado para los arakmbut considerando la naturaleza animada y cuantificable del alma-materia y daría cuenta de la operación de lo invisible sobre el mundo visible. Sin embargo, los mismos espíritus arakmbuts reciben forma del mundo visible. El cuerpo (*waso*) y el alma (*nokiren*) operan uno sobre el otro. Uno proporciona la "forma", la otra "energía" (un ejemplo de una versión arakmbut de la relación entre procesos y estructuras). Por tanto, con la finalidad de asir la naturaleza del mundo del espíritu tenemos que tratar sobre una relación de dos vías. Para los Arakmbut el waso es a la vez forma y materia. No puede haber materia sin forma. En verdad, como vimos antes, los componentes de forma son un aspecto importante del lenguaje harakmbut. De este modo el waso consiste de forma. El alma es otra cosa.

Aristóteles trata sobre estas cosas en su Metafísica. Ve el mundo como dividido entre materia y forma. La forma da unidad y propósito a un objeto de la misma manera que un alma proporciona forma a un cuerpo. Las cosas aumentan su realidad adquiriendo forma; materia sin forma es sólo una potencialidad (Russell op. cit.: 188). Para Aristóteles, forma y especie[1] son parte del alma, mientras que para los Arakmbut lo son del cuerpo. Santo Tomás toma estos argumentos más tarde. El mundo consiste en una multiplicidad de substancias (materia visible), cada una de las cuales contiene dos principios (Copleston 1959: 86). La forma substancial, como la de Aristóteles, determina lo que será o hará un cuerpo. La *materia prima*, por otro lado, constituye el potencial para el cambio dentro del cuerpo.

Aun cuando para los Arakmbut forma y especie son parte de la materia visible, el mundo invisible anima esa forma y a la vez recibe forma del mundo visible. Para Aristóteles y Santo Tomás la transformación en una dirección de la potencialidad en realidad conduce hacia un sistema jerárquico, aun cuando los Arakmbut tengan relaciones recíprocas más igualitarias donde forma y especie pasan hacia el mundo invisible y la vida o energía pasan hacia el mundo visible.

La potencialidad es significativa entre los Arakmbut en varios sentidos. Lingüísticamente, el harakmbut contiene un considerable número de partículas de condicionalidad, posibilidad y probabilidad (Helberg 1989). Además, el poder viene del mundo invisible y

tal potencialidad en ese contexto debería ser vista en el sentido de potencia. El mundo del espíritu contiene conocimiento de lo que es posible en el mundo visible, y lograr esto sujeta su poder energético animador, que encierra proceso con forma.

Consecuentemente el espíritu es una potencialidad animada que, cuando se encuentran forma y especie, constituye un ser viviente. El efecto es una causalidad dual que opera entre los mundos visible e invisible. La interrelación es una creatividad dinámica que constituye la ontología de la existencia arakmbut.

La manera en la cual los Arakmbut se comunican con el mundo invisible es a través de relatos, canciones, sueños, rituales y ensalmos. El marco a través del cual tienen lugar estas comunicaciones es una conexión entre el alma-materia (nokiren) de una persona, basada en el cuerpo, y los espíritus. La substancia dentro de los seres humanos y en el mundo del espíritu es la misma. La energía invisible está atada al cuerpo mediante el nombre de uno (wandik).

El mito de Marinke, que inicia esta sección, centra la atención en la importante relación entre espíritus y animales. Aun cuando en el capítulo dos vimos cómo los espíritus llegan a los sueños de los cazadores para informarles sobre los escondites de los animales, el mito lleva al oyente a un mundo de homología donde los animales son usados para pensar acerca de los espíritus invisibles por medio de las diferencias entre las especies. De una manera paralela, la imitación de los animales es utilizada en el ritual para comunicarse con el mundo del espíritu, indicada en el mito por episodios en los cuales los seres humanos se engalanan e imitan aves a fin de entrar al dominio invisible y extraen sus poderes. En el mundo invisible, los humanos, los espíritus y los animales están confundidos, y de esta manera mito y ritual proporcionan el contexto social para comunicarse con el mundo visible tomando ventaja de esta capacidad para transformar entre órdenes diferentes. Los detalles de cómo se hace esto están en el Volumen 2, capítulos dos al cuatro.

En la primera sección de este libro yuxtaponemos el mito de creación, Wanamey, con la existencia social arakmbut comentando sobre la relatividad social de sexo, edad, residencia, afiliación clánica y terminología. Encontramos una tensión entre complementariedad y una asimetría que tiene lugar durante el tiempo y que amenaza transformar el equilibrio en caos. Wanamey estableció el contraste entre caos y orden y colocó los límites de aceptabilidad. Esta sección

utiliza el segundo gran mito arakmbut, Marinke, para ilustrar cómo los mitos llevan al pueblo Arakmbut a una relación entre su identidad cultural y los mundos natural y espiritual. Las preguntas que surjan desafían las consecuencias de cada persona que actúe de acuerdo a su propio interés antes que al de los Arakmbut en general.

LA DERROTA DE LA MUERTE
El relato de Marinke

Wakuru wa'a - la "palabra inicial" - primera sección

1. Era el tiempo cuando las semillas aparecen en los árboles de caucho. Una mujer y su esposo se acababan de casar. Ella dijo: "Vamos a recoger semillas del árbol del caucho *shiringa*".

Ellos fueron. Y el hombre trepó al árbol para coger frutos. El hombre estaba arriba en el árbol. "Coge éste", dijo. Arrojó hacia abajo el fruto. "Rómpelo para ver si está maduro".

La mujer no quería romperlo. Se estaba riendo porque el fruto tenía rostro y había sacado su lengua. Se estaba riendo con el árbol. Dijo: "Awiruk se está riendo conmigo".

"Quiebra el fruto", dijo el esposo. Tomó otro y se lo arrojó. Ella no lo rompió. Tres veces arrojó un fruto pero ella no lo rompió. Ella se estaba riendo todavía con el árbol de caucho Awiruk. El esposo bajó furioso con su mujer. Cuando llegó al suelo fue a pegarle, pero ella brincó al árbol como una rana con sus piernas alrededor del tronco y su cabeza colgando hacia abajo de sus pies. El hombre comenzó a trepar, pero justo cuando la alcanzó ella brincó a otro árbol.

Él estaba furioso pero no tenía arco y flecha, así que bajó y regresó a casa para conseguir arco y flecha. Corrió a casa para tomar sus flechas para dispararle. Él se fue por un corto tiempo y regresó al árbol, pero la mujer se había transformado en un inmenso panal de miel en el cual vivían grandes abejas (*asinku*). Le disparó una flecha pero no la mató.

Entonces él dijo: "Me voy a casa". Alcanzó al resto de la comunidad solo. La gente le preguntó: "¿Dónde está tu mujer?" Él respondió: "Ella ha sido cambiada en asinku y le disparé".

"¿Qué podemos hacer?", dijo la gente.

Cuando el esposo salió, la mujer bajó del árbol embarazada. Era nuevamente una mujer y el árbol era un hombre llamado Awiruk. Ellos fueron al monte. Pasaron un largo periodo de tiempo durante el cual la comunidad escuchó que la mujer se había ido a otra comunidad y estaba embarazada.

2. Entonces hubo un mensaje. Venía de una flauta de cerámica que sonaba en las mañanas. Ellos la podían oír desde lejos. La gente en la comunidad del esposo la podía escuchar. Iba a haber una fiesta. Una gran fiesta con baile, bebida y comida.

"¿Qué vamos a hacer?", dijo la gente. "¿Vamos o no?" Todos estaban felices de que hubiera llegado el tiempo de fiesta. Hubo también un trueno que lo anunció. "¡Vamos!", dijo la gente.

En ese tiempo todos los animales hablaban, incluso los pájaros. Todos habían traído la tintura roja achiote (mantoro) para hacer una poción de amor para atraer a las mujeres. Cada hombre en la comunidad tenía que pintarse a sí mismo en forma de un animal y con piernas rojas. La pintura de cada persona era ligeramente diferente. En la comunidad todos eran pájaros que tenían rojo entre sus colores: paron y *wadntoropopo*, por ejemplo. Todos fueron a la fiesta.

Los jaguares talaban árboles para hacer sus chacras. Cuando la gente pájaro fue a la fiesta, hizo un sendero y pasaron los jaguares talando. Vieron a una vieja que era un jaguar. En el sendero vieron a una vieja. Ella no dijo nada y ellos pasaron. Vieron a una vieja pero ella no dijo nada. La gente pájaro llegó al lugar de la fiesta. Estaba en la casa del hombre árbol del caucho Awiruk.

Los hombres prepararon su poción de amor, se pintaron con achiote y se vistieron con sus plumas. Entraron a la maloca y llegaron a la manera tradicional. Había baile en un círculo. Uno de los bailarines era el hombre Awiruk que había tomado a la mujer cuando estaba recogiendo el fruto. Ella también estaba bailando.

La gente la vio. Estaba embarazada por el hombre Awiruk. Así bailaron en un círculo. El resto de la gente estaba sentada en filas en el costado. Las mujeres bailaban en el centro. Los hombres extendieron sus pies y los levantaron para hacer tropezar a la mujer y hacer que venga hacia ellos. Era para hacer funcionar la poción de amor. Todos fracasaron excepto uno. "Quiero tratar", dijo él. Entonces él le hizo una zancadilla. La mujer dejó el baile y se sentó con el hombre que le había hecho la zancadilla. Ella lo reconoció por su pintura como a uno de su comunidad original. "¡Hermano, hermano!", dijo ella.

El hombre Awiruk no se dio cuenta de que los visitantes le iban a quitar a su mujer. El hombre Awiruk era el padre de Marinke. Awiruk continuó bailando sin darse cuenta de que ellos se iban a llevar a su mujer. Ella se quedó toda la noche con sus parientes. Ellos le dijeron: "Vamos a regresar a nuestra casa". Ella dijo: "Regresaré con ustedes a nuestra comunidad". Pero ellos dijeron que la mujer no podría pasar por la casa de los jaguares que estaban talando árboles porque eran pocos para protegerla. Los jaguares eran muchos y ella estaba embarazada. Los jaguares siempre percibían a las mujeres embarazadas. Por esta razón ella no podía ir con ellos.

Amaneció y ellos le dijeron a la mujer: "Quédate aquí porque tú no tienes que ir cerca de la casa de los jaguares. Cuando hayas dado a luz queremos venir por ti. Después de eso puedes regresar". La mujer lloró porque ellos la habían dejado. Pasó dos días llorando, luego decidió ir tras ellos.

Wanopo wa'a. La "palabra central" - sección media

3. Ella partió. Estaba cerca a la casa de los jaguares. Llegó a la casa de los jaguares. Y un viejo jaguar le dijo: "¿Dónde estás yendo, nieta?"

"Estoy yendo a mi casa, nada más", dijo la mujer. El jaguar no tenía dientes así que lamió sus labios y dijo: "Deja que los jóvenes jaguares te acompañen donde tu gente por protección". Ella dijo: "Puedo ir sola". El viejo jaguar dijo: "No tengo dientes que me permitan comerte, pero aún puedo oler". La mujer se aterró.

Los jóvenes jaguares llegaron al sendero luego de terminar su trabajo y estaban listos para comer. El viejo jaguar les habló acerca de la mujer. Ella comenzó a correr para que los jaguares no pudieran atraparla. Aunque estaba embarazada, corrió. Vio un colibrí, lo que significaba que los jaguares estaban cerca. Casi llega al río donde habría estado a salvo. Pero los jóvenes jaguares llegaron allí primero. La mataron y la desollaron. Arrojaron lo que pensaban que era su estómago, pero no era su estómago. Era Marinke.

Arrojaron al río la bolsa con el bebé adentro. Los peces comenzaron a comer la bolsa. Los boquichicos que parecen carpas la cuidaron escondiéndola cerca de la orilla del río. Los sábalos y pacos querían comerla. Los boquichicos cuidaron la bolsa. Cuando hacían esto salían a la superficie y así el sol quemaba sus cabezas, por lo cual los

boquichicos siempre lucen como si se hubieran quemado sus cabezas. Pasaron dos semanas.

4. Llegó al río un hombre que quería arponear boquichicos. Vio la bolsa blanca con el niño adentro. Fue a arponear a los boquichicos pero ellos se llevaron la bolsa. Huyó aterrado: "¿Qué puede ser?", pensó. Huyó a la comunidad. Llegó a la casa. Le dijo a una vieja: "Abuela, he visto una bolsa blanca y no sé qué es. ¿Qué piensas?"

"Estoy seguro de que los jaguares han matado a tu hermana", replicó. Pronto toda la comunidad supo acerca de la bolsa blanca. "¡Vengan!", dijeron, y todos fueron a mirar.

Allí en el río estaba la bolsa blanca protegida por los boquichicos. "Allí está la bolsa", dijo el hombre que la había visto primero. La vieja vadeó el río para sacar la bolsa con su falda de corteza, pero los boquichicos no la dejaron. Quiso sacar la bolsa pero no pudo. Los boquichicos desaparecieron bajo el agua con la bolsa y reaparecieron al otro lado del río.

Todo el resto de la gente se cansó de tratar de conseguir la bolsa y se fue. La vieja se quedó sola en la arena. Dijeron que se durmió allí sola. La vieja abuela soñó que el pez vino y le dijo: "Si haces una canasta (*kusogn*) y la traes, entonces lo puedes tener". La vieja se despertó y corrió al caserío para hacer la canasta de bejuco *inkimbi*. Ella hizo la kusogn.

Al siguiente día la vieja regresó al río. Llevó la kusogn con ella. La vieja misma se tiró dentro del río con la canasta. Al principio los boquichicos no querían entregar al bebé. Ella tuvo que intentarlo tres veces. Trató por última vez porque los peces no querían entregar al bebé en la bolsa blanca. Entonces ella fue aguas abajo con la canasta y los boquichicos le alcanzaron la bolsa blanca. Ella sacó al bebé a la orilla en la canasta. Abrió la bolsa blanca y el bebé comenzó a llorar. Cuando lloró ella corrió para encontrar algo de comer para él. El niño lloró "*mi"in*": "chupar".

"Toma este fruto", dijo la abuela. Pero el niño no lo quiso. Trajeron toda clase de frutos pero el niño no quería ninguno de ellos. Quería el fruto del árbol Awiruk. Una ardilla trajo el fruto para Marinke. Él comió el fruto y creció un poco más. Ahora podía caminar y hablar. De ser un bebé (sinon) se volvió un niño (isipo). El pequeño dejó de llorar una vez que tuvo el fruto. La vieja lloró porque su hija había sido muerta por los jaguares. Todos regresaron a la comunidad junto con el niño. Pasaron muchos años.

Aiya Wa'a. La "palabra total" - sección final

5. Un día su abuela dijo: "Marinke, vamos a las chacras". Cuando estuvieron en la chacra vino una gran tormenta. La vieja trató de cuidar a Marinke cargándolo sobre su espalda. Cuando caminaban el muchacho vio un árbol de la fruta guayaba. Cogió una rama cuando pasaban y se prendió de ella. La abuela continuó sin pensar que el muchacho estaba en el árbol. Él pasó toda la noche en el árbol, muy mojado.

Al mismo tiempo, Marinke comenzó a crecer toda la noche. La vieja lloró toda la noche porque el niño se había perdido. Llovió toda la noche. Cuando amaneció la lluvia aún caía. Luego paró. La abuela fue a buscar a su nieto. Cuando estaba en el sendero vio a un hombre. Su nieto había sido transformado en un joven. "¿Quién eres?", le dijo. "Soy yo, abuela. Vamos a regresar a casa. Tengo hambre". Su abuela no se dio cuenta de que realmente era él. Pasó de largo y él volvió al caserío por sí mismo. La abuela fue a la chacra pero no lo pudo encontrar. Todo lo que pudo ver fueron las huellas de una persona que había bajado del árbol de guayaba.

Entonces se dio cuenta. "Es él", gritó, y corrió de regreso al caserío. El muchacho regresó a la casa y esperó a su abuela. Era un joven (wambo). De esta manera Marinke se volvió un hombre joven. La abuela llegó y dijo: "Eres tú realmente el que fue dejado en el árbol". Cocinó para su nieto.

6. Entonces Marinke quiso enterarse de quién había matado a su madre. Marinke quiso matar muchos tipos de animales y plantas diferentes porque pensó que habían matado a su madre. También quiso matar serpientes. En todo momento su abuela le dijo que estaba equivocado. El nieto estaba enojado porque ella no le decía quién había matado a su madre. Entonces él dijo: "Abuela, dicen que mi madre fue comida por los jaguares". "Es verdad, nieto", replicó ella. "Los jaguares se comieron a tu madre". La vieja contó el relato de cómo él había sido arrojado al río por los jaguares. Ella le dijo todo. "¿Qué debería hacer?", le preguntó Marinke. "¿Qué piensas?" "No sé", dijo la vieja.

7. Entonces Marinke dijo: "¿Dónde encontraré la semilla del pijuayo?" "Pregúntale a tus abuelos", dijo su abuela. "Ellos saben dónde hay semillas de la palmera pijuayo. Mañana puedes ir y encontrarlas".

Llegó el siguiente día y Marinke dijo: "Me voy". Había estado pensando toda la noche dónde encontraría las semillas. Dos loros aulora, *saro* y *okwe*, a los que les gusta comer pijuayo, iban con él. Fueron todos y llegaron a un lugar donde crecían muchos pijuayos y había muchas semillas. Se aproximaron al lugar con cautela.

El dueño de las semillas las estaba colocando para secarlas al sol. El dueño era el abuelo de Marinke. Cuidaba mucho sus semillas para asegurar que las moscas no se las comieran. Marinke les dijo a los loros: "Guarden algunas hojas de coca en sus bocas y escondan algunas de las semillas con ellas. Mientras tanto distraeré al dueño."

Entonces Marinke fue a la casa del dueño. El dueño siguió a Marinke hacia la casa. "Vine a visitarte, abuelo", dijo Marinke. El abuelo contesto: "Siempre vivo aquí. ¿Por qué nunca viniste normalmente a visitarme?" El viejo lo recibió con amistad e invitó a Marinke a compartir el fruto del pijuayo cocinado. Eran enormes frutos. Marinke comió con su abuelo.

Entonces los loros aulora comenzaron a pelear sobre el pijuayo. Esos loros siempre pelean por las semillas y hacen bulla "yayaya". Cuando escuchó la bulla, el dueño de las semillas se dio cuenta de lo que estaba sucediendo. Se dio cuenta de que los pájaros se estaban comiendo sus semillas. El viejo dijo: "¿Qué es esto? ¿Dónde están? Cuiden de no dañar mis semillas". Salió hacia donde estaban los loros. Entonces presionó la boca de uno de los okwe con sus manos. Puso sus manos sobre la boca del okwe y apretó. Por esto el okwe tiene un pico puntiagudo. Salieron las semillas de pijuayo. Entonces le dijo al loro saro: "¿También me estás robando mis semillas?"

"No, abuelo", replicaron los pájaros. "Sólo tengo coca en mi boca". Adentro de la coca el pájaro había escondido las semillas. "Sólo tengo mi bola de coca, mira". Y el pájaro sacó la coca y la dividió en dos diciendo "No tengo nada, abuelo". Entonces el viejo entró en la casa.

Marinke le dijo a su abuelo: "Debo irme, abuelo". El viejo le dio muchos frutos de pijuayo, todos ya cocidos, para que lleve a su casa. Entonces el loro dijo, y ellos escucharon: "Vamos a tomar las semillas ahora". El dueño de las semillas corrió afuera y casi mata al pájaro. Lo agarró por las plumas de su cola, que se salieron. Por esta razón el saro no tiene plumas en la cola hasta hoy. Pero escapó con las semillas del pijuayo gritando "mboktuwa, mboktuwa, vamos a llevar lo que nos hemos robado". El dueño de las semillas imprecó y dijo: "Han venido a robarme mis semillas de pijuayo". Primero se fueron los dos loros y esperaron a Marinke.

Después llegó Marinke, y los pájaros lo estaban esperando donde habían acordado. Marinke llegó y les preguntó qué había sido toda esa bulla en la casa. "Él sacó de mi boca una semilla que yo había robado", dijo uno de los pájaros. Allí en el sendero se sentaron durante un rato y comieron los frutos de pijuayo cocinados que el viejo le había dado a Marinke. Después de comer dijeron: "Vamos a casa".

Llegaron a casa de Marinke y la gente de la comunidad les preguntó si les habían dado alguna de las semillas de pijuayo. Marinke dijo: "Sólo nos dio una". Y los loros dijeron: "Él no nos dejaría tomar las otras. Sólo nos dio una pero nosotros tenemos dos. No iba a dárnosla pero la escondimos en una bola de coca dividida en dos partes". Así Marinke y los loros contaron su relato a la comunidad.

8. "Aquí está la semilla. Ven, ven, siémbrala", dijeron. Sembraron las semillas y al siguiente día aparecieron dos hojas. Una tenía manchas y la otra era verde. Pasaron tres días y el pijuayo estaba alto, tan rápidamente creció.

Una vez más Marinke fue a mirar el pijuayo. Pero el árbol había sido cortado pequeño por un conejo (*wero*) que había comido la espina. Marinke regresó tarde para ver su árbol cortado pequeño. Le dijo a su abuela: "El pijuayo está cortado pequeño".

Marinke fue a buscar espinas para ponerlas en el tronco del árbol pero no pudo encontrarlas. Entonces la abuela de Marinke le proporcionó una cerca para el árbol hecha de su pelo púbico. Éste finalmente se volvió las espinas del árbol. Oscureció. Marinke fue a dormir. En medio de la noche se levantó y fue a ver su árbol. Al árbol ya le habían crecido hojas. Nuevamente Marinke volvió feliz. Entonces Marinke se levantó una tercera vez. El pijuayo tenía fruto. Marinke se levantó una cuarta vez y el árbol estaba lleno de frutos. Marinke estaba muy feliz.

Marinke se levantó nuevamente para ver su pijuayo y estaba totalmente maduro. Amaneció y el árbol estaba completamente crecido. Había crecido en una noche. En un lado el fruto era rojo y en el otro, amarillo. El fruto era de diferentes colores. En la mañana Marinke tumbó el árbol. Antes de cortarlo pidió consejo a su abuela. "¿Dónde lo cortaré?"

"Córtalo en este lado", replicó ella. Entonces tumbó el árbol y todos los frutos se desparramaron. El amarillo fue río arriba (*kutayon*) y el rojo, aguas abajo (*toyudn*). Luego recogieron frutos para la comunidad. Marinke le dijo a la gente que cocinase el pijuayo. Ellos cocinaron y comieron el fruto hasta que no pudieron comer más.

9. Marinke labró el tronco del árbol con el fin de hacer un garrote *topedn* para matar a los jaguares. Marinke hizo piezas del tronco. Tomó uno y dijo a su abuela: "¿A quién le puedo dar esto para que me haga un garrote?"

"Dáselo a tu abuelo", dijo ella.

Entonces Marinke fue adonde vivían sus abuelos. Fue recibido y el viejo le hizo un garrote delgado. El abuelo le entregó el palo y Marinke quiso partir una gran piedra. El palo se rompió. Tomó otro pedazo del tronco del pijuayo y nuevamente le dijo a su abuela:

"¿Quién me hará un garrote de este pedazo?"

La abuela dijo: "Dáselo a la hormiga *kaka"pi*".

Entonces Marinke fue adonde vivía la hormiga y la hormiga lo recibió e hizo un garrote delgado. Nuevamente Marinke trató de romper la piedra pero el palo se rompió. No pudo partir la piedra.

Entonces Marinke dijo: "Tomaré otro pedazo de pijuayo". Preguntó a su abuela: "¿Quién hará esto en un garrote?"

"Tu otro abuelo, la hormiga *tagnpi*".

Así Marinke fue a preguntarle si le haría el garrote. La gran hormiga tagnpi hizo el garrote y Marinke trató de partir la piedra. Dos veces lo trató y ésta era la tercera. Se rompió el garrote pero no la piedra.

La cuarta vez Marinke les pidió a las termitas *pakshiri,* quienes hicieron el garrote, pero éste también se rompió. Marinke preguntó nuevamente a su abuela quién haría un garrote fuerte. Ella le dijo de dárselo al pájaro azul *wanues*. Marinke le preguntó y él le hizo uno. El grito del pájaro, "wues, wues", es el sonido de su cuchillo al labrar el topedn para Marinke.

El garrote fue tan fuerte que dividió la piedra en dos. Marinke estuvo muy contento de haber partido la piedra y dijo: "Con este garrote mataré a los jaguares".

10. Marinke le dijo a su abuela: "¿Quién conoce el sendero hacia los jaguares?"

Ella dijo: "Un pequeño pájaro llamado *wadnpirinana* conoce el sendero". Pero en realidad el pequeño pájaro no conocía el sendero. Sólo dijo que lo conocía para poder comer el fruto de pijuayo de Marinke. El pájaro cantó: "Conozco el sendero", pero el pájaro no lo conocía.

Marinke le pidió al pájaro que lo llevara al sendero de los jaguares, y ellos fueron. "Este camino", dijo el pájaro, y caminaron por un trecho. Marinke dijo: "¿Dónde está el sendero?" El pájaro contesto:

"Está aquí; parece que he perdido el camino". Buscaron el sendero durante largo tiempo, entonces Marinke dijo: "Vamos a descansar un poco y comer algún fruto de pijuayo". Ellos comieron.

Entonces Marinke dijo: "Vamos a seguir con el recorrido. ¿Dónde está el sendero?"

"Está justo cerca de aquí", dijo el pájaro. Voló un poco para ver si el sendero estaba allí. Marinke esperó. Marinke estaba enojado cuando el pájaro volvió. Recogió su garrote y lo golpeó dejándolo medio cojo, por lo que hasta ahora da brincos. Hirió al pájaro y regresó a la casa.

Llegó a su maloca y la gente le dijo: "¿Lo encontraste?" Marinke replicó: "No", y dijo que lo había perdido y había golpeado al pequeño pájaro.

Amaneció un nuevo día y Marinke le dijo a su abuela: "¿A quién le puedo preguntar?"

Y su abuela dijo: "Habla con la abeja, *endopo*". Esta abeja vuela alrededor de excrementos. Él fue y le preguntó. La abeja sabía y fueron a la casa de los jaguares. Marinke fue también con algunos pájaros. Ellos encontraron el sendero por donde caminaban los jaguares. Entonces los pájaros regresaron. Marinke no regresó sino que permaneció con dos de los pájaros. Luego Marinke les dijo: "Entraré a la casa de los jaguares por mi propia cuenta". Cuando llegó a la casa, Marinke se volvió pequeño.

11. En la casa sólo había una vieja abuela jaguar porque los otros estaban fuera cortando árboles. La vieja jaguar le dijo: "Tú no eres el que quiere dañarnos, espero". Pero Marinke, que ya se había transformado en un niño, dijo: "Qué puedo hacer, abuela jaguar, yo soy pequeño y ellos son grandes".

Entonces el niño Marinke creció nuevamente y atacó a la vieja jaguar con su garrote. Agarró sus pies y los juntó colgándola de cabeza sobre el fuego. Ella chilló fuertemente. Luego Marinke trajo un leño e hizo un fogón y humeó hasta sofocarla.

Luego Marinke regresó hasta donde estaban los pájaros esperando a la entrada de la maloca de los jaguares. Entonces los jaguares regresaron de su trabajo uno por uno. Marinke se había escondido detrás de la entrada a fin de sorprender y matar a los jaguares cuando entrasen para averiguar qué le había sucedido a la vieja jaguar. Él mató a casi todos los jaguares que pasaron. Los mató con su garrote.

Entonces llegó el último jaguar, que era medio loco. Este jaguar llevaba todas las hachas. Marinke había matado a todos los otros

jaguares. "Abuelo jaguar", dijo Marinke, "todos tus compañeros me han pasado aquí, ¿tú no me vas a pasar también?" Pero el viejo jaguar no lo hizo. Permaneció en el sendero manteniendo una de las hachas para defenderse y las colgó sobre su cuello.

Marinke esperó para matar al jaguar. Corrió afuera hacia donde estaba parado el jaguar, quien tiró las hachas y escapó escondiéndose en la madriguera de un armadillo.

Entonces Marinke dijo: "Vamos a humear al jaguar en el agujero para que muera". Prendió fuego a la entrada donde el jaguar se había escondido. Quemó, pero el jaguar se transformó en un *wawapu* (una abeja) y escapó. Marinke buscó por todos lados pero no pudo encontrar al jaguar. Luego Marinke regresó a su caserío, triste porque no había matado a todos los jaguares. Regresó a su maloca.

12. Al siguiente día había huellas de jaguar sobre el suelo. Con el que había escapado habían aparecido muchos. Aún vivían muchos jaguares. El wawapu y el conejo wero se habían cruzado.

La gente dijo: "¿Qué podemos hacer?"

"Debemos escondernos en algún lugar", dijeron.

"¿Dónde nos esconderemos? ¿En qué nos convertiremos?"

"En un árbol".

"No. Nos cortarán".

"Bajo el suelo".

"No. Nos apisonarán"

"Entre las rocas por el río".

"No. Imposible".

"En el río".

"No. Nos podrían sacar y golpearnos".

"¿Qué haremos entonces?"

Había un muchacho en la maloca. Estaba enfermo y débil. Su nombre era Noa"yebe. Estaba echado en su cama enfermo y toda la gente estaba en la maloca. No lo habían visto. Entonces el muchacho habló. "Debemos ir al cielo", dijo.

La gente estaba tan feliz que aplaudió. Pero se encaramaron uno sobre otro para alcanzar el cielo y pisotearon al muchacho, que se convirtió en tabaco (*paimba*). Decidieron alcanzar el cielo escalando varios árboles. Entonces el cielo descendió hasta quedar cerca del suelo. Todos subieron hasta el cielo. Marinke y todos los demás se fueron hacia arriba.

Pero la abuela de Marinke estaba muy vieja y no podía subir.

Entonces Marinke dijo: "Toma el hacha y corta leña. Pon una pieza sobre otra y sube". Él arrojó el hacha hacia abajo, pero la abuela la perdió. No la pudo coger. Cayó en su cara y la golpeó. Se convirtió en un guaco (*budn*). El pico rojo del budn viene de la sangre causada por el hacha y su forma trunca se debe al golpe del hacha sobre su nariz. Y Marinke se volvió Yuperak (trueno). Grita cuando piensa que los jaguares están cerca de él. Su abuela es el guaco. Ella siempre lo llama para prevenirlo. Marinke dijo: "Siempre usaré el topedn en el cielo y tú debes advertirme cuando va a llover". Por esto el guaco siempre grita antes de una tormenta.[2]

Ireyo (1980), con detalles sobre identificación de especies en 1992.

El mito de Marinke sigue un patrón similar al de Wanamey ya que ambos relatos están divididos en tres secciones. Sin embargo, aun cuando el mito de origen es un relato de las principales características de la vida social arakmbut y su ordenamiento inicial en el mundo, Marinke habla acerca del crecimiento del hombre y sus relaciones cambiantes tanto con el mundo humano como con el no-humano. En Wanamey, el centro del mundo es un enorme árbol que salva a los seres humanos de un cataclismo y presenta las condiciones para el origen del ordenamiento del caos. Las metáforas utilizadas para esta transformación son, a la vez, sexuales y culinarias. Marinke es el niño de un árbol. El relato no trata acerca de la creación sino de la persistencia del orden durante el tiempo, especialmente en relación con un mundo recalcitrante. Las metáforas sexuales y culinarias toman un lugar secundario en la metáfora del crecimiento, que está expresada principalmente en la imaginería de plantas y animales. Además, el mito de Marinke usa diferentes especies de animales para ilustrar las interconexiones no sólo entre el mundo humano y no-humano sino también entre el mundo visible y el "otro" mundo invisible que es el dominio de los espíritus.

Hay dos episodios en la primera sección (wakuru wa'a). El primero trata sobre la seducción y el rapto de una mujer casada de la comunidad y el segundo, de cómo los miembros de la comunidad la encuentran y planean su retorno.

El relato comienza con una pareja de esposos que recogen frutos de un árbol de caucho. Según Califano (1978b: 11), ésta es una costumbre entre las parejas harakmbuts recién casadas. No se la menciona en San José y probablemente se encuentra más entre los

Wachipaeri. La pareja vive en una comunidad donde están muchos de los parientes de la esposa. El hombre que la encuentra en la fiesta en el segundo episodio es tratado como "hermano", y la vieja que más adelante juega una parte importante en el relato es su madre. Es posible deducir de esto que la pareja casada que va a recolectar viene de la misma comunidad o de dos comunidades estrechamente relacionadas y que la unión es más endógama que aquélla con el hombre del árbol del caucho Awiruk.

Mientras recoge la fruta, la mujer es seducida por el árbol. Desobedece a su esposo y ríe con la lengua que sale de la fruta. La risa es un signo de intimidad cuando tiene lugar con una persona del sexo opuesto. Entonces la pareja intercambia lugares. El esposo desciende para castigar a su mujer mientras que ella sube al árbol. En este momento hay una transformación que separa a la mujer de su marido y literalmente la une al árbol. La mujer se vuelve un nido de abejas cambiando, de este modo, de la forma humana de su esposo a la forma natural de su amante. La evasión no es simplemente del esposo al amante sino desde la forma humana a la no-humana.

Los amantes reasumen formas humanas y se internan en el monte. La mujer es sacada de su comunidad y de su familia y así la endogamia es reemplazada por exogamia. Ahora ella está embarazada por el árbol Awiruk. El relato no es claro sobre si el niño que ella lleva es verdaderamente Marinke, pero más tarde nos enteramos que Awiruk es el padre de Marinke.

El mito se traslada ahora a la fiesta realizada en el caserío de Awiruk. Según la gente de San José, este lugar es como cualquier otro asentamiento en el monte. El sonido de la "flauta" llamando a la gente a la fiesta fue el "telégrafo de mochila" original de los Arakmbut. La comunidad oye el llamado y se prepara para la fiesta. Al mismo tiempo, el trueno anuncia la fiesta. El trueno y la flauta muestran el elemento constante de transformación, similar al sueño en el mito entre lo humano y no-humano.

Se pone en evidencia que la comunidad de la mujer es de pájaros. Los hombres se pintan sus piernas y cuerpos con achiote. Todas las versiones del mito cuentan que las especies de pájaros que tienen el color rojo son aquéllas representadas por el grupo de la mujer. El achiote actúa como una poción de amor que atrae a cualquier mujer a la que una pierna roja le hace una zancadilla. Los hombres también llevan plumas. Éstas constituyen los adornos tradicionales usados en la ceremonia e'mbaipak cuando un joven se vuelve hombre. Varias de las versiones divergen en este punto para dar cuenta del origen de la ceremonia e'mbaipak y de la indumentaria correcta para utilizarse en la fiesta, que consiste en plumas de pájaros asociadas con la comunidad de la mujer (Califano 1978b: 27-8).

Camino a la fiesta la gente se cruza con los jaguares que tumban árboles para hacer sus chacras. Los jaguares son considerados toto. Toto son espíritus dañinos que viven principalmente en el monte. Su ocupación habitual es talar árboles con sus hachas de metal. Cuando misteriosamente cae un árbol en el monte, los Arakmbut dicen que es toto trabajando. Los jaguares no son la única forma de toto, pero para los propósitos de este relato ellos cumplen este rol.

El relato de la fiesta da cuenta de la tradicional bienvenida y del baile en círculo. El baile fue siempre una oportunidad para que hombres y mujeres se reúnan formalmente y se relacionen. En el relato esto se logra poniendo zancadillas a la mujer mientras está bailando. El hombre que lo hace tiene éxito en atraerla a su lado en la periferia del terreno de baile. Ellos se reconocen entre sí como hermano y hermana. La mujer y su hermano hablan. Ella quiere regresar a su comunidad original y ellos quieren que ella venga, pero temen por su seguridad cuando pase por la casa de los jaguares. Ella está embarazada con el hijo de Awiruk y si se aproxima a la morada de los jaguares la olerán y atacarán y podrán matarla.

Los hombres que imitan los ritos de iniciación de e'mbaipak son capaces de hacer el camino de regreso a su comunidad. Viajan de una comunidad a otra y regresan a través del monte. Más adelante en este capítulo y en el siguiente veremos que, desde la pubertad en adelante, la vida de un hombre arakmbut consiste en perfeccionar su trayecto de regreso. La mujer, por otro lado, quiere regresar con los hombres pero está embarazada. Esta condición le impide atravesar el monte con seguridad. Como veremos más adelante, el embarazo es la "iniciación" de una mujer a la adultez: ella la hace a través del río.

Cuadro 5.1. Principales relaciones en la primera parte de Marinke

Adentro (Humano)	**Afuera (No-humano)**
Primer matrimonio de la mujer Unión relativamente endógama	Segundo matrimonio de la mujer Unión exógama con el mundo del monte - la seducción toma forma de nido de abeja anexo al árbol y nacimiento en el río.
Los hombres de la comunidad de la mujer descritos originalmente como humanos.	Visita al caserío de Awiruk para la fiesta. Los hombres de la comunidad de la mujer aparecen como pájaros cuando entran al dominio del monte.
En el rito de pasaje *e'mbaipak* los *wambo* dejan la "sociedad" mientras dura la ceremonia y regresan más tarde como hombres.	Para la ceremonia *e'mbaipak* los hombres se visten con ropas de pájaros con plumas. Imitando a los pájaros, dejan la sociedad y atraen a las mujeres que son de afuera.

La sección wanopo wa'a de Marinke consiste en dos episodios. Uno narra la muerte de la madre de Marinke a manos de los jaguares y el otro, el nacimiento de Marinke. La distinción de género, que fue importante en la primera sección, es ahora considerada desde la perspectiva del monte y el río.

Desobedeciendo a sus hermanos, la madre de Marinke sigue el sendero de regreso a su comunidad a través del monte. En el camino ella se encuentra a los jaguares, que le siguen la pista y se la comen. Los jaguares viven en el monte. La madre de Marinke sabe que está expuesta a ser atacada y se precipita al río donde estará a salvo de ellos. Aquí la distinción es entre monte (ndumba), donde los jaguares están y donde es peligroso, y río (wawe), donde los jaguares no pueden ir y donde es seguro para ella.[3] Desgraciadamente para la madre de Marinke, ella no puede alcanzar el río a tiempo y es atrapada.

Los Arakmbut se refieren a este incidente para advertir a las mujeres embarazadas de los peligros de caminar solas por el monte. La presencia de un colibrí es una clara señal de la proximidad de un jaguar, y cuando alguien ve este pájaro en el monte toma gran cuidado y con frecuencia retorna a casa. Los jaguares son peligrosos. Son manifestaciones de los espíritus dañinos toto y su presencia probablemente termina en muerte.

Aunque la madre de Marinke es asesinada, los jaguares piensan que su útero es sólo su estómago y lo arrojan al río. Algunos dicen que el niño fue mantenido en una bolsa de caucho. (Su padre era un árbol de caucho). El niño en el útero "bolsa de caucho" es cuidado después por peces parecidos a la carpa llamados boquichicos. Los boquichicos son criaturas benéficas que salvan la vida a Marinke. Ellos se niegan a entregar al bebé a cualquiera, pero finalmente la abuela de Marinke lo recibe. El pez va a ella en un sueño y le dice que haga una kusogn. Entre los Arakmbut, los espíritus benéficos aconsejan a la gente experimentada en sueños. Se piensa que ellos se han originado en el río y son conocidos como waweri/ndakyorokeri. Una señal de su presencia es la huella de una kusogn sobre el suelo. Es con su consejo que Marinke fue sacado del río en una bolsa así.

Los boquichicos son benéficos y aparecen en el relato como criaturas del río. Estos contrastan con los espíritus toto, que son dañinos y aparecen en el relato como criaturas del monte. De la misma manera, hay un contraste entre la abuela de Marinke y el viejo jaguar, porque el término para abuela (*mama*) es una palabra para caimán (una criatura del río), mientras que el término para abuelo (*pane*) es uno de los nombres para jaguar. El viejo jaguar del relato está conectado con el monte y es dañino para la mujer embarazada - no la daña directamente pero actúa como intermediario diciéndoles a los jóvenes jaguares dónde encontrarla. Por otro lado, la vieja es benéfica para Marinke y es una intermediaria para los boquichicos. Aunque ella misma no es un caimán está en contacto con los espíritus del río.

Esta información puede ser presentada así:

Cuadro 5.2. Paralelo monte/río en Marinke

Monte	Río
Espíritus dañinos	Espíritus benéficos
Se manifiestan como jaguares	Se manifiestan como boquichicos
Causan muerte	Permiten el nacimiento
Viejos como intermediarios	Viejas como intermediarias

El relato cambia ahora de perspectiva: de la narración de muerte se vuelve a la formación de Marinke en el río. Su periodo con los boquichicos es un embarazo sin intervención humana. Atraviesa el río de la misma manera que atravesaría el útero de su madre. El feto se forma porque se nutre en el agua. Este "cocinar" en agua fría parangona la fermentación señalada en el capítulo dos.

Cuando Marinke es sacado del río, el único alimento que él aceptará es el del árbol de caucho, el árbol identificado con su padre Awiruk. Como resultado de comer este fruto, Marinke tiene el primero de sus súbitos arrebatos de crecimiento. Esto muestra que la comida es una causa directa de crecimiento para los Arakmbut pero, incluso más importante, enfatiza la continuación de la línea de paternidad. Marinke ingiere un fruto relacionado con su padre y crece rápidamente. De este modo, el mito expresa el rol del padre en el crecimiento de Marinke a expensas del de su madre, que ni siquiera es necesario para su crecimiento en el útero. Además, el útero mismo, de acuerdo a algunos comentarios adicionales de los arakmbuts, se considera que es hecho de la substancia del padre (Awiruk).

Parece haber un intento de negar a las mujeres su función de gestación de niños/as en el mito, mostrándolas mucho menos importantes que los hombres en este proceso. El resultado es reforzar la visión de que todos los humanos son reformaciones de sus padres, mientras que una mujer simplemente proporciona el receptáculo a través del cual esto tiene lugar. Concepción, embarazo y nacimiento están expresados en el mito como un pasaje del monte al río y regreso.

El quinto episodio habla del crecimiento de Marinke de un isipo a un wambo. Va con su abuela a las chacras como lo haría un isipo. Crece durante la noche y durante la tormenta. Éste es un significado distinto del crecimiento de aquél mencionado en la sección previa, en la cual él comió el fruto asociado con su padre.

Hay dos significados arakmbuts del crecimiento, y Marinke usa ambos. El método principal es comer, por medio del cual la substancia de la comida entra al cuerpo y alma del consumidor. El otro método es utilizado para aumentar la tasa de crecimiento de muchachos pequeños. Se los lleva temprano en la mañana al río para que se bañen cuando el agua está fría y los fuerza a hacer respiraciones profundas. Esto desarrolla el torso y origina que el cuerpo como un todo crezca más rápido.[4]

Los Arakmbut dicen que morirían sin comer carne. La carne es el alimento más importante que la humanidad ingiere. Parecería de esto

y de la evidencia del mito que los dos medios de crecimiento enfatizan el desarrollo de diferentes partes del ser humano. Los métodos húmedos consisten en medios externos de mejorar el tamaño del cuerpo, mientras que la ingestión de alimentos, particularmente de carne, hace crecer no sólo el cuerpo sino también el alma.

Cuando Marinke desciende del árbol, es mayor. Como un wambo (joven) muestra un creciente sentido de responsabilidad con su parentela. La responsabilidad es definida por la preocupación y el compromiso emocional con la vida y destino de los otros. Todos los afectos son estados de un alma desarrollada, y así el deseo de Marinke de vengar la muerte de su madre es otra señal de su crecimiento. Los cuatro episodios subsiguientes describen el paso gradual de wambo a wambokerek (varón adulto) ya que Marinke aprende cómo obtener las armas correctas para cazar a los jaguares y cómo encontrar su camino en el monte.

El séptimo episodio cuenta acerca de la visita de Marinke al dueño de las semillas del pijuayo. Aunque Marinke entra a la comunidad de su madre después de su nacimiento, su pasaje a la adultez no es inmediato. Un arakmbut sólo es un ser social responsable y totalmente independiente con su cuerpo y alma intactos cuando se ha desarrollado por completo. El crecimiento de Marinke parangona la distancia que él viaja desde la comunidad. La visita al dueño de las semillas del pijuayo en el séptimo episodio es un viaje fuera de la comunidad en la cual Marinke está viviendo con su abuela. Es acompañado por dos loras, que le indican que está entrando al mundo del monte. Sin embargo, este trayecto, aunque es más largo que su viaje a la chacra, no es tan lejos como su expedición posterior dentro del monte para encontrar a los jaguares cuando ni siquiera sabe el camino.

La finalidad de la visita es robar las semillas del pijuayo. Esto no es diferente al robo del fuego por el carpintero en Wanamey. En ambos casos, los ladrones son pájaros. El dueño está distraído mientras el fuego o las semillas son robados y los culpables casi son aprehendidos. De la misma manera que el fuego es indispensable para cocinar los alimentos y otros productos, así la semilla de pijuayo es esencial para que Marinke haga su garrote y alcance por completo su condición de hombre. El pijuayo guarda el secreto del crecimiento de un hombre hasta la madurez.

Hay otras indicaciones del cambio de la juventud a la condición de hombre. Una de las loras lleva coca en su pico para esconder las semillas de pijuayo. La coca sólo puede ser mascada por un adulto

(wambokerek). Le da fuerza y vigor y le permite pelear, danzar y cantar toda la noche cuando hay una fiesta. Colocando las semillas dentro de la bola de coca se enfatiza la fortaleza (*tainda*) de la madera de pijuayo y la que la coca le da a un hombre. Hay otro paralelo entre la coca y las semillas del pijuayo. Ambas se preparan secándolas al sol. Hemos visto en el segundo capítulo que ésta es la forma "seca" más extrema de cocinar realizada por los hombres, en contraste con el extremo de "humedad" de la fermentación efectuada por las mujeres. Estos productos del cocinado seco son altamente significativos de la condición de hombre arakmbut.

El dueño de las semillas es un viejo. Una vez más en el mito una persona vieja es un intermediario en el curso de la acción. Este hombre no es peligroso como el abuelo jaguar; de hecho, es presentado como benigno y amistoso. Su rol es cercano al de la abuela en tanto que es benéfico, aunque renuente. Proporciona acceso al crecimiento del hombre porque los garrotes hechos de madera de pijuayo pueden ser usados sólo por wambokerek.

En el camino de regreso a la comunidad, Marinke y las loras se detienen a comer frutos de pijuayo. La ingestión del fruto del árbol es otro factor que contribuye al crecimiento gradual de Marinke hacia la madurez. Desde este momento hacia adelante hay un paralelo entre el cultivo del árbol, la adaptación de su madera y la emergencia de Marinke como un wambokerek.

El crecimiento del pijuayo se relaciona de varias maneras con el de Marinke descrito antes en el relato. La semilla es sembrada y crece bien durante tres días, pero entonces es cortada pequeña por un conejo. La interrupción del crecimiento del pijuayo está en paralelo con la del crecimiento de Marinke en el útero de su madre por los jaguares. La vinculación entre el conejo y los jaguares aumenta cuando nos enteramos más tarde en el relato que el conejo ayuda al viejo jaguar a reproducirse.

Marinke pone el pelo púbico de su abuela (*wawepui*) alrededor del tronco del árbol (que es la razón por la cual los pijuayos están cubiertos de espinas), y éste crece durante toda la noche de la misma manera que Marinke mismo lo hace en la tormenta. Marinke y el árbol han alcanzado el mismo nivel de desarrollo. Desde ahora en el relato son relacionados por una contigüidad, de tal manera que el arma está culturalmente adaptada a un hombre capaz de usarla para matar jaguares.

El episodio nueve narra los intentos de Marinke por tener un garrote hecho de pijuayo. Varias hormigas, que probablemente están asociadas con el árbol, tratan de destrozar las armas. Finalmente un pájaro tiene éxito en hacer un garrote capaz de romper una piedra. El pijuayo es importante para los Harakmbut. Muchas de las armas asociadas con la condición de hombre son de esta resistente madera. Arcos, puntas de flechas y garrotes son todos hechos de pijuayo. Más aun, tradicionalmente, cuando un wambo se vuelve wambokerek, el labio inferior del joven es perforado y se le inserta una espina de madera de palma (*hopi*).

Cuando Marinke está satisfecho con su garrote, es un adulto (wambokerek) y es capaz de cazar animales. En el décimo episodio va a cazar a los jaguares y comienza a aprender algunos "significados del monte" a través de ser capaz de distinguir a sus guías. El pequeño pájaro lo defrauda mientras que la abeja no. La diferencia podría tener que ver con la conducta de esas criaturas. Mientras que el pájaro wadnpirinana parece volar de una manera azarosa, la abeja es un insecto más organizado con un sentido de orientación más evidente. Hay otra razón por la cual la abeja es considerada como una criatura colaboradora. La madre de Marinke aparece en la primera sección del relato como un nido de abeja, y por esto es apropiado que Marinke recibiera ayuda de la abeja.

La travesía de Marinke en el monte para matar a los jaguares es similar a la de sus parientes en la primera sección del mito. En ambos casos el viaje a través del monte está ligado con elementos de la ceremonia e'mbaipak, cuando un joven se vuelve un hombre completo. En la primera sección, las vinculaciones fueron las plumas usadas en la fiesta; mientras que en la final, el viaje mismo es la expresión de la llegada de Marinke a la condición de hombre con el garrote de pijuayo. Cuando venga la muerte de su madre por los jaguares, Marinke alcanza su madurez total.

La vida de Marinke no es sólo un crecimiento gradual hacia la adultez que le permite tratar como persona con los dominios del río y del monte, también instituye un cambio en la relación entre los mismos dominios. Los comienzos de la vida de Marinke transcurren en el río con ayuda de los boquichicos. En la condición de hombre, su cuerpo y alma están suficientemente fuertes para ser capaces de enfrentar los peligros del monte y, en particular, de los jaguares que son toto. Durante su vida Marinke reemplaza una relación benéfica con los espíritus del río con una hostil con los del monte. Los

animales en el mito aportan medios para conceptuar no sólo el poder de los espíritus externos a los seres humanos, sino también el estado del espíritu dentro de la gente. Los animales son señaladores o marcadores para el mundo invisible del espíritu.

El primer jaguar que Marinke mata es la vieja abuela. Al matarla puede esperar con seguridad a la entrada de la maloca y garrotear al resto en su regreso a casa. Mientras que la abuela de Marinke lo ayuda en su nacimiento, la abuela jaguar lo ayuda de mala gana a marcar el fin de su juventud y el comienzo de su condición de hombre. El único otro momento en que la vieja abuela jaguar aparece en el relato es en la primera sección, cuando los hombres de la comunidad de la madre de Marinke van a la fiesta de Awiruk. Hemos visto que esta descripción se equipara con la de la ceremonia de e'mbaipak que marca la entrada de un joven en la condición de hombre. Por consiguiente, es posible considerar a la abuela jaguar como un signo de "nacimiento" a la condición de hombre.

Los abuelos de Marinke son canales para transferir el poder de crecimiento del mundo animal a la sociedad humana. Ellos están fuera de la vida humana pero, a diferencia de los jaguares, pueden ser controlados. Por otro lado, el abuelo jaguar es un ejemplo de crecimiento incontrolado. A través de la transformación puede reproducirse como un conejo. Esto se une con el hecho de que él es el primer jaguar en encontrar a la madre de Marinke embarazada. Él es el enemigo de la preñez humana porque se reproduce de una manera fortuita.

Ahora es posible reunir las partes respectivas que los viejos juegan en el mito de Marinke para mostrar cómo ellos evidencian una progresión desde lo controlado/seguro próximo hasta la incontrolado/peligroso distante y los roles diferentes que juegan a través de la vida de Marinke.

En cada caso, una persona vieja supervisa un punto de transición en la vida de Marinke, desde el nacimiento hasta el momento en el cual espera morir y huye hacia el cielo. Conforme va creciendo tiene que lidiar con un ambiente cada vez más peligroso en el monte profundo. Cada persona vieja es también un personaje intermediario, que nunca hace nada salvo por trampa o a través del contacto con el mundo del espíritu.

El episodio final del mito de Marinke trata de cómo huyeron de los jaguares hacia el cielo. Mientras buscan los medios de ascender, un niño es transformado en tabaco. Esta planta es cultivada por los

hombres arakmbuts para alejar a los espíritus dañinos y aumentar la fuerza y el vigor. El tabaco es la principal planta de cura de los Arakmbut y previene los síntomas de la muerte (enfermedad y debilidad). La aparición del tabaco coincide con la huida de Marinke y su comunidad de los jaguares.

Cuadro 5.3. La gente mayor en Marinke

La abuela de Marinke: Representada como una mujer a lo largo de todo el mito hasta el ascenso final al cielo. Ayuda a Marinke en su "nacimiento" y con su pelo púbico hace las espinas del pijuayo.

Los abuelos de Marinke: Vienen de comunidades cercanas. Ayudan a Marinke aunque no siempre de buena gana. Con su ayuda, él pasa el escalón final de crecimiento de wambo a wambokerek.

La abuela jaguar: Peligrosa y diferente, pero Marinke no le teme como a una asesina. Su muerte es el logro de la condición de hombre de Marinke. Ella está atrapada en una maloca y por eso es menos "parecida al monte" que el abuelo jaguar.

El abuelo jaguar: Es el más peligroso de la gente vieja. Aunque loco y sin dientes, representa el crecimiento incontrolado y la muerte en el monte. La huida de Marinke al cielo es para evitar la muerte a manos de este abuelo y de su prole producida rápidamente.

El cielo es un dominio ocioso para los Arakmbut. Ningún humano puede volar y los chamanes, aun cuando ellos sí pueden, no lo necesitan ya que los espíritus que ellos contactan viven en el monte o en el río. Los pájaros pueden vivir en el cielo, pero se piensa que ellos son animales domesticados de los espíritus y se unen al monte o al río. El cielo y los espíritus *kurudneri* que allí viven se vuelven importantes en ciertos tiempos de crisis sobre los cuales trataremos en el capítulo diez. El vuelo de Marinke al cielo lo saca de los dominios principales donde la gente va después de la vida. Así, él se ha apartado a sí mismo de la muerte y de la vida.[5]

El mito de Marinke trata sobre las consecuencias del trastorno de las cuatro áreas principales de la vida sociocultural arakmbut y las vincula con imágenes culturales desde los rituales de iniciación.

Matrimonio

La madre de Marinke está casada con alguien cercano a su comunidad ya que ella está viviendo con sus propios parientes. Esta endogamia relativa es rota por la fuga con Awiruk hacia su comunidad. El intercambio se rompe porque no hay reciprocidad: se llevan a una mujer de la comunidad y no entregan ninguna en compensación. Una fuga es una tentación para los Arakmbut porque uno puede formar un repertorio de mujeres sin necesidad de dar ninguna a cambio. El esposo de tal unión nunca puede estar seguro de que su esposa no tratará de huir con alguien o de regresar a su comunidad (como es el caso de la madre de Marinke) o si ella misma no puede encontrar gente o espíritus dañinos cuando está tan lejos del hogar. El mensaje del mito es que, aunque resulte tentador escapar con una mujer, esto es peligroso.

Procreación

En el mito hay un intento de negar a las mujeres su control sobre la reproducción. Aun cuando la madre de Marinke es asesinada, los boquichicos son capaces de cuidar un feto que es mantenido dentro de un útero hecho de la substancia del padre. Sin embargo, el relato no puede negar totalmente el rol de las mujeres. El pez pertenece al dominio asociado principalmente con las mujeres. Es el aspecto femenino del mundo de la naturaleza que se hace cargo de la nutrición del embarazo de la madre de Marinke.

Más tarde en el mito, el viejo jaguar (que es del monte) crea una descendencia múltiple sin el problema del matrimonio y de sus obligaciones. El relato presenta esto como muy peligroso, sólo posible con el poder de un espíritu toto dañino. Esta forma de procreación da como resultado la amenaza de muerte hacia Marinke y su comunidad. Los hombres pueden desear que la patrilínea tenga la libertad total de reproducirse a sí misma sin las obligaciones hacia las mujeres y sus familias, pero las consecuencias serían muy peligrosas. Aunque para un arakmbut puede ser tentador negar la importancia de las prácticas matrimoniales o sentirse agraviado por el poder de las mujeres en la concepción de los niños, el resultado de cambiar esto sería fatal.

Sobrecaza

Marinke va a la chacra cuando pasa de niño (isipo) a joven (wambo). Al pasar de wambo a wambokerek (adulto), él entra cada vez más al monte. Obtiene algo de los poderes que residen en el mundo del monte y hacen que las cosas crezcan, gana control sobre esto y lo lleva de regreso a la comunidad para permitir que tenga lugar el crecimiento social.

Los hombres, a través de un creciente contacto con el mundo de afuera durante su juventud, aprenden a enfrentar sus peligros volviéndose más autosuficientes. Las visitas de un hombre hacia y desde el mundo de afuera no son eventos aislados. Constituyen la interacción continua entre la vida de la comunidad y el mundo no-humano que se extiende aun más allá del caserío. En el mito, Marinke trata de destruir a todos los jaguares, pero, dado que ellos son manifestaciones de toto y animales prohibidos, pueden regresar para hacerle daño en forma de espíritus.

La reproducción de los jaguares por el viejo abuelo puede ser considerada desde esta óptica. Los espíritus nunca mueren, solo se reforman. Así los intentos de Marinke de matar a todos los jaguares desencadenan demasiada muerte incontrolada en el mundo animal, lo cual siempre tiene un efecto peligroso sobre el cazador. En la vida cotidiana, los Arakmbut tienen un fuerte deseo de matar el máximo número posible de animales a fin de probar su eficiencia en la caza; pero el mito muestra que matar en exceso o matar especies prohibidas rompe los ciclos de intercambio controlados entre humanos y el mundo del espíritu, causando enfermedad y tal vez muerte.

Muerte

Aunque la gente tiene tentaciones egoístas de evitar las desventajas del matrimonio, la procreación y las restricciones en la caza, la atracción inicial es rápidamente disipada a causa de los resultados: enfermedad y muerte. El resultado fatal en cada caso es causado por una conjunción entre elementos normalmente desiguales. Las mujeres que se fugan o son robadas fuerzan una conjunción entre lo interno y lo externo que no implica una negociación intermediaria. Negar a la mujer la función de producir niños es tomar lo que usualmente hay dentro del útero y producirlo afuera. Matar animales en exceso

es chocar con poderes del mundo del espíritu que, siendo incontrolados, podrían entrar a la sociedad y causar estragos.

En la parte final del mito, Marinke ofrece una vía fuera de esta moralidad. Más que una conjunción excesiva entre elementos desiguales que sellan el sino de todos los que transgreden el sistema, él concerta para evitar la muerte misma. Mediante la huida al cielo, él y su comunidad realizan un acto de extrema dislocación desde el mundo saliendo ellos mismos de la distinción río/monte y humano/espíritu. Este nirvana en las nubes es ocioso e inaccesible. Marinke nunca muere porque está separado del mundo. Por deducción, entra en un paraíso; eliminando la posibilidad de su muerte, da seguridad a toda la contravención deseable de la conducta esperada antes mencionada. El deseo de todo arakmbut es ser inmortal, y Marinke logra esto eligiendo fuera del ciclo vida/muerte. Desgraciadamente, él es una excepción. En tanto que el paraíso de Marinke permanece inaccesible, el miedo a la muerte debería prevenir a la gente de la tentación de actuar egoístamente. De este modo, Marinke aparece como un "cuento moral" justificando el por qué la gente debería hacer lo que no necesariamente puede gustarle.

Los mitos de Wanamey y Marinke tienen dos mensajes opuestos que presentan dos posibilidades para los Arakmbut. El mito de creación narra acerca de las ventajas de la destrucción y de la formación de un nuevo orden, mientras que Marinke habla de las ventajas de mantener las cosas como son. Queda por ver más adelante la relación entre lo visible y lo invisible a través de la vida y más allá.

Notas

1 En el original: "For Aristotle, form and shape are part of the soul, whereas for the Arakmbut they are part of the body". Para establecer la diferencia entre estas dos palabras comúnmente consideradas sinónimos en español, Micaela Chirif, a quien agradecemos, consultó la traducción española de "De anima", hecha por Patricio Azcárate, quien establece los significados que aquí expresamos. Ver Aristóteles, **Tratado del Alma**. Obras Completas. Tomo II. Ediciones Anaconda. Buenos Aires, 1947, pp. 461-462. [N. del T.]

2 Califano 1978b recogió varias versiones sobre Marinke. Hay dos versiones arakmbuts. La de Shintuya es tan similar a la de San José presentada aquí que es evidente que los mitos arakmbuts son aprendidos en términos de episodios que siguen el mismo orden. Los mitos wachipaeris y sapiteris de Atunto cuentan un relato similar a la primera sección de Marinke. Ambos incluyen también episodios que relacionan la muerte y el incesto y el relato de los dos soles mencionados en el capítulo dos.

Marinke comparte varios episodios fuera de casa en Perú. El héroe cultural ashaninka Avireri [sic: Avieri] es similar a Awiruk y a Antuno. Kiri, el nieto de Avireri, tiene varias semejanzas con Marinke y finalmente fue transformado en un árbol de pijuayo. Los Machiguenga (Ferrero 1966: 389) tienen un juego paralelo de mitos para Yabieri. El episodio del jaguar aparece entre los Amuesha (Wise 1958; Santos-Granero 1991), los Piro (Álvarez, R. 1960: 13-24) y los Cashinahua (D'Ans 1975: 45ff). El episodio del ascenso al cielo tiene semejanza con el relato de la cuerda del cielo entre los Asháninka (Weiss 1969) y los Ese'eja (Aza 1930).

3 Usualmente se piensa que los jaguares son criaturas que gustan del agua. Sin embargo, para los Arakmbut son criaturas del monte *par excellence*. Los cazadores arakmbuts me dijeron que podían recordar en el pasado a jaguares asoleándose por las orillas del río Wandakwe. Para propósitos de organizar su mundo, los fenómenos zoológicos no necesariamente se correlacionan por completo con los rasgos culturales.

4 Califano (1978b: 17) considera el crecimiento de Marinke como análogo al crecimiento de las plantas. Cuando los niños/as pequeños van al río temprano en las mañanas para que los ayude a crecer, quizás esto también se relaciona con el crecimiento de las plantas. Esto también encaja con el periodo de crecimiento húmedo a seco señalado en el capítulo tres.

5 La noción de Utopía es importante en muchos pueblos peruanos y su comprensión podría arrojar más luz sobre los cultos mesiánicos (Bodley 1972; Ossio 1973: XXXII; y Regan 1983).

MANTENIENDO EL CUERPO Y EL ALMA UNIDOS

La palabra arakmbut con significado más cercano a ser humano es "arakmbut". Además del contexto político, en el que significa "miembro de nuestro pueblo" o "nuestro pueblo" como opuesto a otros grupos, su referencia al ser humano está en contraste a criaturas u objetos carentes de configuraciones particulares de cuerpo, alma y nombre que constituyen a un humano y a los humanos que viven juntos. Inserta dentro de su significado está nuestra noción de "sociedad". La palabra arakmbut no siempre coincide con la definición inglesa de humano. En ciertos casos se puede referir a un animal grande con un nokiren (alma en forma humana). La definición de lo que es o no humano está contextuada y basada en criterios politéticos. Revisamos estos criterios en este capítulo.

Hay varias perspectivas desde las cuales podemos percibir la noción de ser humano para los Arakmbut. Está la persona (*nognchinda Arakmbut*, una persona) que es una amalgama de cuerpo, alma y nombre, en tanto que está el yo (*ndo*) que es el ser consciente. La distinción fue hecha por Mauss en su ensayo sobre la noción de persona (Mauss 1985). Además, los Arakmbut tienen una categoría *oro*, que significa "nosotros", referida a gente que comparte en términos generales la misma visión como persona. Por supuesto "nosotros" varía según las circunstancias y el criterio usado para identidad social debatido en la Parte I. En términos de ser humano como una especie, la palabra más relevante es "arakmbut".

Todos los humanos tienen atributos básicos que los relacionan con otros del mismo comportamiento, lo cual constituye una definición de la especie arakmbut. Salvo en ciertos contextos, cuando el alma de una persona específica es el objeto de referencia, los términos para esos atributos tienen el prefijo *wa-* antes de la raíz. Cada persona tiene un cuerpo (waso), un alma (wanokiren) y un nombre (wandik). Al mismo tiempo, la relación entre esos tres elementos de

una persona es la más clara muestra de cómo interactúan los mundos visible e invisible.

Waso - cuerpo

El cuerpo está dividido en aquellas partes que son húmedas (*sayyudn*) de aquéllas que son secas (*wa'ai*). La anatomía del cuerpo no es un sistema que funciona sino una cubierta visible que opera sólo cuando es animada por la presencia potente del wanokiren (alma) dentro de ella. En el mismo sentido, las partes secas del cuerpo actúan como una cubierta para las partes húmedas.

El primer esquema del cuerpo son los huesos (*wahai*). La palabra para hueso es similar a aquélla para seco, aunque la pronunciación es ligeramente diferente. Alrededor de los huesos están los músculos o carne que son llamados *waen*. Otras partes secas del cuerpo son la cabeza, brazos, pecho, la parte alta y baja de las piernas y los pies. Un órgano parece estar clasificado con las partes wa'ai del cuerpo; el corazón (*wanore*); *wano* significa centro. Los principales órganos internos, tales como hígado, riñones, pulmones, estómago e intestinos, son las partes húmedas del cuerpo.

Los riñones, los pulmones y el cerebro no tienen un significado tan importante como los otros órganos. Con frecuencia son mencionados muy simplemente como *wasiwa* (grasa). Tal vez se deba a que tienen menos que ver con el proceso digestivo, que es la finalidad principal de las partes húmedas del cuerpo. El alimento y la bebida van al estomago (*wandapo*) y salen desde la región de los intestinos (*wamin*) como orina y heces. El hígado (*wane'*) es el órgano que permite que la conversión tenga lugar. Cuando se prepara la carne para cocinarla, los hombres normalmente cortan las partes secas de las carcasas y las mujeres, los órganos internos húmedos.

Las emisiones de los orificios superiores, tales como la boca o la nariz, son más aceptables socialmente que aquéllas de los inferiores. La respiración es un signo de vida y, como el humo, contiene elementos benéficos o dañinos que se reciben del contacto con el alma. El esputo y el soplo son medios comunes para aliviar el dolor de un corte superficial o contusión. Ni el vómito ni la tos son considerados agradables, pero no son peligrosos.

Los orificios inferiores tienen dos emisiones ambiguas que son distinguidas en términos de género, principalmente el semen (*wandawe*)

y la sangre menstrual (*mini*). La manera en la cual el semen se vuelve feto es semejante al modo por el cual tiene lugar la fermentación, uniendo el útero con el recipiente donde fermentan el masato o la chicha.

La sangre debería normalmente quedar dentro del cuerpo, y si sale se considera impura y posiblemente dañina. Los Arakmbut no practican sangrías, y de hecho tratan de mantener la sangre alejada de la casa ya que ésta atrae espíritus. La sangre no es alma-materia pero está en contacto con el alma, de la cual consigue su potencia. Durante el periodo de una menstruación (*mbedn e'pok*: "pasar rojo") una mujer usa un pedazo de tela vieja que discretamente lava en el río. Aparte de la prohibición de relaciones sexuales, ella puede continuar su vida cotidiana. Su sangre es impura, pero ella no. De este modo, la sangre menstrual es tratada como orina o heces y está asociada con las partes más húmedas y más bajas del cuerpo.[1]

La clasificación del cuerpo contiene las asociaciones que han sido encontradas en varios contextos culturales entre los Arakmbut: más arriba/más abajo; más seco/más húmedo; masculino/femenino (ver Cuadro 6.1).

Cuadro 6.1. Relaciones entre varias emisiones corporales

Substancias	Masculino/Seco	Femenino/Húmedo	Excreta
Más arriba	Respiración	Esputo	Vómito
Más abajo	Semen	Sangre menstrual	Orina/Heces

Estas relaciones dentro del cuerpo humano son distinciones diacríticas pero no constituyen una complementariedad tal como es definida en este trabajo porque no son expresiones de un principio dinámico de interacción.

Wanokiren - Alma

El alma puede ser llamada wanokiren o, cuando especifica a una persona, nokiren.[2] Significa "ese aspecto central de alguien que es permanente". "Central" en este caso significa que invade todo. La presencia del nokiren dentro de un cuerpo es un indicador de vida (*e'e*: ser). Un nokiren es invisible excepto en el estado de *wayorok* (sueño, visión o alucinación), cuando es posible ver su forma invisible o imagen.

Cualquier cosa que tiene vida o que está de alguna manera animada tiene algo de "alma-materia" en su interior, aunque esto no necesariamente constituye un nokiren. Las criaturas pequeñas, árboles y plantas tienen vida, pero esto no es lo mismo que el nokiren de los animales más grandes, como el pecarí o el tapir, y de los humanos. Estas criaturas más grandes tienen algo más que simplemente animación; ellas tienen una conciencia y son independientes de su ambiente inmediato. La cosa más cercana que he podido encontrar para expresar esto es nuestra noción de "autoconciencia". Aunque para nosotros existir, vivir y autoconciencia son cuantitativamente diferentes, para los Arakmbut la diferencia es principalmente un resultado directo de la asignación cuantitativa de alma-materia. Como el nokiren es invisible, la única manera de discernir cuánto está presente en alguna criatura es por el tamaño. De este modo, el waso (cuerpo) es un signo de cómo es el nokiren (alma) que está dentro de él.

En el Prefacio a la Parte II mencionamos que el mundo invisible del espíritu es el reino de la potencialidad. La noción de potencia es particularmente aplicable aquí tal como es usada en la cita de Santo Tomás. Expresa no sólo la idea de potencialidad sino también la de poder. Como veremos, para los Arakmbut el poder viene del alma-materia.

Un nokiren humano constituye un alma con dos atributos. Uno es concentrado y el otro, disperso. Es el mismo nokiren, pero algunos aspectos están unidos y otros dispersos a lo largo del cuerpo. La parte concentrada, llamada *wanopo*, está localizada en la base de la espina dorsal. El Instituto Lingüístico de Verano traduce la palabra como "sitio de los afectos" (Hart 1963: 2). Los Arakmbut conceptúan todas las emociones, humores y respuestas afectivas como condiciones de este aspecto concentrado del nokiren.

La parte dispersa del nokiren está conectada con el pensamiento. He escuchado a arakmbuts referirse a ella como *wamawere*, pero el término se refiere a una brisa o luz que un alma envía hacia adelante cuando está viajando. La palabra harakmbut para "pensar" es *e'nopwe*. Traducida literalmente esto puede significar "el no *nopo*", refiriéndose por consiguiente a la parte dispersa del nokiren. De este modo, el pensamiento es concebido como fragmentado y efímero. Pensamiento y emoción no son diferentes en clase sino en cantidad o grado de intensidad. Se puede decir que para los Arakmbut los sentimientos son pensamientos intensos y los pensamientos, sentimientos menos intensos. Son diferentes aspectos del mismo fenómeno, en especial del nokiren mismo.

La forma de alma del nokiren es la imagen en la cual aparece en el estado de sueño de wayorok, y ésta es usualmente la forma del cuerpo humano en el cual reside. El nokiren recibe su imagen del mundo visible con el cual tiene la relación más significativa de contigüidad. Al mismo tiempo, el nokiren afecta cualquier objeto con el cual hace contacto. Los Arakmbut describen esto como una "infección" que se expande. Como el nokiren existe en estrecha proximidad al waso, el cuerpo humano está más "infectado". En su forma más extrema, esta proximidad conduce a la animación del cuerpo. Sin embargo, la influencia del nokiren no se detiene allí. Cualquier cosa con la cual el cuerpo mismo tenga proximidad frecuente también tiene la presencia del nokiren que le ha sido transmitida. Por esta razón, las posesiones de toda las personas están infectadas por contactos con el alma-materia de sus nokiren.

El nokiren recibe su imagen del mundo visible y al mismo tiempo filtra a través del mundo visible vinculando objetos dispares con límites afectivos que van de la animación total de un cuerpo a la identificación de alguien con sus posesiones. Los diferentes estados de conciencia son explicados por los Arakmbut como las relaciones cambiantes entre el waso corporal y el alma-materia del nokiren. Cuando alguien está despierto y totalmente consciente, su nokiren está adentro de su waso y hay una relación de contigüidad. Cuando esa persona está dormida o tiene un sueño o alucinación, el waso y el nokiren están aún relacionados contiguamente pero con este último afuera del primero. Cuando alguien muere, su nokiren y su waso se separan y no hay relación entre los dos.

Los Arakmbut han formado sus ideas alrededor del alma de dos fuentes. La primera es a través de sus efectos. El cuerpo que se mueve, la relación de objetos con un poseedor y la conciencia son todos efectos de una causa invisible: el nokiren. La otra fuente es la de warayok (sueños), que tiene lugar en un nivel de experiencia diferente de aquél del estar despierto. El mundo invisible es el que el soñador percibe, un mundo donde el espíritu nokiren asume el rol de percepción que normalmente corresponde a los aspectos físicos del waso, tales como la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. La imagen del nokiren sigue la forma y otras características de aquellas cosas con las que tiene mayor contacto en la vida. Hay así dos modos de relación entre el waso y el nokiren dando el primero su imagen y forma al segundo, y éste a aquél vida, conciencia y presencia. Ésta es la relación entre cuerpo y alma.

Podemos expresar esto de otro modo diciendo que pensamiento y emociones son propiedades del nokiren pero que son acciones sobre, y reacciones a, información recibida por los sentidos, que son propiedades del waso. El waso es, así, mediador entre el ser humano y el mundo de afuera en un estado de vigilia, mientras que el nokiren media con el mundo invisible de afuera en un estado de sueño.

El waso y el nokiren tienen divisiones diacríticas, tales como arriba/abajo, seco/húmedo y concentrado/disperso, pero es la distinción cuerpo/alma entre el waso y el nokiren mismos la que proporciona el contacto más importante y dinámico en la conformación de una persona. El waso es visible y tangible, el nokiren, invisible e intangible. Sin embargo, cada uno contiene aspectos del otro. Por ejemplo, el waso en acción es en sí mismo una manifestación de la presencia del nokiren, mientras que éste es conceptuado en términos del waso. El efecto neto es una complementariedad que consiste en una interacción dinámica entre las partes visibles e invisibles del ser humano. Esta interacción constituye la conversión de potencialidad en realidad por animación del waso, que proporciona su forma al nokiren.

Wandik - Nombre

Wandik no es lo mismo que wa'a, que es una palabra usada como un medio de comunicación; es una etiqueta de identificación que denota una individualidad esencial de un objeto, sea humano o de otra clase. En sí mismo, waso y nokiren dan la impresión del ser humano dividido en dos partes física y espiritual mutuamente excluyentes. Una de las funciones más importantes del wandik es unificarlas.

Uno de los aspectos más difíciles del trabajo de campo en San José fue recoger información sobre nombres. Las personas rehusaban revelar sus nombres arakmbuts a foráneos, prefiriendo usar el nombre español que les dieron los misioneros. Esos nombres españoles son básicamente etiquetas de identificación y no tienen relación con el nokiren o el waso. Por otro lado, los nombres tradicionales se relacionan con el nokiren y waso. Hay varios tipos de nombres, dos de los cuales, los apodos informales y los nombres de adultos, han sido analizados en el capítulo cuarto. Para la gente es posible compartir nombres, aunque esto no le da la misma identidad a dos personas. La razón de esto es que hay otro nombre que es un asunto único y personal. Este nombre no es dado en ningún momento de la vida,

sino que más bien se asocia gradualmente con una persona. No es sólo una etiqueta sino parte del ser total de la persona.

Estos nombres no son exactamente secretos aunque rara vez, si alguna, son pronunciados. Están amarrados con el bienestar del poseedor y sólo unos pocos parientes cercanos y amigos especiales los usan o admiten conocer verdaderamente cuáles son esos wandik. Cuando pregunté a los arakmbuts por qué se mostraban tan esquivos para revelar sus nombres, me dijeron que era porque si alguien deseaba causar daño a una persona podría hacerlo mediante el conocimiento de su wandik. De la misma manera, si un espíritu escuchara pronunciar el nombre de alguien podría venir y atacar. Una vez me comentaron que la gente que no era arakmbut parecía que nunca era atacada por espíritus. Después de un debate, hubo acuerdo en que era así porque los espíritus no conocían los nombres de tales foráneos.

Se alude a una persona por la etiqueta "segura" de sus primeros nombres (informal o español) cuando está viva, pero después de muerta ni siquiera éstos deberían ser pronunciados. Esto se debe a que el espíritu de la persona muerta, al oír su nombre, se unificará y regresará a la comunidad para infligir daño a la gente. De esta manera, el abuso de un wandik puede seducir a un espíritu para regresar a la comunidad o hacer salir al nokiren del cuerpo de alguien y causarle daño.

En los casos en que se daña a alguien es por medio del wandik, esto tiene el efecto de atacar al nokiren (alma) mientras está en el waso (cuerpo) o bien de separar al uno del otro. En ambas situaciones, la relación entre el nokiren y el waso es severamente disturbada y, en el peor de los casos, fracturada. Esto no quiere decir que hay una relación "equilibrada" pura entre el waso y el nokiren que están unidos por el wandik, sino que el wandik es una expresión esencial de los parámetros dentro de los cuales ellos operan en la vida.

De la misma manera que los sentidos están asociados con el waso mientras que el pensamiento y la emoción lo están con el nokiren, hay una facultad vinculada con el wandik. Esta facultad es la memoria. Viene del verbo *e'ndikka*, que significa nombrar. La partícula *mba"* se da en palabras en las que se está haciendo una gran cantidad de algo (ej., *e'ka* = hacer, *e'mba* = trabajar). La letra "*t*" dentro de una palabra significa "siguiente a". De este modo podemos tener una idea aproximada de que *e'mbatandikka* significa literalmente "imitar" o "nombrar cosas con otros muchos", una frase que podría ser glosada como "clasificar".

El concepto de memoria también se centra alrededor de la palabra *e'nopwe* (conocer). Memoria (*e'anopwe*: "articulación del pensamiento") es el nombramiento de varias imágenes con relación a otras imágenes, y así es la manera en la que las clasificaciones son puestas en orden para lograr sentido en el mundo. El wandik funciona como marcador del límite dentro del que el nokiren y el waso cambian mientras que retienen la identidad de una persona. La memoria corre paralela a esto, que efectivamente vincula el pensamiento y el efecto a la información recibida del mundo visible por los sentidos.

Los tres aspectos del cuerpo humano se juntan de la misma manera que los tres grupos de facultades. Los sentidos y el waso funcionan en el mundo visible mientras que los afectos, el pensamiento y el nokiren son los "sentidos" del mundo invisible. El wandik y la facultad de la memoria son signos de la individualización y de la unidad de la personalidad y son expresiones de la complementariedad esencial entre los mundos visible e invisible.

A lo largo de la vida hay cambios en la relación y la naturaleza del waso, nokiren y wandik. Estos cambios son atribuibles al crecimiento (e'kerek) y a la manera en que cada persona surge durante su vida a partir de la identidad y posición que una vez tuvo. En el resto de este capítulo debatiremos sobre el desarrollo de cuerpos, almas y nombres durante la vida de una persona.

La fuente fundamental del cuerpo y del alma-materia es la corporalidad de la línea paterna. El semen contiene una mezcla de substancia física del waso y una substancia del alma que aún no es el nokiren. La concepción ocurre cuando se ha depositado suficiente semen en el útero de una mujer. La relación sexual es una actividad centrada en las regiones bajas y húmedas del cuerpo, y las mujeres tienen que ser muy cuidadosas luego de las relaciones para que los espíritus asociados con el río no entren a la vagina durante el sueño y se mezclen con el semen para formar criaturas con forma de boa. En caso de que esto suceda el embarazo será lento, frecuentemente tomará más de un año, y el feto resultante finalmente escapará de la madre culebreando en el río más cercano.[3]

Bogn dakwe (mal labio) significa embarazo. La vagina es considerada de una manera semejante a la tinaja de fermentación usada tradicionalmente para la bebida: wawing bogn (labio de agua). En ambos casos, el maíz o la yuca mascada y el semen son colocados en un recipiente y se los deja fermentar. Hay una relación entre los dos

usos del término *bogn* que los mismos arakmbuts no articulan. La parte importante de ambos procesos es que los líquidos son dejados o "cocinados" por su propia cuenta. En efecto, durante el embarazo se prohibe la relación sexual y nada debe entrar en la vagina para que el feto pueda formarse por sí solo.[4] Una mujer sabe que está embarazada cuando sus pezones se vuelven sensibles y sus manos, calientes y pegajosas. Durante el embarazo una mujer continuará con todo su trabajo en las chacras, pero la madre está sujeta a ciertas restricciones alimentarias. Por ejemplo, hay una prohibición de comer monos con colas prensiles porque sus espíritus podrían causar que el cordón umbilical se enrede en el feto.

La principal amenaza en el parto para la madre y el niño viene de espíritus asociados con el río. Una madre siempre dará a luz lejos de su casa. La sangre atrae espíritus del río, y si el parto tiene lugar en la casa, ellos sabrían dónde viven la madre y el niño y podrían regresar para dañarlos y posiblemente matarlos. Comúnmente el nacimiento tiene lugar en la chacra durante el día, pero si las contracciones llegan en la noche será en cualquier espacio fuera de la casa. Antes del alumbramiento, una madre no debería beber nada. Secándose mantendrá alejado a cualquier espíritu dañino del río. La vieja que ayuda al parto es llamada *mama* y, como ha sido señalado antes, comparte este término con el caimán, que es un animal asociado con el río.

Una mujer da a luz en cuclillas. Como en el mito de Marinke, el crecimiento desde entonces en adelante es hacia arriba. El bebé nace fuera de la casa pero es llevado de regreso al asentamiento una vez eliminada la placenta. Los espíritus del río pueden seguir a la madre y al niño a la casa si no se arroja la placenta húmeda fuera del asentamiento. El pasaje de afuera hacia adentro de la comunidad es el primer paso en el proceso de crecimiento que dura desde la juventud hasta la adultez.

Los Arakmbut dicen que un niño no tiene en verdad claramente definido un waso o nokiren de sí mismo hasta que nace. Por uno o dos años después del nacimiento el niño no es totalmente independiente, cuenta con su madre para lactar y es aún física y espiritualmente una emanación de su padre sin ninguna individualidad o personalidad propia. Por esta razón, los padres del niño deben someterse a ciertas dietas y restricciones de conducta.

La carne que una madre come trasmite las características de las especies cazadas a su leche y, así, a su hijo. De este modo, ella debe evitar caimán, armadillo, ciertos pájaros y algunos monos, todos los

cuales tienen características que, de entrar en el niño, pueden causarle enfermedades o muerte. El padre también tiene que ser cuidadoso, ya que si caza esas especies prohibidas atrará espíritus asociados con los animales para que vayan a la casa y dañen a la familia. Además de esto, los padres no deberían tener relaciones sexuales durante el periodo en el cual un niño no es totalmente independiente y aún toma la leche materna. Esta prohibición puede ser para mantener alejados a los espíritus pero, como fue señalado en el capítulo cuarto, probablemente la razón es prevenir la creación de gente demasiado parecida entre sí. Sin embargo, se está perdiendo esta prohibición. Además, en 1991 se informó del primer caso de mellizos en San José, lo cual causó inicialmente mucha preocupación a los padres, aunque ellos se adaptaron rápidamente a los nuevos miembros de su familia.

Cuando el niño se vuelve un individuo, separado tanto del padre como de la madre, es destetado, se le corta el cabello y conoce su nombre de "niño". Este nombre frecuentemente tiene analogía con una especie animal o con un objeto natural, con un cambio de vocal o consonante para que la asociación se haga por inferencia antes que explícitamente. Probablemente los padres le han dado al niño un nombre personal durante un tiempo, pero lo difunden entre el resto de la comunidad.

Se asume que los niños tienen una aptitud para contactar el mundo del espíritu porque sus nokiren no están tan fuertemente atados al waso y en sueños divagan más libremente que sus mayores. Uno podría pensar que esta proclividad para permitir que el nokiren divague sería peligrosa. Sin embargo, los Arakmbut dicen que los espíritus del monte que dañan a adultos no atacan a los niños, quienes tienen que temer a los espíritus del río.

El primer cambio mayor que enfrenta un niño es la pubertad. Una muchacha nunca tiene un rito de iniciación en esa etapa. Ella sigue trabajando al lado de su madre hasta que se casa. Su cambio de status de muchacha a mujer completa llega con el embarazo. Dar a luz es un rito de pasaje que permite que una joven (*muneyo*) se vuelva adulta (*wetone*).

En el periodo anterior al traslado hacia la misión de Shintuya en 1956, un muchacho se sometía a dos ritos: el de *e'ohtokoy* (perforación de nariz) y el de *e'mbogntokoy* (perforación de labio).[5] El segundo rito significaba que el waso y nokiren del hombre estaban ya totalmente unidos. Era reconocido como un cazador eficiente y era elegible para matrimonio, en relaciones sexuales privadas, sin volverse delgado ni débil. Un hombre pleno está completamente socializado y es parte de la sociedad. Su mayor miedo ya no son los espíritus del río sino los del monte, con los cuales se pone en contacto durante sus expediciones regulares de caza. Al final del segundo rito un hombre tradicionalmente recibía un nuevo wandik formal, que era el nombre de un adulto, aunque en la actualidad un hombre es llamado por su nombre español. Con un nuevo nombre, la persona tiene la posibilidad de mantener cuerpo y alma unidos.

El relato de Marinke es particularmente importante porque la fiesta descrita en la primera parte es el prototipo de las ceremonias arakmbut de iniciación. En las ceremonias, los hombres tradicionalmente llevaban vestidos de plumas de pájaros que representaban la entrada del hombre al monte. Entre los dos ritos, la experiencia del joven de entrar al bosque aumentaba hasta que podía viajar un largo recorrido a través del monte sin miedo a que un espíritu dañino le arrebatase su nokiren de su waso. Además, la espina insertada en el joven estaba formada mitológicamente del pelo púbico de la abuela.

La perforación de la nariz y del labio con la espina se vincula con la imaginería implicada tanto en las relaciones sexuales como en el embarazo. La penetración del labio por el "pelo púbico femenino" está en contraste con la penetración de una mujer por un pene masculino. En contraste, la perforación de la boca tiene lugar en una parte alta del cuerpo, en oposición a la implantación del semen en una mujer, que tiene lugar entre las partes bajas del cuerpo y es húmeda. Mientras que un viejo vigila el bienestar de un joven que se aproxima a la adultez, una vieja cuida de una muchacha durante todo el parto. Mientras que la perforación de la nariz y la del labio están separadas por varios años, una mujer tiene su periodo de gestación durante el embarazo. La iniciación del hombre se completa en la perforación del labio; la de la mujer en el parto. En ambos casos, una "perforación" es seguida por un periodo de continencia durante el cual se aumenta la fuerza.

En el pasado, la iniciación era el momento de adultez en el que la gente podía comenzar la preparación de comidas rituales. Señalamos antes una semejanza entre la fermentación, que tiene lugar en una vasija conocida como *wawing bogn*, y el embarazo, que es conocido como *bogndakwe*. El maíz o la yuca eran mascados por la mujer y escupidos y puestos a fermentar. El tabaco originalmente era tomado a través de la nariz soplándolo, y la coca era mascada y puesta a "fermentar en la boca". El tabaco y la coca dan fuerzas. Estas actividades implican poner algunos objetos en un labio o en un contenedor en forma de boca que luego "cocina". La analogía entre embarazo y fermentación es

parangonada con la analogía entre la perforación de la nariz y la aspiración de tabaco y entre la perforación de labio y el mascar la coca.

Esto muestra que los Arakmbut conciben el crecimiento hacia la adultez, tanto para hombres como para mujeres, como una forma extrema de transformación que implica, respectivamente, elementos seco/masculino y húmedo/femenino. La perforación inicial implica perforación del sexo opuesto por elementos masculinos o femeninos y luego un periodo de gestación. El hombre incorpora el poder femenino; la mujer, el masculino. Al final del embarazo la mujer da a luz un niño. Por otro lado, el hombre no da a luz a nada inmediatamente, pero construye su fuerza por la cual ahora puede producir semen sin que implique daño para él mismo (por lo que vimos, la eyaculación es una forma de muerte y, como tal, puede ser peligrosa si no se realiza en condiciones correctas).

El siguiente cuadro compara patrones diferentes de crecimiento para un hombre y una mujer arakmbut:

Cuado 6.2. Vinculaciones entre ritos de pasaje y comidas rituales

Iniciación femenina	**Iniciación masculina**
Relaciones sexuales Concepción por acumulación de semen húmedo del pene en el útero El semen es dejado en el útero donde se transforma Partes inferiores del cuerpo Conduce a la adultez femenina Vieja intermediaria *Análogo a:* Fermentación Preparada escupiendo Fermenta en wawing bogn Actividad femenina Chicha o masato: el principal ritual húmedo de bebida	Perforación de nariz y labio Espinas (pelo púbico mitológico femenino) secas y puestas en la nariz y en el labio inferior Las espinas son dejadas en la y nariz labio para dar fuerza Partes superiores del cuerpo Conduce a la adultez masculina Viejo intermediario Tomar tabaco a través de la nariz y mascar coca Preparada secando el tabaco y la coca y quemando cal "Fermenta" en la boca (bogn) Actividad masculina Coca y tabaco: el principal ritual seco de alimento

En el mito de Wanamey también puede verse el principio de crecimiento por medio de una yuxtaposición de elementos seguida por una gestación. La perforación inicial de la mujer por un pájaro con la semilla de Wanamey causó una "larga noche", donde todo estuvo quieto, y el nuevo día cuando los Arakmbut renacieron. Esta yuxtaposición seguida por un periodo de crecimiento es el marco que se relaciona con los métodos de producción sobre una base cotidiana y no sólo para alimentos rituales. La iniciación aporta los prerrequisitos para que hombres y mujeres transmitan su fuerza a su descendencia a través de la producción de alimento. Hombres y mujeres logran su potencial total de adultez cuando están en el apogeo de su potencia y su alma y su cuerpo están más firmemente unidos que en cualquier otro momento de la vida. Éste es el momento en el que ellos pueden preparar y consumir alimentos rituales y responsabilizarse por una familia.

Así, la formación de la persona es un proceso. El momento de la adultez es el punto en el cual puede realizarse la reproducción de la vida. Después del periodo de iniciación, un hombre puede tener relaciones sexuales con una mujer sin debilitarse ni enfermarse. En el pasado, la iniciación aportó esa fuerza, aunque ahora bastan otros factores, como la buena comida. Además, un hombre y una mujer adultos tienen la responsabilidad de proporcionar a sus hijos los medios para crecer. Para entender las nociones arakmbuts del desarrollo humano es importante lograr cierta comprensión de cómo un niño, que es una emanación de su padre, puede convertirse en adulto y luego en anciano. La base de una persona puede ser el semen acumulado del padre, pero de alguna manera el waso y el nokiren deben desarrollarse más.

Los Arakmbut dicen que antes de una actividad extenuante, como el trabajo del oro, siempre se aseguran de que haya plena disponibilidad de carne para fortalecerlos. Cultivos como yuca y plátano son también importantes como acompañamiento de la carne. Aunque no tienen substancia para ayudar al crecimiento del waso y nokiren como lo hace la carne, siempre deben estar a mano para asegurar que la digestión no sea afectada por exceso de carne.

Los hombres utilizan la mayor parte de su fuerza en la producción, distribución y consumo de carne (aunque el trabajo del oro se está volviendo de manera creciente la tarea que más tiempo consume a los hombres arakmbuts). La habilidad para cazar es un prerrequisito para el matrimonio. Cuando una joven pareja decide que quiere casarse, la muchacha acepta la carne del futuro esposo y

la cocina (chindoi). Ésta es una señal de que está preparada para tener relaciones sexuales con él. De este modo, la presentación de la carne es la precondición para la vida matrimonial (aunque ésta no es intercambio de carne por favores sexuales).

Hay dos aspectos de la caza, cada uno de los cuales demanda una cualidad diferente del cazador. La habilidad para atrapar un animal implica ser un diestro rastreador y un certero tirador con el arco. Por otro lado, es imposible cazar algo sin conocimiento del paradero de los animales o del número que puede matarse. Un cazador recibe información acerca de una futura caza (wayorok) a través de un sueño del mundo del espíritu en forma de una relación sexualmente cargada (estos aspectos fueron descritos en el capítulo dos). Si es afortunado, su contacto con el espíritu ha sido benéfico, encuentra abundantes animales y, al día siguiente, el cazador acribilla al animal y lo mata para alimento.

La caza y las relaciones sexuales actúan como imágenes que unen al hombre con la mujer en el mundo visible a contactos con el mundo invisible. Sin el poder de las mujeres del mundo invisible, un hombre no puede cazar. El poder de las mujeres es, así, esencial para la habilidad de un hombre adulto de aportar semen (de la inserción del "pelo púbico de la abuela" en la iniciación) y carne para una mujer (por soñar con los espíritus femeninos benéficos). La mujer convierte el semen en un niño y la carne en alimento, proporcionando fuerza y sustento para la familia.

Mientras tanto, una mujer es responsable por las chacras. Aun cuando los hombres hacen los rozos iniciales y ayudan en la siembra y desyerbo cada cierto tiempo, las mujeres de la parentela cargarán con la culpa si los cultivos no crecen bien. Son responsables del cuidado de las plantas en el suelo. Podemos considerar la plantación y la gestación de cultivos a través de la estación húmeda como otra dimensión de la producción de alimento. Las mujeres cuidan los cultivos después de la plantación y ellos crecen de acuerdo a esto.

Cuando se lleva la comida a la casa, las mujeres son responsables de cocinarla. Hemos debatido en el capítulo dos las diferencias entre los métodos masculinos y femeninos de cocinar. Los hombres asan o ahuman los alimentos más que las mujeres, quienes los hierven, cocinan a vapor y fríen. Las formas femeninas más usuales de cocinar son formas moderadas de fermentación que son análogas al embarazo.

La transformación de carne y vegetales en alimento aporta sustento para la parentela. El crecimiento a lo largo de la vida tiene lugar mediante varios medios. El principal elemento es la acumulación de cuerpo-substancia y de alma-materia mediante el consumo de alimentos, especialmente carne. La comida es convertida en el waso y nokiren de quien la consume mediante la ingestión en los órganos internos, que actúan como un receptáculo de transformación.[6]

La digestión consta de dos aspectos. Primero que nada está la ingestión del alimento socialmente preparado por la parte superior del cuerpo y luego su descarte como basura por los orificios inferiores. Las propiedades del alimento para dar fuerza permanecen y son convertidas por el estómago y el hígado, que quedan en el centro del cuerpo. El consumo y la digestión de alimento es un proceso que se mueve de lo seco/partes superiores del cuerpo a lo húmedo/áreas inferiores.[7]

Esta encuesta en la producción arakmbut muestra que la adultez masculina y femenina es el prerrequisito para abastecer a una parentela con alimento y sustento. Por un lado, los principios tras las relaciones sexuales y el embarazo y, por otro, las antiguas ceremonias de iniciación de los varones están reflejados en todos los niveles de producción y consumo. En efecto, estas semejanzas constituyen el poder de reproducción de la existencia arakmbut. La fortaleza espiritual que viene de la adultez cuando waso y nokiren están unidos proporciona los medios de crecimiento para la parentela, así como la mujer proporciona niños y el hombre, la fuerza de la carne. No podemos decir que este patrón "determina" la producción sino que ésta es la manera en la cual la producción se reproduce a sí misma durante el tiempo.

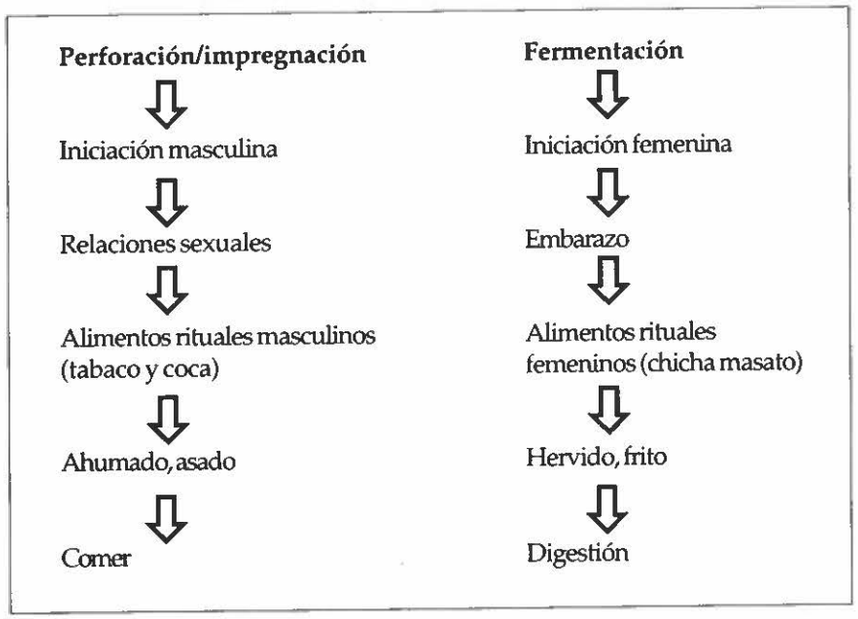
En años recientes se han realizado cambios en la vida social y cultural de los Arakmbut que han alterado este patrón. Los ritos de iniciación masculina no se realizan desde 1960, y los alimentos rituales no se preparan de la misma manera como alguna vez se hizo. Durante el debate sobre este tema, me dijeron que la iniciación proporciona fuerza para que el hombre tenga relaciones sexuales. Los cambios en la dieta como resultado del contacto con el mundo de afuera han aportado más fuerza a los jóvenes y tal vez los ritos de iniciación no son tan necesarios en la actualidad.

Con relación a los alimentos y bebidas rituales, hoy se fuma el tabaco y rara vez se ve coca en las comunidades. La ayahuasca pare-

ce ser el "alimento ritual" más usado hoy en día, aunque no fue utilizada en el pasado. Igualmente, la cerveza ha reemplazado al wawing como la bebida social para las fiestas. El poder del mundo no-arakmbut parece ser más utilizado que el antiguo mundo del espíritu para proporcionar fuerza a los adultos. Posiblemente por el aumento del trabajo del oro, una actividad no-indígena, los Arakmbut se han cambiado a otras fuentes no-indígenas de "alimento ritual".

Este debate considera la adultez como el requerimiento básico para la continuación de la vida arakmbut. El resultado es una serie de relaciones que han sido transformadas durante el tiempo pero que guardan un patrón similar:

Figura 6.1. Producción y reproducción de los Arakmbut



Cada una de estas actividades depende de los elementos previos como un prerrequisito para su continuidad a través del tiempo. En este sentido, la producción y reproducción son inseparables. No podemos decir que la categorización es de alguna manera previa a las actividades, sino que las dos son interdependientes. Los únicos cambios que han tenido lugar a partir del contacto han sido la pérdi-

da de la ceremonia de iniciación masculina y del uso de alimentos rituales. Esto no cambia significativamente el patrón general del esquema de producción y reproducción, aunque está desapareciendo una gran parte del significado explícito encapsulado en este ritual. Un cuadro contemporáneo se vería de esta manera:

Cuadro 6.3. Producción y reproducción contemporánea

Perforación/impregnación	Fermentación
Adultez masculina	Adultez femenina
Relaciones sexuales	Embarazo
Matar animales	Cultivar plantas
Ahumado, asado	Hervir, freír
Comer	Digestión

Los últimos treinta años no han considerado ningún cambio fundamental en la conceptualización de la producción y reproducción arakmbut. La desaparición de ceremonias y del uso ritual de la coca y chicha han llevado a interiorizar las manifestaciones físicas de los aspectos culturales de la producción y reproducción. Sin embargo, ha habido un cambio en el núcleo del poder. El mundo invisible del espíritu puede ser ahora contactado efectivamente a través de ayahuasca y no simplemente de coca y tabaco. Además, se piensa que la fuerza para proezas sexuales llega a través de nuevos alimentos introducidos por foráneos, como frijoles y arroz. Los grados de edad están crecientemente marcados por el nivel de educación o el servicio militar, que también demuestra medios alternativos de formación acumulativa de adultez usando conocimiento del mundo de la gente blanca (ver el capítulo nueve para más sobre esto).

Sin embargo, es importante comprender que las prácticas de producción y reproducción entre los Arakmbut no pueden ser separadas de la formación de la persona. La adultez es el momento central desde el cual se realiza la continuación de la vida social y cultural, no sólo en términos de continuidad de la línea del clan a través del matrimonio, sino en términos de capacidad física para producir y nutrir a otros miembros de la parentela.

Para los Arakmbut, la vida comienza con el embarazo y el nacimiento. Los niños están asociados con la humedad y el río. Él o ella crecen gradualmente comiendo carne y aprendiendo a participar en las actividades productivas. Con la edad, el waso y nokiren se unen

más fuertemente, lo que le permite a una persona enfrentar los peligros del mundo exterior sin ser dañada. Para un hombre, viajar a través del monte para cazar es de mayor significación que para una mujer, que siempre está más cerca del río. Un hombre sobrelleva un "embarazo seco" para alcanzar la adultez, en el cual acrecienta suficientemente su fuerza para emprender el riesgo de cazar en el monte. La vida es un sendero desde dentro hacia fuera de la comunidad y desde ayudar en las actividades productivas como niño hacia la adultez, cuando es posible organizarlas para uno mismo y para su propia familia.

Sin embargo, la vida no es un sendero continuo de crecimiento. Después del apogeo de la adultez viene el decline de la vejez. Aquí una persona retorna gradualmente hacia el lado de la vida más "como niño". Una persona vieja tiene pocas relaciones sexuales; él y ella, respectivamente, caza y cocina menos; de este modo depende de sus hijos o de otras relaciones en las generaciones descendentes. Las prohibiciones de alimento no se aplican a la gente vieja, quien no sólo no hace nada peligroso sino que es considerada como que no le queda mucho por vivir. Sin embargo, las personas viejas no son inútiles y frecuentemente son veneradas por su conocimiento espiritual, que en muchos casos no pueden usar a causa de su falta de poder físico y espiritual.

Las personas viejas tienen "un pie en la tumba", y por esto cada vez se vuelven miembros menos importantes de la comunidad. La pregunta de interés es por qué la gente se hace vieja. Una razón reposa claramente en las relaciones sexuales. Cada vez que un hombre alcanza un orgasmo, una parte de él muere, y por eso pierde mucho de su fuerza y energía con el tiempo. Sin embargo, esto no responde la pregunta enteramente porque no da cuenta de por qué envejecen las mujeres o los solteros, quienes nunca se casan. Hay otras razones implicadas detrás de la némesis del orgasmo.

Hay un punto en la vida en el cual la cantidad de alimento que una persona ingresa a su cuerpo no compensa la cantidad de tensión que emplea. No es una cuestión de gasto de energía, sino la constante presión del alma-materia del nokiren que pierde sus fuertes lazos con el waso físico. Para un hombre esta pérdida llega cuando caza a través del contacto con hermosos espíritus femeninos. Entre los hombres y los espíritus de ciertas especies se forman gradualmente alianzas de vida. Cuando envejecen, el nokiren es cada vez más atraído hacia la otra vida por esas mujeres espíritu que viven

bajo el río. Una mujer es atraída por las especies con las cuales su esposo está vinculado porque ella cocina y come la carne de animales conectados con sus parientes políticos y con su propia familia. Aunque el cuerpo finalmente se deteriora, el nokiren no. Los Arakmbut dicen con frecuencia que el espíritu de una persona muerta aparece tal como ella era cuando era completamente adulta. La vejez es un fenómeno que afecta el cuerpo pero no el alma.

A partir de esto podemos afirmar que cazar y comer carne no solamente hacen crecer el cuerpo y el alma sino que también gradualmente asocian al nokiren cada vez más con las especies de los animales consumidos. Existe aquí un intercambio entre el alma, que va al mundo del espíritu al momento de la muerte, y la carne de los animales muertos, que proporciona crecimiento y vida. El hecho de que la muerte de una persona vieja sea una "buena" muerte normal y de que el nokiren de una "buena" muerte vaya inicialmente hacia el río, para los Arakmbut indica que el pasaje de la adultez a la vejez es un retorno hacia la situación temprana de la vida. Un niño/a tiene nokiren y waso débilmente ligados entre sí y tiene la mayoría de sus contactos con espíritus del río. Exactamente lo mismo es válido para los mayores, con la excepción de que mientras los espíritus del río son peligrosos para los niños, son objetos de atracción para la gente mayor.

El pasaje del nacimiento a la muerte es sólo una parte de un proceso más largo que involucra tanto a los seres humanos como al mundo no-humano. La muerte es la frontera de la vida desde su principio en el punto del orgasmo hasta el final cuando el nokiren deja el waso. Debemos ahora volver a mirar la muerte y sus causas, enfermedad y mala conducta, con más detalle a fin de ver la transición del mundo visible hacia el invisible.

Notas

1 Los Arakmbut no consideran que la sangre menstrual sea más peligrosa que la sangre en cualquier otro contexto. Hay una actitud similar entre los Sirionó (Holmberg 1969: 171).

2 Las tres almas mencionadas por Barriales y Torralba (1970: 64) siguiendo a Álvarez (1956/7) son *huamajere, huanokiren* y *jiriendei*. Los Arakmbut me dijeron que la primera era una clase de espíritu o alma dispersa (wamawere) y la última es un término dado por algunos pueblos harakmbut para la morada de toto.

3 Es interesante señalar que la boa genera su descendencia como serpientes formadas y no mediante huevos como la mayoría de las otras culebras. Ésta puede ser la razón por la cual los Arakmbut consideran que la boa tiene características humanas.

4 Hay varios ejemplos de vinculaciones entre relaciones sexuales y cocina en la Amazonía. Entre los Waiwai, el calor dentro de la madre cocina el semen (Morton 1979: capítulo cuatro), mientras que entre los Apinayé (Da Matta 1979: 101) la sangre se transforma en semen en el calor del coito. Los Arakmbut no se refieren al calor; la analogía de la fermentación aparece más apropiada. La prohibición de relaciones sexuales durante el embarazo puede ser considerada en paralelo al periodo cuando la chicha o el masato se dejan fermentar. De este modo la prohibición tiene tres causas: el miedo a la contaminación de la sangre menstrual, permitir que el embrión se cocine por sí sólo y el miedo de producir clones.

5 La iniciación se encuentra en varios otros pueblos peruanos. Los Amuesha (Wise 1958), los Ashaninka (Weiss 1969) y los Shipibo (Morin 1973: 122ff) tienen o han tenido iniciación femenina que implica aislamiento. Además, los Machiguenga y Piro tienen una iniciación masculina que consiste en una breve reclusión en la pubertad seguida de una fiesta (Álvarez, R. 1962, 1970: 41 y Gerhard Baer, comunicación personal). Ningún otro pueblo parece tener derechos de iniciación masculina similares a los Arakmbut.

6 Es muy peligroso comer carne con algo de sangre, y por esta razón los Arakmbut la asan para evitar que quede cualquier resto de sangre. Por consiguiente, la sangre significa la presencia de demasiada alma-materia. En una ocasión me dijeron que, aunque la sangre no es el nokiren, ambas substancias pueden ser encontradas a lo largo de todo el cuerpo y así lo invisible bien podría viajar a través de lo visible.

7 Otra práctica arakmbut para casos en los que el crecimiento no se realiza muy rápidamente es bañarse en el río por la mañana. Un gusano *suli* crece cuando entra en una paca, como lo hace el *nadapa*. Un niño pequeño que entra al agua cuando es joven también se agrandará y crecerá. Las madres mandan a sus pequeños a remojarse en el agua temprano en las mañanas para que se agranden como el gusano *suli*, un rasgo similar al crecimiento de Marinke en la tormenta de lluvia.

ENFERMEDAD Y MUERTE

El capítulo anterior trató sobre la noción de crecimiento (e'kerek) entre los Arakmbut desde el nacimiento hasta la muerte. Con el constante declinar de poder en la ancianidad, el alma (nokiren) es atraída por los espíritus hacia el mundo Seronwe bajo el río y finalmente muere mediante su paso al otro mundo.

Sin embargo, la vida no siempre es así. Sólo una minoría llega a vivir hasta la vejez. En todo momento los seres humanos son amenazados por peligros del mundo del espíritu que tienen que ser combatidos. La complicación es que los medios para combatir los peligros del mundo del espíritu provienen de esa misma dimensión invisible.

Hemos vistos que se considera que los bebés y los niños pequeños están bajo amenaza de los espíritus del río waweri. En las expediciones de pesca o en los viajes por el río, los niños son comúnmente pintados de rojo con achiote a fin de mantener alejados a los waweri. Sin embargo, una manera común para que los niños obtengan fuerza es que vayan aguas abajo temprano en la mañana y se sumerjan en el agua. El río proporciona así los medios para que un niño crezca, aunque al mismo tiempo encierra un peligro mayor.

Las amenazas del mundo del espíritu reflejan la asociación con los diferentes dominios. Los niños y la gente adulta temen a los waweri, mientras que los adultos también tienen que estar prevenidos de los espíritus peligrosos del monte: ndumberi. Cuando la gente envejece entra en relaciones de amenaza con los espíritus a través de las dos actividades más problemáticas practicadas por los adultos: relaciones sexuales y producción de alimento.

Las relaciones sexuales están cargadas de peligros. Hemos visto que la vinculación con parientes que son demasiado cercanos o demasiado distantes puede conducir a la enfermedad. Los relatos arakmbuts hablan incluso de gente que tiene relaciones dentro del

bargo, además de estos ejemplos, la historia de la Amazonía tiene pocas referencias sobre las visiones de los pueblos indígenas acerca de su historia, y estas pocas son frecuentemente superficiales, ya que consisten principalmente en listas de contactos y de movimientos poblacionales teóricos.

La corta memoria genealógica de muchos pueblos amazónicos, como los Arakmbut, es otro factor que hace difícil el trabajo histórico. La introducción esquematizó algunos de los eventos que han tenido lugar en Madre de Dios desde el tiempo de los Incas, pero, a menos que ellos sean yuxtapuestos con la historia oral de los Arakmbut, no son más que nombres y datos. Los Arakmbut, sobre la base de esta información externa, aparecen como un "pueblo sin historia". Sin embargo, el hecho de que un pueblo no pueda recordar a sus parientes genealógicos más allá de tres o cuatro niveles, no significa que esté "sin sociedad"; de la misma manera, porque su perspectiva de la historia no sea la misma que la de los foráneos, no debería ser visto como un pueblo sin historia.

Carr (1973: 30) ve la historia como un diálogo con el pasado. Esto incluye la actividad humana que tiene lugar en un contexto social y su interpretación, que es hecha dentro de un contexto cultural. La combinación de estos aspectos de la historia constituye su creatividad, y para los Arakmbut las descripciones socioculturales de las dos partes previas de este volumen incluyen los contextos dentro de los cuales se hace e interpreta la historia. Estos contextos son suficientemente abiertos para abarcar un amplio rango de actividades, pero hay límites sobre lo que es aceptable tanto en términos de conducta como de interpretación. Como hemos visto con los Arakmbut, esas fronteras están vigiladas por el mundo del espíritu.

Para los Arakmbut, la historia se mueve en diferentes direcciones; por un lado, las actividades son interpretadas a través de relatos y mitos, mientras que las representaciones orales de las interpretaciones son en sí mismas acciones históricas. Esta yuxtaposición de evento e interpretación es parte del proceso creativo donde el significado de los eventos históricos se convierte en rasgos mitológicos eternos; mientras tanto, los acontecimientos mitológicos eternos son reintegrados en la historia a través de la representación.

Sin embargo, la historia no es sólo un fenómeno producido internamente por los Arakmbut. Separar su propia visión de la historia de su

posición en los eventos regionales es dividirlos del mundo de afuera y de todas las consecuencias de los eventos que tengan lugar fuera de sus vidas. Los Arakmbut, como los pueblos de toda la región amazónica, han estado en constante contacto con sus vecinos y han desarrollado ricos relatos de sus relaciones con foráneos, particularmente con los colonos no indígenas. A veces, éstos toman la forma de mitos y a veces de relatos o cuentos derivados de la experiencia personal. Con frecuencia son paralelos, aunque completamente distintos de la historia de los foráneos que omite enteramente a los pueblos indígenas o los coloca en una posición insignificante. De este modo, aquí no sólo hay una distinción entre acción e interpretación dentro de la historia sino entre la medida en la que pueblos diferentes controlan su historia.

Esta sección del libro se ocupa sobre la vida arakmbut dentro de un esquema temporal y trata de combinar la creación de historia a través de la acción con la creación de historia a través de la interpretación mitológica. Sin embargo, este trabajo encuentra dos problemas significativos. Al ver a los Arakmbut a través de secuencias de tiempo históricas que necesariamente tienen que incluir el contexto colonial de Madre de Dios, fácilmente pueden ser explicados y disueltos dentro de una estructura desarrollista de progreso que cubra los periodos del precontacto, contacto y postcontacto. Esta visión foránea de la historia "coloniza" las perspectivas indígenas y las reduce a efectos de causas históricas. Por otro lado, otra tendencia es concentrarse sobre la historia oral arakmbut como mito, alejándola de este modo por completo de la historia. Ambos enfoques asocian la historia con la perspectiva colonial y la mitología con la perspectiva arakmbut, por tanto, tratan de reducir una a la otra.

Los Arakmbut no trazan una línea firme entre historia y mito; ambos son llamados "*embachapak*": contar relatos. Historia y mito coexisten y engranan la una con el otro mientras los Arakmbut actúan e interpretan su posición en el mundo. Este engranaje es importante porque combina la creación de continuidad mítica con la discontinuidad de la acción histórica. Las contingencias de la historia son discontinuas sin un marco eterno dentro del cual los eventos puedan ser reproducidos. Los mitos aportan la imaginería más potente y poderosa para hacer esto.

Eliade (1974: 34) arguye que "un objeto o un acto se vuelve real sólo en tanto que imite o repita un arquetipo", y explica que estos

clan y como consecuencia muere. Otros relatos describen a hombres que hacen el amor con mujeres extrañas en el monte. Un relato vívido cuenta de una mujer que volvió a ser un espíritu animal; como resultado, el pene del amante arakmbut se ulceró y se pudrió hasta que murió.

Las ceremonias e'ohtokoy (perforación de nariz) y e'mbogntokoy (perforación de labio) eran sumamente importantes para asegurar que un hombre pudiese tener relaciones sexuales sin enfermarse. Los peligros de tener relaciones sexuales demasiado tempranas en la vida conducen a una drástica debilidad del cuerpo.

Hay un relato muy popular entre los arakmbuts de San José que habla de este problema. Es interesante porque ilustra la impaciencia de un muchacho por volverse hombre y el peligro mortal al que estuvo expuesto cuando sobrepasó sus habilidades. El relato es considerado tan poderoso que un hombre casado no debería contárselo a sus hijos sino buscar a un viejo soltero que no será afectado por su mensaje para que lo haga.

El relato de Chipomeme (Sipomeme)

Chipomeme danzaba solo. Cuando danzaba cantaba "¡kaing kaing ka!" Chipomeme estaba feliz. Su padre lo reprendió porque Chipomeme estaba prohibido de danzar, tampoco podía usar el *tayagnpi* (palo para machacar la cal de la coca usado sólo por varones adultos). Chipomeme estaba prohibido porque él era un wambo, no un wambokerek.

Los viejos estaban en el monte recogiendo madera para las cenizas *tayagn* y *parakupo* para mezclarlas con las hojas de coca. Chipomeme estaba feliz. Él fue también a cortar una madera de tayagn. Pero el hermano de su padre (wachio) lo vio. "¿Por qué estás cortando tayagn? Tú eres demasiado joven". Chipomeme se molestó y arrojó el tayagn sobre los riscos.

Chipomeme estaba furioso, y rabiando fue al monte con su hermano más joven e hicieron un cobertizo (*kuchiakpo*) para esperar perdices. Llegaron muchas aves al escondite. Rápidamente mató a muchas. Recogió muchas. Ellos cazaron.

Súbitamente Chipomeme escuchó silbar el sonido bajo de una flauta que anunciaba una fiesta. Su hermano no la había oído. Entonces Chipomeme y su hermano recogieron velozmente sus cosas

y volvieron de la cacería. El hermano siguió un largo trecho por el sendero pero Chipomeme tomó un atajo a través del monte para regresar a casa más rápido.

Entonces Chipomeme se preparó para la danza. Tenía listo su tayagnpi, su tocado de plumas y su sonaja de concha de caracol *to'mbi* bajo su brazo. Se abalanzó a través del monte a la maloca que albergaba la fiesta. Llegó cantando "¡kaing kaing ka, tero tero ta, kaing kaing ka!" Se sentó con sus socios visitantes fuera de la maloca a la espera de la bienvenida. Se sentó lejos de su padre. Pero los otros arakmbuts lo criticaron. Debería haberse sentado con su padre, no aparte.

El sol se ocultó y los moradores fueron invitados a entrar en la maloca. Al entrar en la maloca el anfitrión les agradecía con su tayagnpi y cada uno decía "*ijchagi*" (llego). No había otro wambo, sólo Chipomeme. Aquél saludó también a Chipomeme.

Chipomeme quería a una mujer (*wanjinji*) con la que se quería casar. Se llamaba Muyoni. Quería mucho a la muchacha. Chipomeme la persuadió de salir de la maloca para comer apik (caña de azúcar). Luego entró a la maloca para danzar. Toda la noche hasta el amanecer hubo danza en un círculo. Chipomeme salía de tiempo en tiempo y tenía relaciones sexuales con la muchacha. Luego comenzaron a danzar y los que estaban sentados, a cantar.

Y Chipomeme cantaba "¡kaing kaing ka!" y bebía chicha. Luego salieron al patio y amaneció.

Terminaron la chicha. Después de las relaciones sexuales, Chipomeme estaba débil. Luego todos regresaron a sus casas. Chipomeme y su padre regresaron a sus casas.

Un día su wachio invitó a Chipomeme para ir a cazar. Chipomeme le dijo a su tío que amaba a Muyoni y que había tenido relaciones sexuales con ella. El wachio se enojó mucho con Chipomeme y lo golpeó. Desde ese momento Chipomeme se volvió muy delgado. Estaba muy débil para ir a la siguiente fiesta. Supo que moriría porque había tenido relaciones sexuales con una muchacha cuando era demasiado joven.

El relato de Chipomeme se refiere a las principales cualidades asociadas con la condición de hombre entre los Arakmbut, tales como cazar y encontrar esposa. La ceremonia en la que participó fue la e'mbaipak o iniciación masculina. Pero él no era suficientemente adulto. Los Arakmbut explicaron que uno de los principales propósitos de las ceremonias tradicionales era asegurar que los jóvenes recibieran fuerza espiritual para ser capaces de tener relaciones sexuales sin enflaquecer y volverse enfermizos como Chipomeme.

Además de las relaciones sexuales, la otra área peligrosa es la producción de alimento. Los Arakmbut son particularmente estrictos en el control de la caza. Por ejemplo, hay varios episodios en los mitos que hablan de cazadores que, dadas sus maravillosas oportunidades de matar animales, sacan ventaja de su buena fortuna y cazan en exceso.

Un cazador que mata demasiado puede causar la ira del mundo invisible o establecer una relación muy cercana con los espíritus, lo cual es igualmente peligroso. Esto puede afectar al conjunto de la parentela.

Cuando pesqué, por ejemplo, me dijeron que me abstuviese de hacerlo al menos durante tres días. El problema era que los espíritus del río (waweri) me habían dado pescado porque yo les gustaba. En caso de que pescara demasiado, una de las mujeres espíritu jóvenes me llamaría hacia el mundo de abajo. Además, podría no haber capturado el pescado porque yo les gustaba a los espíritus. Quizás querían la compañía de mi familia y yo sería un instrumento de sus designios a menos que fuese extremadamente cuidadoso cuando pescase.

Caza y pesca no son los únicos peligros en la producción y consumo de alimentos: también puede serlo comer. Si se consume demasiada carne de un animal en un momento, éste puede causar no sólo enfermedad sino también muerte. Comer en exceso no es sólo peligroso por el consumo de carne. También existen prohibiciones sobre especies en ciertas etapas del ciclo de la vida, como ya fue señalado en relación con el embarazo respecto a monos con colas prensiles. Pescado frío y pijuayo frío son peligrosos en todo momento.

Los peligros de los excesos son similares a aquéllos antes indicados en el mito de Marinke en el capítulo cinco, que constituyen aquellos deseos de vida que una persona tiene que controlar a fin de evitar amenazas del mundo del espíritu. En estos casos, los mitos actúan como "cuentos morales" advirtiendo a los Arakmbut para que vivan sanamente.

Un mito ilustra estos peligros de cazar y del mundo de espíritu:

El relato de Iari (pecarí huangana)

Un hombre era un *wayorokeri* (chamán soñador) en *iari*. Dijo que los iari iban a venir con su gente un día. "Los iari nos ofrecerán pijuayo (*ho*)". Los espíritus de los iari consideran que al pijuayo es también iari.

El wayorokeri tenía un hermano que no era un soñador. El wayorokeri, que era un experto en iari, dijo un día: "Voy a los irai

pero con mi cuerpo. Otros han ido a los iari en espíritu pero yo iré con todo mi cuerpo". Su hermano no le creyó.

Pasaron dos días y el wayorokeri comenzó a cambiar. Su pene comenzó a penetrar su barriga y su piel a separarse de sus uñas. Le dijo a su hermano: "Mi amada va a venir y ofrecerte chindoi (un regalo ofrecido en ocasión del matrimonio con parientes políticos). No debes recibir el regalo con la mano abierta sino con dos dedos. La mujer es una iari. No temas cuando vengan todos los iari".

Después que el wayorokeri habló llegaron alrededor de la casa cientos de iari. Una iari, la amante del wayorokeri, tenía algo envuelto en un paquete de hojas. Ella llegó como un animal enorme y se lo ofreció en dos dedos. Pero el hombre sacó toda su mano para recibirlo. Todos los iari huyeron. El wayorokeri siguió a los iari para rogar por su perdón. Los iari se calmaron. Estuvieron de acuerdo en volver nuevamente.

"¿Por qué hiciste eso?", preguntó el wayorokeri a su hermano. "He arreglado con mi amante iari y ella vendrá nuevamente para ofrecer el paquete". Ella vino nuevamente. En ese momento el hombre recibió el paquete con sus dos dedos y los iari estuvieron muy complacidos. Ellos se quedaron en su casa. Se fue haciendo oscuro.

El hermano del wayorokeri preguntó. "¿Necesitas carne?"

"Sí", replicó.

"Entonces mata unos cuantos iari. Antes de dormir, los iari sacarán sus corazones y los colgarán en un bejuco. Para matarlos debes pincharlos con una espina".

Los iari delgados durmieron en la parte de fuera de la casa y los grandes hacia el centro. Así, el hombre entró al medio de la casa para matarlos. Estaban dormidos con sus corazones colgando encima de ellos. Luego el hombre pinchó con espinas todos los corazones.

El wayorokeri se enojó cuando todos los iari fueron muertos. "¿Por qué has hecho esto? ¿Cómo puedes hacer esto? Mi piel es gruesa, mi pene está contra mi barriga. Me estoy volviendo iari yo mismo. Sólo hay una cosa que yo puedo hacer". Le dijo a su hermano que fuese y tumbase pijuayo (singpa o ho) y lo cortase en pedazos. Él convertiría estos pedazos de singpa en iari. El hermano trajo la madera.

Cuando amaneció, el wayorokeri llamó a los iari pero no aparecieron. Se quejó a su hermano: "Estos pedazos no son suficientemente grandes". Así el hermano regresó al monte y trajo pedazos pesados de singpa. Los tendió listos para ser convertidos en iari. El wayorokeri llamó: "¡Iari! ¡Iari! ¡Iari! ¡Levántense!" Nada.

Luego el hermano cortó pedazos aún más grandes de singpa. Cuando los había colocado sobre el suelo, el wayorokeri llamó: ¡Iari! ¡Iari! ¡Iari! ¡Levántense!". A la segunda vez que llamó, los singpa se convirtieron en iari. "¡Ho, Ho, Ho!", dijeron, y se internaron en el monte.

También el wayorokeri fue convertido en iari. Se fue y nunca regresó donde su hermano porque aún estaba enojado. Nadie sabe si está muerto o vivo, pero de su propia carne él se convirtió en iari.

Este relato combina los temas de sobrecaza y los costos de involucrarse muy cercanamente con los espíritus de una especie animal. El hermano comete la falta de matar en exceso cuando tiene oportunidad de aprovechar los pecaríes de su entorno. Por otro lado, el chamán es tan cercano a los espíritus que tiene una amante iari y finalmente él mismo se vuelve uno de ellos y desaparece del mundo social humano. El relato indica así los dos peligros de sobrecaza y sobreafecto por el mundo del espíritu, que aleja de la vida social humana a quien incurre en esto.

La enfermedad y muerte no ocurren solamente por la falta de la víctima. Hay otras causas que pueden afectar a una persona por casualidad. Los brujos son gente que siente odio y quiere dañar a una víctima. Los principios detrás de la brujería son idénticos a los de los animales que buscan venganza. Los brujos usan el poder de los espíritus hostiles toto para atacar. El brujo más peligroso en la sociedad arakmbut es el *wa'itamankaeri*. Comúnmente él viene de otra comunidad o es Taka de algún otro pueblo, como el Machiguenga o el Ese'eja. *Wa'i* significa huella del pie en harakmbut y esos brujos la utilizan para trabajar su magia con ayahuasca o con alguna forma de encantamiento. Sin embargo, puede hacerse con cualquier parte de la persona, como raspadura de uña, cabello o pedazos de alguna propiedad personal.

Los brujos son particularmente temidos por los Arakmbut porque hay muy poca esperanza de curar a la víctima. Cuando el brujo es desconocido difícilmente se hacen acusaciones pero cada cual tiene su teoría. La brujería es un estado del nokiren cuando los aspectos concentrados se enfurecen tanto que manifiestan odio (*ochinosik*: centro negro).

Hubo un ejemplo de este tipo de brujería en San José que involucró a un joven que dejó la comunidad por un tiempo para ir al servicio militar. Estaba destacado en un puesto llamado Iberia donde había Takas. Los doctores del ejército encontraron que tenía tuberculosis y

estuvo en el hospital varios meses. Aun cuando se sanó, recayó en la enfermedad cuando estuvimos en San José. A pesar del hecho de que aliviamos la enfermedad con drogas apropiadas durante el tiempo que estuvimos allí, la gente de la comunidad estaba completamente convencida de que la tuberculosis se había originado en la brujería de Taka y era trabajo de un wa'itamankaeri. Nos dijeron que las drogas que habíamos administrado sólo lo curarían temporalmente y que la enfermedad regresaría nuevamente.

Otro tipo de brujo es el *chindignwakeri* o *chindignwamankeri*. El término para este brujo contiene la partícula *ndik*, que significa nombre y se refiere al hecho de que él causa enfermedad pronunciando el nombre de su futura víctima además de tomar ayahuasca o lanzar hechizos. El chindignwakeri viene comúnmente del mismo pueblo que la víctima, porque sólo alguien en estrecho contacto puede conocer el nombre de una persona. Pronunciando el nombre de la víctima, el brujo atrae el nokiren fuera del waso para que no pueda saber la manera de regresar y se vuelva presa fácil para los toto. Como el brujo proviene de la misma comunidad arakmbut que la víctima es posible curar la enfermedad resultante ya que él puede ser encontrado y forzado a salvar al paciente.

Un tercer tipo de brujería concierne a mujeres que se asocian con toto y matan a otros en la comunidad. Califano (1978a) relata su experiencia y la de otros de la *chiwembet* femenina. Habla acerca de cómo mujeres jóvenes arakmbuts pueden dañar a otras en colaboración con un sapo (*chiwemui*), señalado antes como un toto. Esas mujeres obtendrían alguna parte o propiedad de la víctima y la enterrarían en un paquete de hojas. Cuanto más cerca a la víctima se entierre el paquete, más fuerte será la brujería. El sapo vivía cerca de la muchacha que tenía encuentros regulares con él para que el poder del toto pudiera entrar en ella. En general, este relato de Califano no fue aceptado en San José. Su rechazo radicó en la incomodidad de admitir que la brujería femenina siempre tiene lugar a causa del castigo tradicional infligido sobre los brujos jóvenes: estrangulamiento y ahogamiento en el río.[1]

La gente puede enfermarse o morir mediante encuentros accidentales con espíritus en el monte. Existen pequeñas culebras casi invisibles que pueden picar a una persona sin que ella lo sepa. Otros peligros en el monte incluyen las brisas que pasan y plantas que pueden rozar contra una pierna causando enfermedad o incluso muerte.

Cuando la gente está enferma dice que está dakwe (sintiéndose mal). La enfermedad puede tomar la forma de fiebre, diarrea, dolor, náusea y vómito, tos o resfrío. Existen incontables enfermedades descritas por los Arakmbut, pero comúnmente son variaciones de grupos de esos síntomas que afectan las partes húmedas o secas del cuerpo.

Para los Arakmbut, la presencia de una enfermedad se vuelve poco a poco evidente. Si alguien comienza a sentirse mal sin ninguna circunstancia atenuante, tal como la expectativa de caer enfermo, entonces la persona seguirá manteniendo una vida normal. Pero cuando los arakmbuts deciden que están enfermos se van a la cama y aceptan cualquier medicina disponible con la esperanza de que los curará.[2] La enfermedad no es aún un asunto social.

Si la persona no mejora en pocos días, la preocupación crecerá entre sus parientes. La transición de un problema personal a uno social es también gradual. El paciente comienza a recibir visitas de parientes, los viejos comienzan a hacer alguna cura tradicional y poco a poco la enfermedad se vuelve una preocupación del caserío entero.

Una enfermedad se vuelve una amenaza social cuando hay la posibilidad de muerte. Hay preocupación general porque el paciente y la comunidad están bajo ataque del mundo invisible del espíritu. En general, los Arakmbut son un pueblo resistente y soporta mucha incomodidad sin quejarse. Cuando parece que una enfermedad puede ser fatal, el umbral de su fortaleza se rompe y pierden su deseo de vivir.

Curación

La curación entre los Arakmbut implica muchas técnicas diferentes. Aquellos con habilidades reconocidas por la comunidad y más allá son aludidos en los siguientes términos:

El *wayorokeri* es un soñador chamánico que tiene la habilidad de usar sus técnicas visionarias y soñadoras para diagnosticar enfermedades. A través de mensajes recibidos en sus sueños, él sabe las acciones más benéficas que adoptar en tiempos problemáticos. La información viene de los espíritus *ndakyorokeri* o *nadakmbayorokeri* (gente de buen sueño). A lo largo de su vida el wayorokeri construye una relación especial con algunos de estos espíritus, que le dicen dónde y cuándo es mejor cazar o pescar. Ellos lo cuidan de sucesos futuros y, lo más importante, lo ayudan en el diagnóstico de curación.

El *wamanoka'eri* es un curandero que trata la enfermedad mediante el uso de ensalmos (*chindign*). Sus métodos consisten en tratar los síntomas del enfermo y relacionarlos con la conducta animal u otros factores. Si sus diagnosis son correctas entonces usará el chindign apropiado, asumiendo que lo conoce. Un wamanoka'eri puede afirmar frecuentemente las transgresiones sociales o culturales que fueron las condiciones y causas de la enfermedad, y por eso es alguien con conocimiento y visión.

Todos los hombres y mujeres pueden soñar y curar en alguna medida, pero sólo son reconocidos como chamanes quienes regularmente tienen éxito en la presentación de diagnosis correctas. Los chamanes más poderosos (como uno que murió en San José en 1980) son reconocidos a la vez como wayorokeri (soñadores) y como wamanoka'eri (curanderos). Curar consiste en diagnosticar la causa de una enfermedad. La prueba de que la causa correcta ha sido descubierta es la recuperación exitosa del paciente. Como lo señalamos en el prefacio de esta parte, la causalidad está ligada con la relación entre los mundos visible e invisible.

En la vida cotidiana, las causas visibles llevan a efectos visibles. Enfermedades con causas visibles o materiales son aquéllas que afectan el waso (cuerpo) de una persona antes que el nokiren (alma); ejemplos de éstas son cortes y contusiones, resfríos, dolores de cabeza, problemas estomacales menores o toses. Son causadas por accidentes pequeños, trabajo excesivo o demasiada exposición al sol o la lluvia. Ninguna de estas enfermedades puede causar muerte por sí sola y debería pasar con un mínimo de curación.

Las causas invisibles toman formas diferentes. Algunas manifestaciones de los espíritus dañinos toto tienen una concentración de alma-materia como una cualidad intrínseca y permanente. Otras sólo se vuelven concentradas cuando ellos están coléricos, y demandan diferentes métodos de curación. Son extremadamente difíciles de curar las enfermedades causadas por toto permanentes, tal como el nokiren Taka (almas de personas muertas de pueblos no-Arakmbut), brujos de otras comunidades o ataques por jaguares y culebras venenosas. Un chamán enfrenta a tales adversarios con ayuda de sus espíritus aliados. Él convoca a esos espíritus benéficos en sus sueños y visiones para que lo ayuden a pelear contra los toto. Estos tipos diferentes de espíritus están comprometidos en una perenne lucha de poder, comúnmente sobre el nokiren de los seres humanos. Los espíritus benéficos enseñarán canciones chamánicas para curar en-

fermedades causadas por algunos animales, pero son imposibles de curar las enfermedades causadas por ciertas serpientes o jaguares. Los espíritus también pueden informar acerca de los lugares por donde andan los toto. Si un nokiren ha sido capturado y tomado por los toto, el chamán lo traerá de regreso con ensalmos y canciones.

Animales peligrosos, como jaguares, serpientes o lagartos, atacan el cuerpo físico de la gente pero al mismo tiempo penetran el alma. Otros, tales como murciélagos y sapos, "infectan" a la gente si se encuentran cerca de sus posesiones (como en el caso de los escondites de murciélagos en la casa o los sapos usados en la brujería femenina) o si chupan sangre, como en el caso de los vampiros. Águilas, búhos y buitres no atacan directamente a la gente pero pueden infectar el alma si alguien come animales que ellos han matado o picoteado como carroña. No es fácil curar esas enfermedades, y un chamán debe hacer buen uso de sus espíritus aliados.

Si el espíritu hostil es normalmente dispersado pero se ha vuelto temporalmente un toto dañino a partir de la ira, un chamán tendrá una mejor oportunidad de curar la enfermedad ya que conoce a los espíritus de los animales más íntimamente. Los espíritus atacan comúnmente disfrazados de animales, peces o pájaros, y esta apariencia es la pista del diagnóstico. Cada persona enferma muestra síntomas que se relacionan metafóricamente con especies particulares utilizadas por el espíritu para el ataque. La técnica de curación es identificar al animal, imitar a las especies, aplacar o espantar al espíritu y hacer que deje al paciente. Después de esto el espíritu debería regresar a su forma dispersa.

Cuando alguien cae enfermo el chamán wayorokeri sueña, y su interpretación ayudará al diagnóstico. El sueño debería proporcionar una pista sobre la naturaleza de la enfermedad y en qué medida constituye una amenaza para la comunidad. El mensaje puede ser que la enfermedad ha sido causada por una especie que el chamán es incapaz de curar, en cuyo caso algún otro en la comunidad tendrá que ver si puede hacerlo mejor.

Es importante para los chamanes demostrar que su diagnóstico es el correcto y que su método de curación ha sido el medio para que el paciente se recobre. La comunidad como un todo quiere una explicación sobre la amenaza social del mundo del espíritu, y sólo el chamán con la versión más aceptable de lo que ha ocurrido obtendrá crédito por la cura. De este modo, una cura sólo es eficaz cuando ha sido aceptada como tal por los miembros del caserío.

Los mensajes recibidos por el chamán en su sueño de los espíritus benéficos ndakyorokeri son usados junto con las observaciones de los síntomas físicos y su relación con las especies naturales. El conocimiento enciclopédico necesario para lograr una cura sólo se aprende luego de mucha experiencia y es prueba de la eficacia de la técnica chamánica. Los síntomas más comunes de todas las especies vienen de los animales de caza. Esto se debe a que un chamán puede curar mejor enfermedades causadas por espíritus que conoce, y los ndakyorokeri están asociados exclusivamente con animales de caza. Las siguientes son algunas de las especies mayores y sus síntomas concomitantes. Los pequeños animales, tales como las ardillas, no están incluidos en tanto que no son suficientemente grandes para tener mayor efecto sobre alguien.

Pecarí huangana: mandíbula floja, castañeteo de dientes, dolor de cabeza y temperatura alta.
Pecarí sajino: severos dolores de estómago mientras el espíritu patea el abdomen.
Tapir: pies hinchados, problemas de ojos, fiebre.
Armadillo: tos y desórdenes bronquiales; muy peligrosos para los niños.
Capibara: heridas que no sanan, irritación de la piel.
Agutí: dolores en la espalda y parte central del cuerpo.
Paca: severos dolores en el cuerpo.
Zarigüeya: mal de ojos y llagas de cuerpo.

También los monos pueden causar enfermedades. Los monos arañas y los aulladores dan fiebre, y la persona enferma siente temblores y resfrío. Las manos y pies del mono son considerados como sueltos y trémulos. Una de las principales características de las enfermedades del mono es ese espasmo de manos y pies.

Varias especies de pájaros pueden producir síntomas en la gente. El oriol hace a los niños inquietos e insomnes, mientras que el pavo halcón produce dolores en el cuerpo y llagas. Los síntomas del guaco son dolor de cabeza, dolores agudos y problemas de piel. Hay otras especies que son peligrosas, tales como el tucán y la perdiz, pero no fui capaz de descubrir sus síntomas distintivos. Los rasgos de las enfermedades están relacionados de alguna manera con las características de las especies. Por ejemplo, el guaco tiene un pico que se curva en el extremo, y se dice que los dolores

agudos son como un guaco invisible apretando la parte afectada del cuerpo.

El otro grupo de criaturas comestibles que causa síntomas son los peces. Todo los peces dan cólicos. La persona enferma aparece como si tuviera papadas en su cara toda hinchada. A veces tiene fiebre, pero no necesariamente. Los problemas gástricos son una de las principales molestias. Si una persona come demasiado pescado frío, tendrá diarrea. Alguien enfermo por el pescado tendrá un color pálido y también estará propenso a vomitar.

Una persona enferma es atacada en su nokiren invisible por el espíritu, pero los síntomas se manifiestan físicamente en el waso. Todos los síntomas pueden ser divididos en dos grupos: desórdenes húmedos y secos. Hemos visto en el capítulo anterior que el waso está dividido igualmente en aspectos húmedos y secos. Animales, pájaros y peces son manifestaciones de espíritus del monte (ndumberi) o del río (waweri). Estas distinciones encajan juntas porque los espíritus del río son causa de los desórdenes de las partes húmedas del waso y los del monte, de las partes secas.

Los síntomas húmedos de los espíritus del río afectan los intestinos, hígado, riñones y órganos digestivos, y causan diarrea y vómito. Los síntomas secos de los espíritus del monte son aquéllos que conciernen a los huesos, músculos, corazón, miembros y cabeza. Comúnmente una enfermedad involucra a más de una especie, y un chamán puede tener que desenmarañar varias hebras sintomáticas para dar con las causas principales.

La mayor amenaza para la gente proviene de aquellos espíritus con los cuales tiene mayor contacto en varias etapas durante su vida. Hemos visto que en las partes "húmedas" de sus vidas (i.e. niñez y ancianidad) la gente está más cercana a los espíritus del río y por eso es más probable que las enfermedades provengan de ese lado. Las mujeres están más asociadas con el río que con el monte, y por esto tienen que tomar un cuidado especial en caso de ataque de waweri, particularmente durante el embarazo. Los hombres adultos, por otro lado, son "secos" y se relacionan más con las criaturas y espíritus del monte, y es a partir de ellos que inicialmente aparecen las amenazas de enfermedades.

Existe otro grupo de enfermedades que atacan el cuerpo más que el alma. Aparecieron con los primeros misioneros y son llamadas "enfermedades de Dios" porque son producidas por los sacerdotes del Dios cristiano. Tales enfermedades son causadas por contacto

con Amiko (blancos) y sólo pueden ser curadas por la medicina científica. Dios creó las dolencias para que la gente vaya a las misiones por medicina.[3] Si la medicina no tiene efecto, entonces el mal no es una enfermedad de Dios sino de los espíritus arakmbuts toto. No hay manera de refutar este argumento porque en todas las ideas arakmbuts de enfermedad y cura la diagnosis es parte del tratamiento. Si el tratamiento no funciona es que el diagnóstico está mal.

En San José entregamos medicinas pero nos dijeron que aunque ellos trabajasen para enfermedades "físicas" y las enfermedades de Dios, ésas no curarían una dolencia "arakmbut" causada por los espíritus. Las medicinas posiblemente pueden aliviar un problema, pero si la enfermedad necesita curación chamánica, no responderá a otros tratamientos permanentemente. Si tales medios de curación no funcionan, entonces los toto son responsables.

La enfermedad es un problema personal cuando físicamente afecta el waso. Una enfermedad espiritual del nokiren es un asunto social porque la "presencia" de alma-materia "infectada" puede ser pasada fácilmente a los otros expandiendo el ataque del espíritu a través de la comunidad. El ataque se intensifica si ocurre la muerte, porque los espíritus del muerto entran a la comunidad buscando nokiren para llevarse.

La diagnosis de una enfermedad consiste en vincular dos eventos visibles, principalmente la enfermedad de la víctima y alguna acción realizada por o para esa persona en el pasado. Los eventos no necesariamente tienen que estar unidos, pero un chamán le da sentido al problema interponiendo un factor de vinculación invisible: el mundo del espíritu. A partir de los síntomas del paciente el chamán tiene que diagnosticar si la enfermedad fue causada por brujería, por la transgresión de conductas socialmente aceptadas (como la preparación y consumo de alimento o las relaciones sexuales con categorías prohibidas de parientes) o si la causa fue un encuentro accidental con un toto.

El proceso de diagnosis de una enfermedad es completo si la persona sobrevive. El chamán canta sus chindign sobre el paciente, y si el diagnóstico es correcto la persona enferma se recuperará. Sin embargo, cuando una persona muere el proceso de diagnosis continúa. La principal pregunta después de la muerte es la razón de su ocurrencia. Raras veces hay una única razón, y al igual que con el diagnóstico para la enfermedad, las teorías son altamente politizadas de acuerdo a la situación en la comunidad. El miedo principal en el momento de una muerte es el contagio. La muerte es "pegajosa", y si

la gente no se comporta de ciertas maneras preventivas seguirá al difunto hacia el otro mundo.

Muerte

La muerte (*e'mbuey*) se explica por varias causas. La causa es una razón invisible atribuida a algún espíritu o a espíritus. La naturaleza de la muerte se altera de acuerdo con el tipo de espíritu implicado. La muerte en diferentes momentos de la vida presupone diferentes espíritus como causas. Comúnmente se considera que un niño es asesinado por una concentración de espíritus del río que aparecen como un toto. Las mujeres están más asociadas con el río que los hombres, y cuando una mujer muere se piensa con frecuencia que la causa es el espíritu de su hijo/a muerto/a que está tratando de atraerla hacia el río antes de su tiempo. El destino para estas mujeres y niños es ser llevadas hacia una corriente o poza profunda en el monte, donde viven como espíritus dañinos toto. Un hombre casi siempre es atraído por los espíritus de las especies que ha estado cazando. Por otro lado, se espera que las personas viejas mueran, y su fallecimiento es tomado como parte del orden de las cosas; ellas van hacia Seronwe bajo el río y aquéllas que tienen estrechas relaciones con especies particulares se dispersan desde allí en las criaturas con las cuales tuvieron mayor contacto en vida.

Lo que vincula todos estos ejemplos es que, para los Arakmbut, la muerte marca la transición desde la vida, cuando el nokiren está principalmente dentro del waso, hacia el tiempo después de la muerte, cuando el nokiren se independiza guardando sólo la imagen del waso. Tan dramático cambio en la constitución de una persona significa que el límite entre esos estados es probablemente considerado como un área preñada de peligro.

Se espera una "buena" muerte y ésta llega para los viejos. Cuando mueren no hay muchos lamentos. El rito del funeral se realiza pronto. El cuerpo es envuelto en madera pona y llevado al cementerio, donde rápidamente es enterrado. La gente vieja de la comunidad tiene pocas pertenencias y por esto hay poco que destruir. Se piensa y delibera poco sobre la causa de la muerte porque es esperada en el orden de cosas.[4]

La causa de una "mala" muerte es un toto concentrado, que castiga a la persona por transgredir las normas socialmente aceptadas o

bien ésta ha sido llamada por un brujo para dañar a alguien que él odia. Ocasionalmente toto puede atacar a alguien por accidente, por ejemplo, cuando se roza contra una hoja dañina en el monte o es mordido por una serpiente. El nokiren de la persona muerta es llevada hacia el monte y se vuelve parte de toto.

Hay varios métodos de diagnóstico para asegurar que toto ha matado a la persona.

1. Un wayorokeri puede soñar al espíritu ofensor.
2. La persona puede tener un sueño o visión en su lecho de muerte.
3. Un practicante de ayahuasca puede inducir una visión.
4. Se ponen cenizas de madera balsa sobre la tumba.

Este último método es usado frecuentemente por los arakmbuts de San José, en especial si no han tenido sueños o visiones. Cuando la persona muere se hace un fuego de madera de balsa en la cabecera de la tumba. Se deja por un día o más mientras que el caserío es evacuado hacia la playa. Mientras la gente está lejos, los espíritus vienen como de costumbre para la celebración de la muerte y caminan sobre las cenizas del fuego. Las marcas de las cenizas son examinadas por los moradores a su regreso. Las huellas de animales del monte indican que ellos fueron responsables de la muerte, aun cuando una marca húmeda o la impresión de una bolsa de cuerda señala la actividad de los espíritus del río waweri. Una huella humana muestra que la causa ha sido la brujería.

Por consiguiente, si la muerte es "mala" los toto llevarán todo o parte del nokiren de la persona muerta hacia el monte, donde vagará como un espíritu dañino. Por otro lado, si la muerte es "buena", los espíritus de los muertos (*wambetoeri*) llevarán el nokiren hacia Seronwe, desde donde se dispersará en varias criaturas del río y también en algunos animales del monte.

Si una persona adulta tiene una "mala" muerte, toda la comunidad entra en duelo. El cónyuge que queda llora "*¡ndoedn opewadn!*", que es el término formal de relación. La casa y las propiedades personales de la persona muerta son destruidas, incluyendo a veces pollos y perros. Incluso las chacras son a veces destruidas. El cuerpo es colocado en un listón de pona y se lo lleva al cementerio, donde la gente lo sigue, las mujeres gimiendo y los hombres llorando en silencio. Luego de una muerte normal sólo los familiares cercanos se involucran en los ritos funerarios. Si muere una persona importante,

como un chamán, la escala de participación es grande. Todos van al cementerio. Las prácticas que rodean el entierro son hechas con mayor resolución y cautela que las que se hacen para otras muertes, cuando el cuerpo es enterrado lo más rápidamente posible sin ninguna ceremonia y sólo con unos pocos presentes.

Cada muerte es diferente. Varía según el contexto y la persona muerta, por lo que cambian las costumbres y las explicaciones. Por ejemplo, si la persona muerta tiene una familia, es menos probable que el resto de los moradores destruya el gallinero o mate los pollos ya que los deudos los necesitarán. Si no hay ningún familiar, las chacras serán destruidas. En caso que alguien las necesite, podrían ser conservadas.

Al igual que con la enfermedad, dependiendo de la causa de la muerte, deben mantenerse las prohibiciones alimentarias relacionadas con las especies involucradas. Una vieja viuda no tiene que cumplir las estrictas prohibiciones alimentarias que tendría que seguir una madre joven con niños.

Después de una "mala" muerte reina el caos durante el periodo del funeral y el velorio. Los espíritus, que normalmente permanecen afuera, llegan a la comunidad, los ríos crecen y la brujería es desenfrenada. La intensidad de las relaciones sociales es extrema y el caserío no puede detener la tensión. La comunidad se separa durante un periodo, y si surgen problemas serios la familia involucrada partirá. Después de una muerte importante, tal como la de un chamán poderoso, la comunidad se trasladará por unos dos meses. Por una muerte ordinaria, la gente se alejará durante dos o tres días. En caso de niños o de viejos, probablemente la comunidad no se moverá.

La reunificación de la comunidad marca el comienzo de la "nueva época", cuando se restaura un equilibrio más moderado en la comunidad. Esto está en paralelo con el mito de Wanamey. Cuando alguien está enfermo o cercano a la muerte hay una contigüidad inicial excesiva entre los mundos visible e invisible. En la muerte esta conjunción se vuelve una disyunción mediante el abandono temporal del caserío. La restauración final del "equilibrio" corresponde al restablecimiento del orden. Esto se correlaciona con las tres principales secciones de Wanamey: exceso de conjunción, exceso de disyunción y finalmente orden.

La curación de una enfermedad y la explicación de una muerte siguen un patrón de explicación que se repite regularmente entre

los Arakmbut. La primera razón de una enfermedad o muerte parece que es siempre la brujería. La reacción inicial es culpar a un enemigo, comúnmente de afuera de la comunidad. La segunda razón atribuye la culpa a la persona enferma o a un miembro de la parentela por haber transgredido las convenciones sociales en torno a la caza y a la preparación de la carne. Sin embargo, hay varias interpretaciones sobre qué especies fueron responsables y quién va a tener que restringir sus prácticas de caza. Las diferentes explicaciones toman un tinte político que frecuentemente pueden dividir a la comunidad en dos facciones.

A fin de sanar la división emerge un tercer tipo de aclaración que satisface a todos. Ésta explica la enfermedad como resultado de un accidente inevitable. Los ataques accidentales por toto dañinos no implican ni maquinaciones de un brujo ni transgresiones de nadie en la comunidad.

Estas tres explicaciones cubren las tres posibles causas: asesinato (brujería), falta de cuidado (mala conducta de la persona) y accidente (toto). Aunque el proceso continúa a través de estas explicaciones, en cualquier ocasión futura pueden repetirse. Así, la brujería puede ser abandonada como una explicación en 1980, pero puede resurgir durante otra enfermedad o muerte en 1990. En este sentido, la diagnosis y las explicaciones reflejan el clima político de una comunidad y sus relaciones externas.

Podemos ahora clarificar el concepto de muerte para los Arakmbut. Los Arakmbut usan la palabra e'mbuey, que puede ser traducida como "morir", en varios contextos:

1. Cuando alguien se desmaya, los arakmbuts dicen *o'mbuey* (él muere). El waso no tiene vida. Temporalmente el nokiren no sólo ha dejado al waso sino que, a diferencia del sueño, ha roto todas las vinculaciones con él.

2. Con ocasión de un ataque traumático o epiléptico los arakmbuts dicen *e'mbuey*, que significa "morir repetidamente". La persona enferma está en trance y tiembla. El nokiren continuamente está entrando y saliendo del waso. Esos traumas tienen lugar en tiempo de tensión extrema cuando todo parece marchar de manera equivocada para alguien y no parece haber un escape inmediato (Bob Tripp, comunicación personal, y Califano 1976).

3. El tema de la sexualidad tiene varias ligazones con la muerte. En el mito de Wanamey (y en las versiones wachipaeri y sapiteri de Marinke), el origen de la muerte fue una relación sexual incestuosa. En el momento del orgasmo un hombre frecuentemente dice *ij'mbueyone*, que significa "estoy muerto" o "estoy muriendo". La explicación de esto se puede encontrar en el sentimiento de excitación cuando el nokiren parece dejar el waso. El semen que deja el hombre contiene, a la vez, aspectos del waso y del nokiren, lo cual constituye una forma de muerte.

4. Finalmente, la palabra e'mbuey se usa en el contexto de lo que llamaríamos muerte. Aquí el nokiren deja el waso, pero esta vez es sobre una base permanente. Algunos dicen que el nokiren parte con la respiración a través de la boca, pero aun así los Arakmbut usan varios medios para comprobar que alguien está muerto. Colocan un espejo sobre la boca para ver si respira y sienten el pulso y los latidos del corazón.

La filosofía de e'mbuey es una descripción del momento de éxtasis, terror, enfermedad o muerte, cuando se rompe la relación entre waso y nokiren. En el momento en que el waso físico y el nokiren espiritual se separan, el cuerpo se queda sin vida. El nombre (wandik) no puede ser mencionado más porque éste reunirá el nokiren "como si" el waso aún estuviese allí. Como hemos visto, un nokiren que está concentrado es un espíritu peligroso. La muerte es el momento en que el mundo visible de vida y crecimiento se abre paso para el mundo del espíritu invisible.

La vida arakmbut está enmarcada por el concepto de e'mbuey. Comienza con la "muerte" del orgasmo, cuando el embrión se separa de su padre, y termina con la separación final de waso y nokiren. Hay un tercer contexto en la vida donde la muerte ocurre regularmente, y es en la caza, en la que se mata un animal y su carne es transferida a los humanos mediante la cocina y la comida. Estos tres contextos son tres puntos nodales en el ciclo de la vida/muerte a través del cual pasa el alma-materia.

Los tres ejemplos de muerte para los Arakmbut son los siguientes:

1. La "muerte" del orgasmo: el alma-materia en semen pasa del hombre a la mujer.

2. La muerte de un animal: la carne pasa de un animal al humano.

3. La muerte de un humano: el alma-materia de una persona pasa hacia el mundo invisible, incluyendo los animales.

Cuando alguien muere, el alma-materia va al mundo invisible de los espíritus, donde se vuelve un espíritu. El cuerpo humano se descompone y no continúa el ciclo de la vida/muerte. De este modo podemos decir que, en esencia, es sólo el alma-materia o nokiren el que completa el proceso transfiriendo de la vida a la muerte, mientras que la carne animal viene de la muerte a la vida, constituyendo una forma de intercambio.

Cuanto más crece, el nokiren se ata más firmemente al cuerpo. Sin embargo, mientras más se ata un nokiren al mundo invisible es más probable que deje el cuerpo, sea en sueños o en la muerte. El mundo no-humano es el medio principal de describir el mundo invisible para los Arakmbut. Los espíritus son más libres y fácilmente pueden cambiar su forma mientras su especie[5] expresa el poder del alma-materia.

En este capítulo hemos visto la muerte como una transición entre la vida en este mundo, en el cual el nokiren está principalmente dentro del cuerpo, y la vida en el "otro mundo" invisible, en el cual el nokiren sólo parece tener la imagen de un cuerpo. En este capítulo también hemos señalado que comúnmente existe una relación complementaria entre los mundos visible e invisible cuando todo es saludable. Después de una "buena muerte", esta complementariedad es preservada y el alma va hacia Seronwe y a veces puede ser más dispersada en especies animales. Sin embargo, una mala muerte es un ejemplo de asimetría entre los mundos visible e invisible donde el caos puede entrar. Los toto son todopoderosos y pueden llevarse el alma de alguna persona cuando es adulta y fuerte. Esto demuestra la desigualdad que puede surgir cuando la gente es asesinada por un encuentro con un espíritu hostil.

Además, hemos tratado acerca de las crisis que amenazan a los Arakmbut desde el mundo invisible y cómo la muerte transfiere el nokiren del mundo visible hacia el mundo invisible de los espíritus. Ahora deberíamos mirar con más detalle el mundo del espíritu y terminar el pasaje del alma-substancia desde la vida y después de la muerte.

Notas

1 Las muchachas jóvenes, los miembros más indefensos de la comunidad, fueron los primeros blancos de la brujería entre los Asháninka (Weiss 1969) y fueron tratadas de la misma manera que las jóvenes arakmbuts.

2 No hay muchas restricciones de dietas para una enfermedad menor. Con la diarrea el caso es diferente porque se espera que los pacientes eviten todos los líquidos a fin de secar sus cuerpos. Esta "cura asesina" conduce con frecuencia a la deshidratación.

3 No son claras las nociones arakmbut de Dios. A pesar de la descripción de Barriales y Torralba de un ser supremo, o "Mapakaro", entre los Harakmbut (1970: 58), los Arakmbut reclaman no conocer sobre su existencia. Algunos dicen que Dios existe y otros que sólo es la idea errónea de misioneros que difunden tales creencias. Los Arakmbut tienen dificultad en creer en un ser que no se puede ver en sueños o visiones. La mayoría de arakmbuts dicen que Dios posiblemente puede existir para los foráneos pero que para ellos no es de mucho uso.

4 Barriales y Torralba (1970: 62) hablan de una práctica tradicional en la que se dejó morir a una persona vieja lejos del asentamiento. Según nuestro conocimiento, en San José nadie ha sido nunca abandonado contra su voluntad; pero una vez, cuando un viejo pensó que iba a morir, él mismo salió hacia los linderos de la comunidad y se sentó en paz por el sendero. Nos dijeron que había ido allí para morir a fin de no contaminar la casa con su muerte. Finalmente el viejo regresó a casa ese día más tarde porque sintió hambre y pensó que, después de todo, la muerte podía esperar.

5 Ver nota 1 del Prefacio a la Parte II de este volumen. [N. del T.]

SIENDO INVISIBLE
Los espíritus

Para los Arakmbut la existencia de espíritus es un hecho y no una cuestión de especulación. Cuando funcionas en un estado normal de conciencia no puedes ver un espíritu, pero en la noche puedes oírlos y a veces sentirlos. El atributo principal de un espíritu es que es invisible (*chawaywendik*), mientras que los objetos mundanos son visibles (*chawayndik*). Ésta es la distinción básica arakmbut entre "este mundo" y el "otro mundo".[1]

Es posible ver un espíritu cuando no se está en un estado normal de conciencia. Éste es el estado de wayorok (sueño, visión, alucinación). Sueños, visiones y alucinaciones no son cuadros pasivos de la mente que recogen extraños mensajes enviados por el mundo del espíritu. Cada uno implica destrezas y técnicas que sólo pueden ser aprendidas a lo largo del tiempo.

Hay una relación de dos vías entre un espíritu del "mundo invisible" del wayorok y el "mundo visible" material de cada día. Hemos descrito el nokiren como "alma-materia" atada al cuerpo cuando vive. Después de la muerte, el nokiren deja el cuerpo (waso) y se une al mundo de lo invisible como un espíritu libre.

Un espíritu libre tiene dos manifestaciones principales. La imagen más común de un espíritu en un sueño es la de un humano. El espíritu está modelado en forma de un cuerpo. En algunos casos es el waso que tuvo cuando vivía, que fue un molde para el nokiren. En otros, la forma humana puede tener ciertas características animales o puede incluso parecer un guerrero llamado Taka de los días del precontacto.

La forma de los espíritus viene del mundo visible. Pueden aparecer como humanos o animales, y pueden entrar a los cuerpos de ambos. Una imagen del mundo visible es aquélla proyectada hacia el nokiren libre. Sin embargo, éste es sólo uno de los medios por los cuales un espíritu se puede manifestar a los Arakmbut. El "alma-

materia" es suficientemente libre para entrar al waso de las criaturas vivas y para asumir su apariencia material. Hemos visto que todo lo que vive está animado por la misma alma-materia, como aquella que anima el waso y que se vuelve el nokiren en cantidad suficiente.

Después de la vida, el nokiren de los chamanes y de los buenos cazadores puede dispersarse y entrar en los cuerpos de aquellas criaturas con las cuales tuvieron relaciones más íntimas durante su vida como humanos. La entrada del nokiren en un animal no es una simple reencarnación. El espíritu del animal de ninguna manera es reconocido como una persona. La persona "va hacia las especies" antes que hacia un miembro particular de la especie. De este modo, los Arakmbut pueden decir que parte de los chamanes que murieron fueron hacia los pecaríes, pero nadie pensaría ni siquiera en decir que "ese pecarí de allí" era el chamán. El nokiren individual se vuelve disperso en cada uno de los miembros de la especie, constituyendo parte del factor de dar vida de ese animal. Cuando muere un chamán wayorokeri, los animales con los cuales ha tenido contacto van a llorar a donde yace el cuerpo del hombre.

La mayoría de espíritus están divididos en monte y río, los ndumberi viven en el monte y los waweri en el río. Analizaremos a los espíritus ociosos del cielo kurudneri en el capítulo diez, que se ocupa de sus extrañas manifestaciones. Si los espíritus aparecen como humanos o como especies animales, ellos están aun más asociados con el mundo no-humano fuera de la comunidad, aunque, como veremos, algunos son más diferentes que otros.

Un espíritu es libre para formarse y reformarse como un animal o humano según la concepción del soñador o visionario. Éste verá un espíritu como un espíritu humano invisible (quizás con características de animal) o como una especie animal visible que contiene un espíritu invisible (quizás con características humanas). Las especies animales son una medida de la eficacia de un espíritu, y de acuerdo con su posición en la clasificación general de animales como soñadores, un soñador puede afirmar su poder y significado. El meollo de la técnica de un wayorokeri es ser capaz de relacionar las especies que encuentra en el monte con las imágenes con las que él sueña. Él considera la conducta humana y la animal para ver qué luz puede arrojar una sobre la otra.

Éste es otro ejemplo de la relación de doble vía por donde el mundo visible proyecta formas hacia un mundo invisible, del cual recibe la potencia de la vida de animación, como lo señalamos antes

en el caso de la misma interacción dinámica complementaria entre nokiren y waso. Hay muchas categorías de espíritus en el universo arakmbut pero ellas se relacionan con tres áreas de clasificación:[2]

a. poderes espirituales: concentrados (toto) o dispersos (ndakyorokeri).
b. espíritus de los dominios: monte (ndumberi), río (waweri) o cielo (kurudneri).
c. controladores de espíritus: ocioso (*wachipai*) o inmanente (*apoining/chongpai*).

Esta forma de clasificación puede ser reducida para fines de este capítulo. Sobre los espíritus del río y del monte se ha tratado antes. Ellos son esencialmente cualquiera de los otros tipos de espíritus que suelen vivir en esos dominios. Los wachipai ociosos se encuentran raramente. Ellos son "controladores" de especies específicas y cuidan a la gente en tiempos de extrema necesidad. Por consiguiente, a fin de considerar el mundo del espíritu como relacionado a la vida cotidiana arakmbut deberíamos concentrarnos sobre los toto y sus diferentes manifestaciones, los ndakyorokeri y los apoining/chongpai.

1) Toto - Espíritus dañinos

Al igual que todas las categorías de espíritus, el rango de toto va desde los que son muy fáciles de distinguir hasta los que son similares a otros tipos de espíritus y sólo pueden ser identificados con la ayuda de un wayorokeri. Los toto pueden tomar la forma de seres humanos, animales o plantas.

Cuando pedí una descripción de los toto, los arakmbuts me dieron dos versiones opuestas sobre lo que constituía una imagen aterradora. La gente mayor dijo que los toto eran altos, blancos, casi luminiscentes en la obscuridad y muy delgados. La gente joven, que había tenido más contacto directo con las misiones, dio descripciones que cuadran con ideas de demonios. Los toto eran pequeños, gordos, peludos y negros, con cuernos en sus cabezas y largas uñas.

Los toto llegan de noche. Uno puede oírlos silbar. Llegan hasta las paredes de las casas y miran a través de ellas, luego disparan dardos invisibles a una persona mientras duerme. A veces pueden tomar la forma de un viento o brisa que sopla a través de la casa

causando enfermedad o incluso muerte. Alternativamente pueden llegar hasta la puerta y llamar. Un morador que les responde y los ve, morirá.

Los toto en esta horrible transformación de la forma humana se basan en gran medida en las ideas arakmbuts de los hostiles Taka. Son pensados como espíritus equivalentes de los viejos enemigos que acostumbraban atacar las malocas en incursiones al amanecer para matar a los hombres y capturar o robar mujeres. Algunos de los viejos aún llaman a los toto con el nombre de "nokiren Taka", que significa almas de los Taka muertos. Cuando un Taka muere su nokiren no se dispersa entre varias especies de animales sino que queda en forma concentrada. Esto significa que el nokiren de una persona muerta está unido como si estuviese confinado por un waso, aun cuando el cuerpo se descomponga después de muerto. Es mortal el poder de esa alma-materia concentrada.

Otro factor que vincula Taka con toto es el nombre del monte donde moran. Es llamado Totoyo o Takayo y es reputado como un lago al cual entra gente para encontrarse en el mundo subterráneo del monte. Este lugar es semejante con Seronwe abajo del río, pero mientras Seronwe es el paradero para un nokiren después de una "buena" muerte, Totoyo es el destino para un nokiren después de una "mala" muerte y es sumamente indeseable.

Los nokiren de un muerto arakmbut pueden no ser tan peligrosos como el de toto Taka, pero ciertamente son temidos. Hay dos maneras en las cuales un muerto arakmbut puede volverse toto. La primera es cuando una persona muere como resultado del contacto con toto y es llevada a Totoyo. Allí se vuelve toto y regresa al caserío para atacar a otros arakmbuts y llevarlos también hacia la guarida del monte.

Otra manera en la cual una persona arakmbut puede volverse toto es si alguien menciona el nombre personal (wandik) de un muerto. Como el wandik es un factor unificador de un ser humano mientras vive, si es pronunciado después de la muerte tiene la habilidad de reunir las partes dispersas del nokiren. Esta concentración, en la cual se convierte la persona muerta por un momento, es toto. Sin embargo, no es necesariamente un estado permanente de cosas. Alguien puede ser proclamado toto un día y declarado inocuo el siguiente. Tales cambios en la interpretación son todos aspectos de la técnica de comprensión del "otro mundo".

Sin embargo, todos los muertos arakmnbuts tienen un momento en que causan miedo a los vivos, sea que vivan en Totoyo o Seronwe.

Comúnmente una persona que se está muriendo ve a sus parientes alrededor de la cama llamando a sus nokiren hacia la otra vida. Estos espíritus terroríficos son llamados wambetoeri y son el equivalente arakmbut del nokiren Taka.

Hay dos maneras en las cuales los toto se relacionan con especies naturales tales como animales, pájaros o peces. Los toto más obvios en este contexto son animales que son muy peligrosos y físicamente dañinos para alguien que los encuentra. Tales animales peligrosos son principalmente serpientes venenosas y jaguares. Ellos atacan a los humanos indiscriminadamente y se llevan el nokiren a Totoyo. Serpientes y jaguares son las manifestaciones más peligrosas de toto. En el mito de Marinke, los jaguares atacan y matan a su madre, comportándose como enemigos tradicionales arakmbuts. De hecho, la conducta de los jaguares en el relato corresponde, a la vez, con la de Taka y toto, y muestra que las tres categorías son similares.

Se considera que las serpientes venenosas son toto que vienen de lejos para buscar víctimas en la comunidad. Las serpientes son también las flechas que usa el armadillo para atacar a sus enemigos. El armadillo mismo no es toto salvo que uno haya matado en exceso individuos de la especie, en cuyo caso aparecerá como una serpiente y atacará al cazador (probablemente porque las serpientes viven en los agujeros de los armadillos). Algunos pájaros son toto, como búhos, águilas y buitres. Murciélagos y sapos son también toto. Mientras que el caimán pequeño no es toto, el lagarto grande es considerado verdaderamente muy peligroso; éste habita los lagos profundos de meandros desde los cuales emerge para matar pescadores incautos. El lagarto está asociado con las profundidades del monte, opuesto al caimán, que es una especie del río.

Los Arakmbut no pueden comer ninguna criatura que sea toto. Un cazador normalmente no buscará tales especies.[3] La razón de esto es que esos animales son carnívoros y comen la carne de otras criaturas sin una preparación intermediaria, como cocinarla, o bien no son limpios en sus hábitos alimenticios.

Hay circunstancias en las cuales los toto pueden aparecer en forma de especies que comúnmente no son peligrosas, tales como animales, pájaros o peces que los humanos por lo general pueden cazar y comer. Si un cazador mata en exceso una especie particular, los espíritus asociados con ella lo atacarán a fin de descargar su venganza. En caso de animales grandes, como pecaríes o tapires, los toto usan el nokiren de la criatura como un intermediario para el

ataque, transformando lo que fue un espíritu benéfico en una concentración de alma-materia dañina.

La mayoría de criaturas no son suficientemente grandes para tener un nokiren, y por esto los toto trabajan de una manera ligeramente diferente. Si se ha matado en exceso un animal pequeño, como un mono o armadillo, los espíritus dispersos, que usualmente son benéficos, se unen y concentran y atacan al cazador. Los Arakmbut dicen que en estos casos los espíritus de las especies "se vuelven" toto.

No se pueden comer criaturas que son toto todo el tiempo a causa del peligro del mundo invisible. De igual manera, debe evitarse a los animales de caza que son responsables de una enfermedad hasta mucho tiempo después de que se haya encontrado su cura. En ciertos momentos del ciclo de la vida se deben evitar especies particulares por temor a ataques. En todos estos casos, la carne del animal puede transmitir al paciente características de la especie.

Podemos decir, hablando en general, que las criaturas que son siempre toto son carnívoras, mientras que los animales de caza son principalmente herbívoros. Pero hay excepciones: los sapos no son particularmente carnívoros y se sabe que el pecarí come carne en caso que la encuentre. Por consiguiente, la distinción es parte de una división más amplia entre criaturas que consumen cosas puras y otras que no. Un ejemplo claro entre los Arakmbut es su rechazo a domesticar cerdos para comer. Dicen que los cerdos son basureros, que sólo comen desperdicios, y que si la gente come su carne ella también los ingerirá. (Sin embargo, esta aversión se está debilitando con el aumento del gusto por el cerdo frito). No obstante, el peligro de toto a través de las especies animales no es simplemente una amenaza para el cazador sino también para los consumidores de la carne.

En ciertas circunstancias, los toto aparecen en forma de plantas, aunque ellos no son tan poderosos.[4] Hundidos en la selva virgen su destino es ser hojas que, si son tocadas por un cazador, podrían causarle enfermedad o incluso muerte. Ciertos vegetales pueden ser peligrosos si se comen sin cuidado. Por ejemplo, he visto a personas que evitan comer pijuayo en el mismo plato que carne porque piensan que esto da indigestión. (El fruto del pijuayo es un substituto de la carne, y la mezcla de dos tipos de carne o pescado puede ser dañina).

Los toto son predominantemente masculinos y tienen su principal morada en el monte. Sin embargo, la clasificación no es rígida. Un hombre puede ser atacado como resultado de matar demasiados

peces u otros animales del río. En este caso, toto toma la forma o imagen de una anaconda. Por consiguiente, aunque los toto son espíritus que viven principalmente en el monte, en ciertas circunstancias pueden aparecer en el dominio del río.

De la misma manera que los toto pueden aparecer en el río, también es posible que ocasionalmente se los asocie con las mujeres. Esto ocurre en un mito que habla acerca de un hombre recientemente casado que va a cazar con su esposa. Ella no sabe cómo preparar el pescado para cocinarlo y lo come crudo. Ella le niega acceso sexual y él la mata, después de lo cual es transformada en un pájaro del monte que llama a otros toto para atacar al esposo. Él se salva por la oportuna llegada del día, que causa la dispersión de los espíritus.

Los seres humanos pueden convertirse en toto cuando viven si sus nokiren se vuelven suficientemente concentrados con odio y envidia. Los dos tipos de brujos masculinos parangonan las diferencias entre Taka y Arakmbut antes señaladas. Los wa"itamankeri vienen comúnmente de otro pueblo, mientras que los chindignwakeri/chindignwamankeri realizan sus fines nefarios desde dentro de la comunidad. Las acusaciones de brujería de mujeres jóvenes prevalecieron especialmente en momentos de intensa crisis social entre los Arakmbut, en particular durante el periodo inicial de contacto.

Todos los ejemplos de toto dados aquí caen dentro de dos grupos basados en forma y distancia. Los toto más peligrosos viven alejados de la comunidad y hay poca o ninguna posibilidad de curarse de las enfermedades que ellos causan. Estas criaturas, espíritus o gente son intrínsecamente toto y nunca cambian. Por otro lado, algunos espíritus que usualmente son inofensivos pueden volverse toto si tienen rencor contra una persona. Las enfermedades causadas por esos toto son generalmente curadas si se diagnostican a tiempo. Las razones principales u ocasionales para tales ataques son las contravenciones de conductas socialmente aceptables, tales como matar en exceso, pobre cocción, comer mucho y romper prohibiciones alimentarias o restricciones sexuales durante etapas del ciclo de vida.

Presentamos las mayores manifestaciones de toto en el Cuadro 8.1. Raramente se encuentran aquellos toto de la columna de la izquierda, que son muy peligrosos. Con frecuencia el contacto con ellos puede conducir a la muerte. Aquéllos en la columna de la derecha están más cerca a la vida social y a la experiencia de la humani-

dad, y por esto las enfermedades y problemas que causan son frecuentemente curados. El problema es que mientras que los toto de más lejos son claramente reconocibles, aquéllos más cercanos a la vida cotidiana son difícilmente distinguibles de la gente, animales y plantas normales. Las destrezas y técnicas de un chamán son la única manera mediante la cual se puede distinguir a los toto de los espíritus benéficos.

Cuadro 8.1. Manifestaciones de Toto

	Toto como una cualidad permanente e intrínseca de un espíritu. Distante de la humanidad.	**Toto como cualidades más transitorias que sólo aparecen en ciertas circunstancias en personas cercanas o dentro de una comunidad.**
Nokiren después de la muerte	Taka, al igual que los Amiko, son andinos y colonos	El nokiren arakmbut que ha sido capturado por los toto. Wambetoeri que llegan para recoger las almas de los arakmbuts muertos.
Especies del monte	Criaturas que son peligrosas para el hombre o que comen alimentos impuros, tales como carne cruda o excretas.	Animales de caza que han sido matados en exceso, subcocidos o consumidos en demasía. También, consumidos en un momento prohibido en el ciclo de vida.
Brujería	Wa"itamankaeri. Chamán de otra comunidad, comúnmente gente nativa que practica brujería.	Chindignokeri, un chamán o líder político vinculado a la comunidad que usa el mundo del espíritu para sus propios fines.
Plantas	Hoja toto que se encuentra en la selva virgen.	Comer vegetales en momento equivocado (pijuayo con carne).
Mujeres	Toto femenino que induce a los hombres al matrimonio y trata de matarlos.	Bruja chiwembet de dentro de la comunidad.

2. Ndakyorokeri - "aquellos que hace buenos sueños"

Los Ndakyorokeri son lo contrario de toto. Usualmente son descritos como aquellos nokiren de arakmbuts que han muerto una "buena" muerte y que están más favorablemente inclinados hacia ellos. Luego de una muerte normal, los parientes muertos del difunto se reúnen y conducen al aterrorizado nokiren hacia Seronwe. Desde allí los nokiren de diestros cazadores y chamanes se dispersan hacia las diversas especies de animales, pájaros y peces con las cuales han tenido mayor contacto en sueños cuando vivían.

El estado disperso del nokiren se llama wamawere, que aparece como una luz o como una brisa. Entra a los animales y toma la forma de ese animal como *mokaswere* (pecarí sajino) o *kemewere* (tapir). No siempre es benéfico, aunque no es tan dañino como los toto. El wamawere parece tener un elemento caprichoso que puede causar daño, pero que es más temido como un "fantasma" que como un espíritu realmente dañino.

Los espíritus benéficos dispersos, los ndakyorokeri, se originan en Seronwe y por esto son esencialmente espíritus del río waweri, de la misma manera que los toto que viven en Totoyo son esencialmente espíritus del monte ndumberi. Así como los toto pueden aparecer en el río, los ndakyorokeri pueden entrar en el monte. Sin embargo, la mayoría de los arakmbuts llaman a todos los espíritus dispersos wamawere, y si ellos vienen para ayudar a una persona en sus sueños son ndakyorokeri sea en el río o en el monte.

Los ndakyorokeri son benéficos para la gente, y su naturaleza dispersa es efectivamente una canalización de alma-materia hacia áreas controladas. Existen por lo menos cinco maneras diferentes de percibir un ndakyorokeri, y éstas concuerdan con las clasificaciones de los diferentes tipos de toto.

Además de ser los nokiren dispersos de arakmbuts muertos, los ndakyorokeri aparecen como especies que pueden ser cazadas. Un cazador puede tener éxito en lograr una buena captura mediante contacto con los espíritus ndakyorokeri, quienes le aconsejan dónde está el área más lucrativa y cuánta caza puede cobrar sin causar ningún daño a sí mismo o a su familia. Los espíritus ndakyorokeri pueden transformarse en wamawere o toto, tal como están descritos en la columna de la derecha del cuadro anterior, cuando su consejo y cuidados no han sido atendidos.

Hay plantas asociadas con los ndakyorokeri. Las más evidentes son el tabaco y la coca, que usa el chamán para espantar a los toto.

En efecto, los mismos chamanes son los instrumentos humanos de contacto con los ndakyorokeri. Las descripciones previas de los toto incluyeron relaciones de los brujos que se especializan en contactar con espíritus dañinos y los usan o son usados por ellos para infligir enfermedad o muerte sobre sus víctimas. Es el chamán (tanto como especialista wayorokeri del sueño y como curador wamanoka'eri) quien tiene mayor contacto con el ndakyorokeri. El conocimiento de los ndakyorokeri que pasa a un chamán en sus sueños le puede informar acerca del paradero y características de los toto que están dañando a la comunidad y sugerirle maneras para contrarrestar la amenaza.

Hay una manifestación de los ndakyorokeri que es tan distintiva que sobrepasa todas las otras como una característica definitoria. Los ndakyorokeri aparecen como jóvenes mujeres muy hermosas. Son las mujeres que se les aparecen a los cazadores en sueños antes de una expedición de caza y con las cuales tienen relaciones sexuales. Cuando un hombre muere y su nokiren va a Seronwe, él se casa con un ndakyorokeri femenino que, presumiblemente, es una de esas hermosas mujeres. Es interesante señalar que esas criaturas que un hombre puede comer también tienen espíritus con los cuales él puede casarse después de la muerte, mientras que los toto, cuyas criaturas no son comestibles, parece que no proporcionan mujeres para los muertos. Las mujeres toto son altamente indeseables; son antisociales, cocinan comida horrible y son espantosamente feas y peligrosas en caso que tengan relaciones sexuales con un hombre.

Hay varias especies de aves que son consejeras o que proporcionan advertencias a los Arakmbut. Si el pájaro *pikwan* dice "kiss kiss" habrá una buena caza, pero si dice "pikwan" será pobre. Otro pájaro (el *sipen*) también tiene varias llamadas para precaver la mala suerte. Si dice "sipen sipen" habrá mala caza y si canta "ke"yo ke"yo" ("cuidado" en harakmbut) entonces tendrás buena suerte. Si dice "sho sho" debes prepararte para un desastre.

Hasta ahora esta relación del mundo del espíritu arakmbut distingue los toto permanentes, que siempre son espíritus concentrados, de los ndakyorokeri dispersos. Si un arakmbut maltrata a una especie asociada con los ndakyorokeri, estos espíritus generalmente benéficos pueden devenir concentrados y toto. De manera similar, bajo ciertas circunstancias un espíritu concentrado puede cambiar de toto a una forma más benéfica. Nos dirigiremos ahora hacia tales espíritus concentrados aunque potencialmente benéficos.

3) Apoining/chongpai - la anaconda

Luego de haber estado en San José durante un tiempo, comenzamos a darnos cuenta de que los arakmbuts se referían a nosotros como apoining. Cuando pasó el tiempo nos dimos cuenta de que no éramos los únicos que recibíamos ese término. Toda la gente que no era arakmbut y que vivía en la comunidad era llamada apoining. Lo que significa es "Taka seguro" o "Amiko seguro", esto es, cualquiera que normalmente sería considerado como potencialmente peligroso pero que ha sido aceptado en la comunidad como un amigo. Aunque potencialmente dañinos, ellos pueden ser benéficos.

El término es usado para que la gente poderosa no pueda escuchar lo que se está hablando sobre ella. Por consiguiente, es por ello apropiado que apoining se refiera a aquella gente con características peligrosas que, en ciertas circunstancias, puede ser benéfica para los seres humanos si se toman precauciones para tratar con ella. En estos contextos, los toto, que comúnmente son considerados habitantes del monte, entran al dominio del río y sus poderes son atenuados. La quintaesencia de apoining es la anaconda. Una comparación de los diferentes nombres de la anaconda ilustra cómo el apoining se relaciona con otros tipos de espíritus.

La anaconda no es un toto en el sentido de un espíritu permanentemente dañino. Sin embargo, cuando se ha matado o comido a las criaturas del río en exceso, o cuando se las ha subcocinado, los waweri se vuelven toto. Son llamados waweri toto (espíritu del río toto) y son conceptuados como una anaconda enojada. En este contexto, la anaconda es llamada waweri. Cuando la anaconda no está enojada es apoining. Es un regulador de la conducta humana sobre el río. Por ejemplo, si alguien se baña solo después que oscurezca, debe ser muy cuidadoso para no ser llevado. Cualquier ruido o risa mientras se lava puede llevarlo al mismo destino. Esta ambivalencia hacia la anaconda es sintomática de la conducta arakmbut hacia cualquier extraño que viva en la comunidad.

La ayahuasca ha sido introducida en San José durante los últimos quince años. El bejuco de ayahuasca es considerado una manifestación de la anaconda que aparece cuando se toma. En esta apariencia invisible la imagen de la anaconda se llama *chongpai*, mientras que apoining es el término cortés de "referencia" que se usa para chongpai (se usa la misma palabra para el bejuco y la ser-

piente). Durante las sesiones de beber, la boa chongpai puede tomar la forma humana de médicos que llegan con estetoscopios para diagnosticar enfermedades.

Las sesiones de ayahuasca son conducidas por "chamanes", sin embargo, éstos son hombres con distintas habilidades de aquéllas de los practicantes tradicionales. Son llamados *ayahuasceros* (sic)[5] o "practicantes". Las técnicas de un ayahuasquero son más fácilmente aprendidas que las de un chamán tradicional, y aunque en el fondo es un chamán, algunos lo consideran con cierta suspicacia porque posiblemente podría usar sus destrezas para lograr sus propios límites políticos más allá de aquéllos de la comunidad. Sin ninguna duda, esta suspicacia parte de los chamanes tradicionales, quienes sienten amenazada su posición por la introducción de nuevas técnicas para contactar el mundo del espíritu.[6]

Las mujeres pueden tomar ayahuasca, pero no es frecuente su participación en las ceremonias. El aspecto femenino más significativo de las sesiones es la aparición de hermosas mujeres que son convocadas por los chongpai para dar su consejo sobre los problemas analizados.

El Cuadro 8.2 resume la información presentada sobre los toto, ndakyorokeri y chongpai. Existen paralelos en distancia social y conducta entre el mundo del espíritu y varias otras áreas de la clasificación arakmbut. En cada caso hay sobreposición y regiones opacas donde un espíritu puede ser interpretado como otro de acuerdo con el chamán y el contexto.

La clasificación de espíritus divide los mundos visible e invisible cubriendo humanos, animales y plantas. Los elementos básicos de cada ser humano individual (cuerpo, alma, tanto concentrada como y dispersa, y nombre) corresponden a la clasificación del mundo invisible. La persona arakmbut parangona el mundo del espíritu y es el vehículo de comunicación entre lo invisible y lo social, transformando el potencial inherente del alma-materia en real

Cuadro 8.2. Aspectos principales de la clasificación arakmbut de los espíritus

Toto	**Wamawere/Toto**	**Ndakyorokeri**	**Apoining/ Chongpai**
	Características		
Intrínsecamente dañinos - concentrados	Caprichosos cuando están dispersos pero toto cuando están concentrados	Benéficos y dispersos	Benignos pero concentrados
	Aspecto animal		
Carnívoros o criaturas impuras	Animales de monte sobrecazados	Animales de caza ordinarios	Anaconda
	Especialista		
Brujo externo	Brujo interno	Chamán	Ayahuasquero
	Elemento femenino		
Toto femenino	Brujo femenino	Espíritus femeninos atractivos	Participación femenina
	Plantas		
Plantas toto	Plantas mal cocinadas	Coca/tabaco	Ayahuasca
	Espíritu humano		
Nokiken de Taka/Amiko	Nokiren de arakmbuts peligrosos (Wambetoeri)	Nokiren de arakmbuts muertos - más benéficos	Médicos

Dentro del esquema del Cuadro 8.2 hay un espacio para diferentes énfasis cuando se interpreta eventos específicos. Las diversas perspectivas están señaladas más claramente en la interpretación de gente diferente. Los Yaromba me dijeron que cuando alguien muere todo el nokiren va hacia Seronwe, donde se dispersaría en criaturas del monte o del río, tales como ndumberi o waweri. Si la muerte fue mala, parte o todo el nokiren iría hacia los toto que habían capturado a la víctima. Por otro lado, los Idnsikambo dijeron que el nokiren estaba formado de partes dispersas y concentradas. Las partes dispersas fueron hacia el río y luego hacia los espíritus dispersos del río y del monte. El aspecto concentrado siempre va al monte, donde sería capturado por toto.

Las diferencias entre estas versiones no son realmente significativas salvo por el hecho que los Idnsikambo (que en 1980 tenía más cazadores asociados con espíritus dispersos viviendo en el monte que los Yaromba) reclamaron que alguna parte del nokiren va al

monte después de cada muerte y que no necesariamente todas las parte van al río. Por otro lado, los Yaromba (que son un clan más asociado con el río) dijeron que a menos que la muerte sea anormal todos los nokiren van a Seronwe, desde donde tiene lugar la dispersión. De este modo, los Yaromba tienen un ligero sesgo hacia el río mientras que los Idnsikambo atribuyen más importancia al monte. Las diferencias emanan de los sueños y de las especulaciones filosóficas de los miembros de cada clan, y de la medida en la cual el resto de la comunidad comparte esas visiones. Esto es tratado con mucho más detalle en el Volumen 2.

Esta transformación parece ser leve en San José, pero nos muestra que, si hay diferencias de énfasis dentro de una comunidad, probablemente habrá una mayor entre las comunidades. Por ejemplo, la boa de tierra no es particularmente venerada por los arakmbuts de San José. Para ellos es toto del monte como el jaguar. La gente de Puerto Luz, que son Kipodneri Arakmbut, parece prestar más atención a la boa de tierra (*ka'epu*) que a la anaconda (Thomas Moore, comunicación personal). Al mismo tiempo, no considera que el jaguar sea tan peligroso como lo es para la gente de San José. De hecho, la evidencia de la mitología de Puerto Luz y la actitud local hacia los jaguares pueden indicar que ese animal es su apoining.

Aquí la implicación es que la gente de San José está más orientada hacia el río y considera a los espíritus del monte como más peligrosos, mientras que la de Puerto Luz ve peligros en el río que no son evidentes para la de San José. Es casi seguro que esto deriva de las ideas filosóficas y de las relaciones espirituales del chamán principal de San José, que estaba en estrecho contacto con los espíritus del río. Así, las ideas de este libro son en gran medida las del chamán de San José, cuyas opiniones y filosofía estaban ampliamente aceptadas por la mayoría de la comunidad. La gente frecuentemente expresa sus explicaciones del mundo invisible y de asuntos del espíritu con la frase "el viejo dice que...". Su vida y muerte proporcionan la pista seguida a través del Volumen 2.

La consecuencia de esto es que la relatividad entre hombres y mujeres en la interpretación de los espíritus cubre alianzas de clan, edad y experiencia personal. Los comentarios detallados sobre la mitología arakmbut variarán, así, de persona a persona e incluso más de una comunidad a otra.

Cuando nos alejamos de los Arakmbut y tratamos sobre otros grupos harakmbuts encontramos en algunos escritos que la situación es al revés. Los Wachipaeri y Sapiteri consideran que los espíritus benéficos viven en el monte en un lugar llamado Xiliawandei o Jiriendei y que los toto más peligrosos vienen del río (Califano 1978a). De esta manera, se cumplen los peores miedos de los arakmbuts de San José porque los enemigos tradicionales de cada grupo tienen realmente lazos estrechos con aquellos espíritus que ellos consideran que son los más peligrosos.

Los Arakmbut definen los espíritus en términos de si son dañinos o benéficos. Ésta es la base de su sistema ético. Es posible llamar a los toto "malos espíritus" y a los ndakyorokeri "buenos espíritus", pero tenemos que aclarar qué se quiere expresar con esos términos. Los espíritus son definidos por lo que pueden hacerle a alguien; así, lo que es benéfico es bueno y lo que es dañino es malo. El juicio es hecho de acuerdo al evento. La bondad y la maldad no residen en los espíritus, por lo cual no todos los toto son igualmente malos o los ndakyorokeri igualmente buenos. Estas cualidades dependen de su relación con los seres humanos, que es esencialmente ambigua.

La substancia nokiren, de la que todos los espíritus se componen, no es en sí misma moral. La moralidad emerge de la concentración o dispersión del nokiren, y como tal es un asunto de poder. Demasiado poder es peligroso. Un hombre que transgrede los parámetros socialmente aceptados de conducta tiene desagradables encuentros con los poderosos toto. Por otro lado, un wayorokeri diestro que ha desarrollado contactos con ndakyorokeri dispersos es probable que obtenga beneficios para sí o a favor de la comunidad en general. La relación entre hombre y espíritu es una conexión entre conducta humana y poder - potencia.

Hay un aspecto estético importante del mundo del espíritu que es isomórfico con el aspecto ético. Cuando más dañino es un toto, más horrenda es su apariencia. Si tratamos sobre la versión tradicional de toto como blanco, delgado y alto, o sobre la noción más reciente de bajo, gordo y negro, en ambos casos vemos un extremo en las percepciones arakmbuts de la fealdad. Los espíritus dañinos son feos.

Los espíritus que son benéficos, tales como los ndakyorokeri, son descritos como hermosas mujeres. Las mujeres pueden no aceptar esta definición de espíritus en términos de fealdad versus erotismo. No es fácil informar sobre sus ideas con precisión porque ellas citan con más frecuencia los sueños y visiones de los hombres antes que las suyas. En varios mitos y sueños he escuchado referencias a hombres potencialmente deseables. No son descritos físicamente sino en términos de sus habilidades de caza, e invariablemente resultan ser

toto encubiertos. La razón de esto es que un hombre deseable es una amenaza para la comunidad; él es un posible ladrón de mujeres y puede incluso apartar a esposas de sus maridos. De este modo, un hombre atractivo es retratado por los Arakmbut como un toto disfrazado. La "estética masculina" que ve a los hombres guapos como dañinos tiene una preponderancia pública en la cultura arakmbut, aunque esto puede estar vinculado con lo que es apropiado decirle a un foráneo (ver Volumen 2 para mayor detalle).

Además de fealdad y belleza, hay otro aspecto para la diferenciación entre toto y ndakyorokeri. Es la familiaridad. Todos los ndakyorokeri son nokiren dispersos de arakmbuts y por esto aparecen como wamawere: gente familiar para un soñador. (En verdad, he escuchado a alguna gente referirse a los ndakyorokeri como wamawere). Sin embargo, está visto que los wamawere no son siempre benéficos como los ndakyorokeri y tienen un elemento caprichoso en su conducta. Por otro lado, toto o son Taka y desconocidos o aparecen en la muerte como los wambetoeri, ancestros muertos que quieren que sus parientes vayan con ellos al otro mundo. En el intermedio están los apoining quienes, aunque de una clase poco común, son conocidos y reconocidos por el ayahuasquero y por los que participan en la sesión.

Después de una buena muerte, el nokiren de un hombre arakmbut va a Seronwe, donde vive en condiciones no diferentes de aquéllas del mundo visible. Aun cuando el nokiren se disperse hacia otras especies, su hogar o base es considerado como una casa con chacras, animales domésticos y, sobre todo, una esposa. Permanece en la incertidumbre si estas esposas son nokiren reales de mujeres arakmbuts o, más probablemente, imágenes idealizadas de cómo ellas deberían ser.

Tal unión del nokiren completa una reciprocidad entre espíritus masculinos y femeninos. A lo largo de la vida, los nokiren de los hombres arakmbuts construyen una relación, frecuentemente sexual, con hermosos espíritus que llegan para visitarlos en sus sueños. Luego de la muerte los hombres van al mundo bajo el río de esos espíritus femeninos y viven con ellas. Aquí la distinción es entre una "virilocalidad" durante la vida, cuando los espíritus de las mujeres vienen hacia los hombres, y una "uxorilocalidad" después de la muerte, cuando los nokiren de los hombres van hacia el mundo de abajo y a sus esposas espíritu.

Cuando las mujeres mueren van a Seronwe y se juntan allí con las otras mujeres esperando que llegue un hombre con el cual puedan casarse. Hay varias maneras en las que la vida en Seronwe es contraria a la vida social ordinaria. Los espíritus femeninos tienen

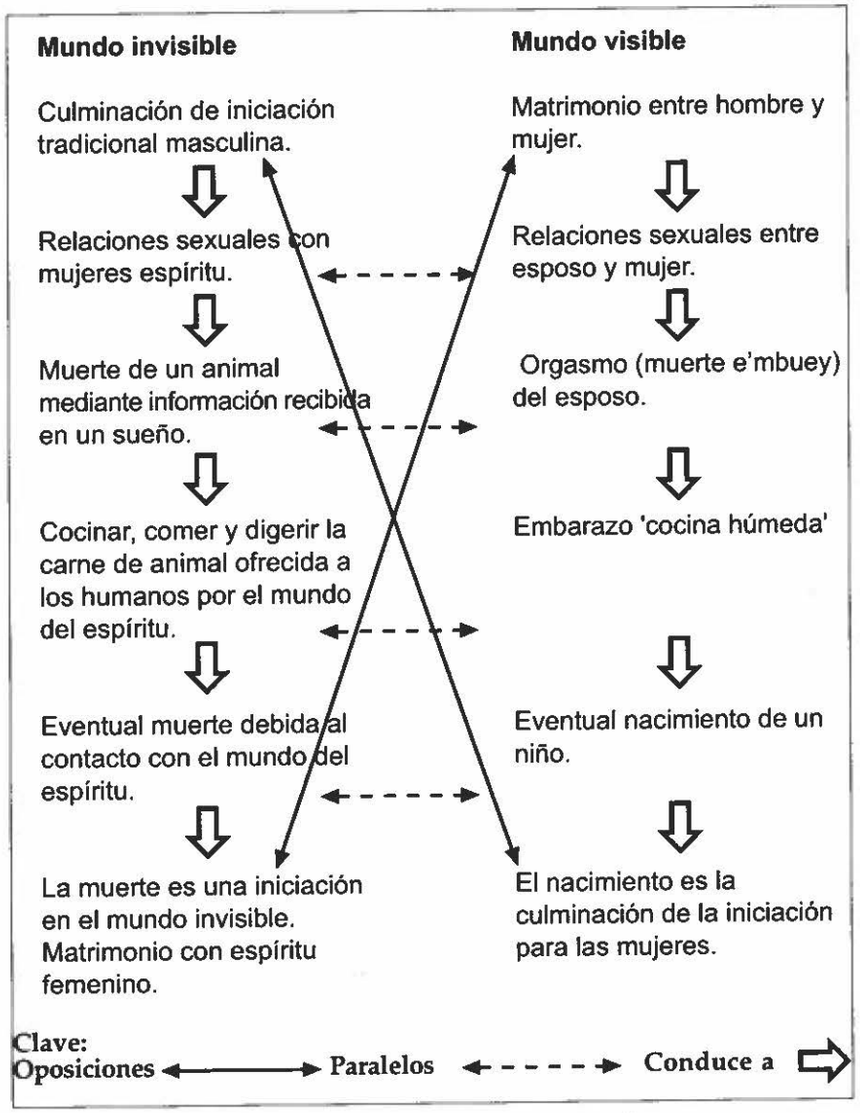
acceso a los animales (ej. son capaces de visitar a los cazadores en sueños y decirles dónde están ciertas especies) y los hombres tienen "sus" chacras y animales domésticos. Cuando un hombre muere se casa con una mujer espíritu al llegar al mundo de abajo. Parece haber considerablemente más mujeres que hombres en Seronwe, y así el desequilibrio de mujeres respecto a hombres en la vida social arakmbut es reemplazado por un desequilibrio de hombres respecto a mujeres. Existen otros factores que indican que las mujeres tienen considerable importancia en el mundo invisible. Aunque el mundo invisible está asociado con el monte y los dominios del río, no hay duda de que el río es el mundo de abajo para aquellos que han tenido una "buena muerte", y éste es el dominio con el cual las mujeres están más asociadas.

Cuando se considera la secuencia de eventos de hombres y mujeres en la vida y después de la vida, podemos distinguir una serie de inversiones. En el mundo visible, las relaciones sexuales tienen lugar después del matrimonio y llevan a la concepción y embarazo. En el mundo invisible, el orden de los eventos está invertido. La iniciación social "seca" por la cual atraviesan tradicionalmente los hombres arakmbuts abre la posibilidad de relaciones sexuales con los espíritus femeninos. La frecuencia de tales relaciones le permite al hombre matar animales. Después de la muerte, él va hacia el mundo de abajo, donde se casa con un espíritu.

Si una persona tiene una mala muerte, las relaciones recíprocas entre los mundos visible e invisible se rompen. Los toto capturan nokiren humanos y los usan para causar daño sobre la humanidad. Llevan los nokiren hacia Totoyo/Takayo y no ofrecen nada en cambio. La relación entre nokiren arakmbuts y los toto es de reciprocidad negativa. Los Arakmbut dicen que los toto y los ndakyorokeri siempre están peleando. Esto es precisamente como los Arakmbut peleaban tradicionalmente con los Taka en el pasado. Los toto roban almas arakmbuts de la misma manera que los Taka roban mujeres. Los toto capturan los nokiren tanto de hombres como de mujeres, pero los arakmbuts admiten que en la vida cotidiana los hombres corren riesgos más grandes de muerte que las mujeres debido a sus vinculaciones con el mundo del espíritu cuando cazan. Esto es al revés del mundo invisible, donde las correrías son por mujeres antes que por hombres.

El nokiren consiste en alma-materia que no puede ser destruida. Por otro lado, la carne puede perecer. Mientras que el nokiren puede formarse y reformarse, transfiriéndose del humano al ani-

Figura 8.1. Paralelos entre los mundos visible e invisible en ciertos momentos del ciclo de la vida y muerte



mal y volviendo nuevamente, la carne no puede seguir este camino. La gente puede transformar la carne animal cocinándola o comiéndola, pero no regresa al reino animal después de muerto de la misma manera que el nokiren. Hay un proceso que une la vida y la muerte en un continuo intercambio o transferencia de alma-materia y carne.

Vimos en el capítulo seis que el waso y el nokiren de un individuo crece a través de la vida mediante el comer carne cazada. Cuando se produce descendencia, parte del hombre muere en el orgasmo y pasa a la siguiente generación; sin embargo, perece el grueso del waso de una persona y el nokiren vive en el mundo invisible. El aspecto del nokiren que se dispersa en especies animales repaga al mundo social ayudando a los espíritus benéficos a aconsejar a los cazadores para que puedan capturar al animal y comer su carne. El resultado es el movimiento dinámico cíclico de alma-materia a través de la línea del clan. Después de la iniciación, el mundo del espíritu le proporciona a un hombre la fuerza para reproducir la línea del clan y cazar carne; en retorno, luego de la muerte física, el resto del alma-materia regresa al mundo de abajo.[7]

El proceso de pasar alma-materia a través del ser humano de manera cíclica parangona los movimientos cíclicos de la mujer a través del clan. Igualmente, el "ciclo corto" del semen a través de la mujer en el embarazo, que permite que la línea del clan continúe, tiene un paralelo con los movimientos frecuentes de los hombres adultos hacia y desde el mundo animal para cazar carne para el crecimiento de la parentela. Tanto hombres como mujeres tienen responsabilidades para la perpetuación de la sociedad, y éstas no pueden ser cumplidas sin alcanzar la adultez.

Sin embargo, al mismo tiempo, el mundo invisible del espíritu incluye una residencia uxorilocal a través de la cual los hombres pasan, como en el matrimonio. Esto proporciona la base para la perspectiva femenina del "wambet" de la organización social. En este sentido, la relación entre los mundos visible e invisible parangona aquélla de la organización social arakmbut.

Una "buena muerte" significa que la transferencia de alma-materia de la vida a la muerte toma la forma de una complementariedad entre los mundos visible e invisible. Las malas muertes vienen del exceso de caza, de la brujería y de la captura por un toto. Todos ellos son medios por los cuales los espíritus peligrosos pueden cambiar la

asimetría entre el alma-materia concentrada y dispersa en relaciones desiguales que dañan a los seres humanos y les traen enfermedad y muerte inesperada.

Esto parangona la relación que señalamos en la sección previa, en la que los rasgos asimétricos de la relación entre masculino y femenino o viejo y joven pueden volverse una relación de explotación. El mito de Marinke que analizamos antes demuestra cómo las actividades sexuales y de caza pueden exponer a una persona a grandes peligros espirituales. Las hoy inexistentes ceremonias rituales arakmbuts fueron diseñadas para proporcionar la fuerza necesaria para hacer frente al mundo del espíritu y para reproducir la vida sociocultural arakmbut. La siguiente parte de este libro trata sobre un nuevo peligro de la vida arakmbut, contra el cual los rituales no puede proporcionar protección. En este punto, la historia y el mito arakmbut se confrontan entre sí como nunca antes.

Notas

1 Entre algunos pueblos (c.f. Harner 1972 sobre los Shuar), el "otro mundo" es el mundo real, en contraste con el mundo visible que es una ilusión. Éste no es el caso de los Arakmbut, para quienes tanto el mundo visible como el invisible son igualmente reales. Brown (1985) y Descola (1989) cuestionan el enfoque de Harner.

2 Los Arakmbut en San José no reconocen los nombres de algunos de los espíritus mencionados en la literatura. Fejos (1941: 236) describe algunos espíritus sapiteri. Los benéficos fueron *ukateh* y los dañinos *kitaveh* y *yoneneh*. Álvarez (1946: 11) también menciona dos espíritus dañinos llamados Huairikuat y Asiira. Barriales y Torralba (1970) mencionan otros espíritus dañinos Toto-Shin y Oteri (p. 54) y varios otros seres tales como un creador supremo Mapakaro (p. 58). Los Arakmbut piensan que estos espíritus son de río abajo ("Toyeri").

3 Entre sus vecinos Amahuaca (Carneiro 1964) se encuentra una restricción similar con relación a carnívoros.

4 Esto está en contraste con los Ashaninka, quienes atribuyen inmenso significado al poder de las plantas (Chevalier 1982). Los Shipibo, que son un pueblo pano hablante como los Amahuaca, tienen espíritus llamados *yoshin* que viven principalmente en las plantas. Entre los Ashaninka y Shipibo, las plantas son importantes para curar. De todos los pueblos peruanos del este y sudeste, los Ashaninka y Shipibo tienen los ritos de pubertad femeninos más acentuados, los cuales están vinculados con el crecimiento de las plantas. Hemos visto que la iniciación masculina entre los Arakmbut es un prerrequisito para ser un buen cazador, y por esto es posible hacer una correlación tentativa entre la importancia de la iniciación femenina y el significado de las plantas en la selva baja del Perú como opuesta a la presencia de la iniciación masculina y una preocupación exclusiva con los animales y su relación con los humanos.

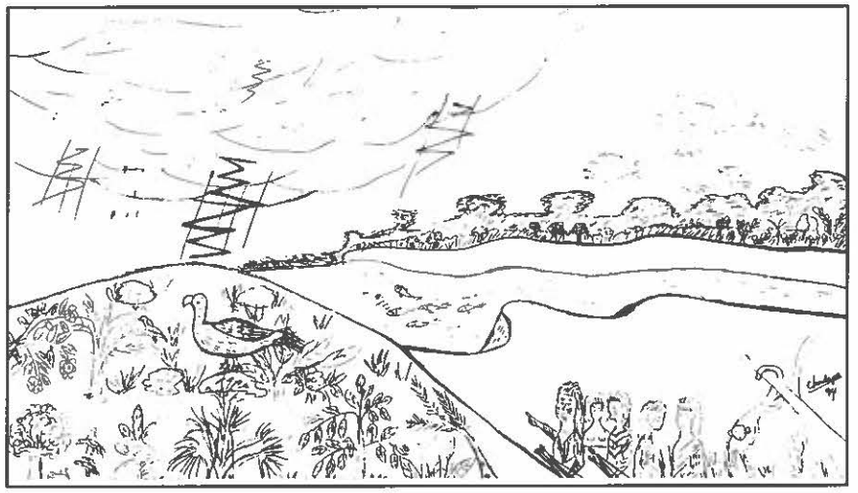
5 El término es ayahuasquero. Así lo escribiremos en adelante. [N. del T.]

6 Santos-Granero (1991: 118) encuentra una diferencia similar entre chamanes y ayahuasqueros entre los Amuesha. El ayahuasquero tiene allí connotaciones más negativas que entre los Arakmbut.

7 Los Ese'eja tienen una noción de escatología que parangona la de los Arakmbut. Después de la muerte las personas van al gran río de la Muerte, donde viven en las orillas como pecaríes sajinos. Cuando quieren visitar a sus amados, los espíritus se transforman en pecaríes huanganas. De hecho, todos los animales son manifestaciones de Ese'ejas muertos (Zeleny 1976: 136).

Por ello *es*, siempre *es*, aunque mucho podemos decir era. Así habla el mito, que sólo es el ropaje del misterio.

- Thomas Mann, *José y sus Hermanos*



Aiwe cruzó el río a nado a través de peligrosas criaturas del río
Dibujo: Juan Carlos Arique

HISTORIA Y CREATIVIDAD

Es difícil averiguar la historia de los pueblos indígenas. Con frecuencia las fuentes escritas son vagas, confusas o establecidas por opresores coloniales llenos de prejuicios y de veneno contra otros pueblos; sin embargo, una fuente fundamental, la historia oral de los pueblos indígenas, es tratada reiteradamente como una subespecie de exotismo cultural sin ninguna relación con la realidad.

Los antropólogos tienen varios enfoques sobre la historia. Lévi-Strauss (1974: 245ff) considera la historia como una categoría de razón que funciona como la mitología para explicar el mundo y la condición humana. Sahlins (1985), en su análisis del pasado hawaiano, argumenta en una vena similar que la historia está organizada por estructuras de significancia. En contraste, Eric Wolf (1982: 3 y 23) dice que la historia "es una totalidad múltiple de procesos interconectados" en los cuales "tanto la gente que reclama la historia como propia como aquélla a la cual la historia le ha sido negada emerge como participante en la misma trayectoria histórica". Jonathan Friedman (1986: 36) ubica esto en un esquema antropológico: "La antropología debe así ser histórica... la verdadera definición de práctica social es temporal, porque las estructuras de la existencia humana son estructuras de reproducción, i.e. estructuras de procesos sociales a lo largo del tiempo". La cuestión (si la historia es o no reducible al mito) es crítica cuando tratamos los datos presentados en esta tercera parte del libro.

Hasta ahora este volumen ha seguido la mitología arakmbut para mirar dentro de su mundo sociocultural; sin embargo, apenas se ha mencionado alguna palabra acerca de su situación presente y de su historia. Los etnógrafos en la Amazonía se han embarcado recientemente en algunos significativos trabajos de historia indígena (Chaumeil 1981; Hill 1988; y Whitehead 1988 y 1993).Sin em-

bargo, además de estos ejemplos, la historia de la Amazonía tiene pocas referencias sobre las visiones de los pueblos indígenas acerca de su historia, y estas pocas son frecuentemente superficiales, ya que consisten principalmente en listas de contactos y de movimientos poblacionales teóricos.

La corta memoria genealógica de muchos pueblos amazónicos, como los Arakmbut, es otro factor que hace difícil el trabajo histórico. La introducción esquematizó algunos de los eventos que han tenido lugar en Madre de Dios desde el tiempo de los Incas, pero, a menos que ellos sean yuxtapuestos con la historia oral de los Arakmbut, no son más que nombres y datos. Los Arakmbut, sobre la base de esta información externa, aparecen como un "pueblo sin historia". Sin embargo, el hecho de que un pueblo no pueda recordar a sus parientes genealógicos más allá de tres o cuatro niveles, no significa que esté "sin sociedad"; de la misma manera, porque su perspectiva de la historia no sea la misma que la de los foráneos, no debería ser visto como un pueblo sin historia.

Carr (1973: 30) ve la historia como un diálogo con el pasado. Esto incluye la actividad humana que tiene lugar en un contexto social y su interpretación, que es hecha dentro de un contexto cultural. La combinación de estos aspectos de la historia constituye su creatividad, y para los Arakmbut las descripciones socioculturales de las dos partes previas de este volumen incluyen los contextos dentro de los cuales se hace e interpreta la historia. Estos contextos son suficientemente abiertos para abarcar un amplio rango de actividades, pero hay límites sobre lo que es aceptable tanto en términos de conducta como de interpretación. Como hemos visto con los Arakmbut, esas fronteras están vigiladas por el mundo del espíritu.

Para los Arakmbut, la historia se mueve en diferentes direcciones; por un lado, las actividades son interpretadas a través de relatos y mitos, mientras que las representaciones orales de las interpretaciones son en sí mismas acciones históricas. Esta yuxtaposición de evento e interpretación es parte del proceso creativo donde el significado de los eventos históricos se convierte en rasgos mitológicos eternos; mientras tanto, los acontecimientos mitológicos eternos son reintegrados en la historia a través de la representación.

Sin embargo, la historia no es sólo un fenómeno producido internamente por los Arakmbut. Separar su propia visión de la historia de su

posición en los eventos regionales es dividirlos del mundo de afuera y de todas las consecuencias de los eventos que tengan lugar fuera de sus vidas. Los Arakmbut, como los pueblos de toda la región amazónica, han estado en constante contacto con sus vecinos y han desarrollado ricos relatos de sus relaciones con foráneos, particularmente con los colonos no indígenas. A veces, éstos toman la forma de mitos y a veces de relatos o cuentos derivados de la experiencia personal. Con frecuencia son paralelos, aunque completamente distintos de la historia de los foráneos que omite enteramente a los pueblos indígenas o los coloca en una posición insignificante. De este modo, aquí no sólo hay una distinción entre acción e interpretación dentro de la historia sino entre la medida en la que pueblos diferentes controlan su historia.

Esta sección del libro se ocupa sobre la vida arakmbut dentro de un esquema temporal y trata de combinar la creación de historia a través de la acción con la creación de historia a través de la interpretación mitológica. Sin embargo, este trabajo encuentra dos problemas significativos. Al ver a los Arakmbut a través de secuencias de tiempo históricas que necesariamente tienen que incluir el contexto colonial de Madre de Dios, fácilmente pueden ser explicados y disueltos dentro de una estructura desarrollista de progreso que cubra los periodos del precontacto, contacto y postcontacto. Esta visión foránea de la historia "coloniza" las perspectivas indígenas y las reduce a efectos de causas históricas. Por otro lado, otra tendencia es concentrarse sobre la historia oral arakmbut como mito, alejándola de este modo por completo de la historia. Ambos enfoques asocian la historia con la perspectiva colonial y la mitología con la perspectiva arakmbut, por tanto, tratan de reducir una a la otra.

Los Arakmbut no trazan una línea firme entre historia y mito; ambos son llamados "*embachapak*": contar relatos. Historia y mito coexisten y engranan la una con el otro mientras los Arakmbut actúan e interpretan su posición en el mundo. Este engranaje es importante porque combina la creación de continuidad mítica con la discontinuidad de la acción histórica. Las contingencias de la historia son discontinuas sin un marco eterno dentro del cual los eventos puedan ser reproducidos. Los mitos aportan la imaginería más potente y poderosa para hacer esto.

Eliade (1974: 34) arguye que "un objeto o un acto se vuelve real sólo en tanto que imite o repita un arquetipo", y explica que estos

modelos han surgido en el pasado por la mitologización de la historia. Contrasta al "hombre histórico" (hombre moderno), que consciente y voluntariamente crea historia, con el hombre de las civilizaciones tradicionales, que "tenía una actitud negativa hacia la historia" (ibid.: 141). Aun cuando el libro de Eliade trata sobre los procesos mediante los cuales la historia puede volverse mito (algo que hemos ilustrado en esta sección del libro), él ve este proceso como una negación de la historia, antes que, como yo lo hago, como una parte del fenómeno histórico mismo.

El mito (*wambachapak*) es un relato ubicado en un periodo eterno (*in illo tempore*), aunque comparte rasgos con la historia. Ambos consisten en un diálogo con otro mundo (respectivamente, el mundo del espíritu y el pasado), reflejando la experiencia contemporánea a la luz de actividades. La acción opera en dos direcciones. Cuando se representa un mito, un acto histórico pone en relieve contemporáneo el pasado eterno. Mientras tanto, las actividades cotidianas no sólo crean una historia que tendrá efectos en el futuro sino que están penetradas de connotaciones mitológicas. Por ejemplo, los tratos con gente blanca son temperados mediante las advertencias contenidas en el mito de Aiwe y los Papa, como veremos más adelante.

El mito le da a la historia una posición plena de poder en la memoria colectiva proporcionándole un armazón eterno de significado que es constantemente cambiado mediante la reinterpretación de acuerdo con las circunstancias históricas. En este sentido, historia y mito son parte de procesos creativos que vinculan los mundos visible e invisible que actúan sobre la vida y le dan significado. De este modo, la cultura es una dinámica creativa que está constantemente cambiando (Wagner 1981). Borofsky (1987: 145) considera esto como una manera práctica de hacer la vida significativa:

"El conocimiento tradicional debe ajustarse continuamente a circunstancias cambiantes, debe adaptarse continuamente para no desaparecer (o ser sepultado en algún archivo). Lo que está en juego es un sentido pragmático de la verdad, antes que uno que corresponda a ésta: dotar de sentido a los vivos antes que darle exactitud precisa al pasado".

De esta manera, el mito se vuelve historia a través de la representación, mientras que la historia se vuelve mito mediante la interpretación. Sin embargo, el debate hasta ahora da la impresión de que historia y mito son entidades distintas. La experiencia arakmbut muestra que mito e historia se deslizan con frecuencia

una dentro de la otra de acuerdo al contexto. Por ejemplo, las historias acerca de indígenas no-arakmbuts llamados takas tienen un rango que va desde relaciones históricas que hablan de personas vivas y muertas en tiempos y lugares identificables hasta relatos mitológicos eternos que se vinculan con otros mitos y resuenan con declaraciones fundamentales acerca de la identidad arakmbut. La relación entre mito e historia no es "esto o lo otro" sino "ambos/y". Cuanto más mitológico se vuelve un relato, más pesada es la carga de significado para los Arakmbut.

Para los Arakmbut, un mito proporciona un marco de interpretación que ofrece una alternativa para las nociones desarrollistas de la historia no-indígena. En ciertas circunstancias, los mitos pueden resonar tan fuertemente que son capaces de capturar el dinamismo de momentos críticos en la historia y ayudan a los Arakmbut a explicar eventos traumáticos. En esta sección veremos cómo el mito de Wanamey contiene momentos de gran significado en la historia arakmbut. Esto no es reducir la historia al mito, sino utilizar el mito positivamente para comprender la historia.

Una de las dificultades que encuentra un escritor sobre cuestiones indígenas es cómo volverse coetáneo con la historia, lo que significa tratar sobre las cuestiones actuales que enfrentan los Arakmbut. Las etnografías amazónicas tienen una tendencia a presentar a los pueblos indígenas de diferentes maneras, igualmente benévolas, pero que los tratan desde perspectivas distintas. Algunos, como Crocker (1985) y Campbell (1989), describen clara y conmovedoramente los peligros que amenazan a la gente con la cual vivieron. Muestran que con el movimiento de la historia ellos nunca serán los mismos nuevamente y bien podrían ser destruidos. Campbell describe el diezmado de un grupo (ibid.: 26) y Crocker la autodestrucción que impele a otro (op. cit.: 359). En contraste, autores como Seymour-Smith (1988), Gow (1988) y McCallum (1990) declaran claramente que la gente con la cual han vivido es parte de un proceso histórico que implica cambios irreversibles. Los Shiwar, Piro o Cashinawa no necesariamente van a ser destruidos para siempre y pueden cambiar sin perder su autenticidad o su identidad, aunque se volverán diferentes después del prolongado contacto con la sociedad nacional. Los pueblos con los cuales estos antropólogos vivieron están luchando por sus derechos a la tierra y a la autodeterminación, y como resultado aún están creando su propia historia.

Esta distinción es una diferencia de énfasis que puede ser vista tanto entre los pueblos indígenas de todo el mundo como en las diferentes posiciones teóricas de los mismos autores. También está reflejada en las organizaciones y personas que apoyan los derechos indígenas. Algunas retratan a los pueblos indígenas como abrumados y sufriendo un largo y lento genocidio, mientras que otros los ven como peleadores que luchan por sus derechos de autodeterminación (Gray 1987a: 24).

Los Arakmbut demuestran ambos aspectos en forma de "resignación" y de "resistencia", a veces simultáneamente (Gray: 1986: 99). A veces la gente está convencida de que sus días están contados. Las mujeres hablan, como lo hicieron los Bororo a Crocker (op. cit.: 329), de no tener más hijos. Están convencidos de que serán borrados por la próxima ola de colonización y que no hay nada que puedan hacer para asegurar su supervivencia. Casi en el mismo momento los Arakmbut desean, frente a una invasión directa de sus tierras o una matanza, pintarse a sí mismos, ponerse sus plumas y atacar a los invasores. No usan los métodos de sus ancestros pero también viajan a los pueblos más cercanos y presentan quejas formales ante las autoridades y exponen en radio y televisión con considerable sofisticación política.

No podemos establecer una única categoría de actitud de los Arakmbut hacia la colonización. Ellos expresan, al mismo tiempo, diferentes sentimientos y emociones. Sin embargo, es importante el contraste entre resignación y resistencia por lo que dice acerca de la historia. Para expresar resignación los arakmbuts dicen: "Dejen que la historia de los foráneos Amiko siga su curso. No tenemos poder y debemos dejar que el mundo haga lo que quiera". Sin embargo, en otros momentos los Arakmbut enfrentan las amenazas y se preparan para forjar un nuevo mundo para ellos mismos, tomando la historia arakmbut en sus manos. En el primer caso la historia de los foráneos se vuelve tan poderosa que abruma la legitimación mítica de la historia arakmbut y la reduce a una mitología irreal. Sin embargo, el mito arakmbut no es irreal. Protege la historia arakmbut del pillaje de una ideología colonial proporcionándole inspiración, solidaridad y un sentido de ubicación mediante la continuidad con un periodo eterno que sólo los Arakmbut pueden controlar. Por esta razón, durante periodos de resistencia los Arakmbut regularmente recurren a su mitología para inspirarse.

No es posible reducir la historia al mito o viceversa. Los dos mundos se compenetran y se dan fuerza. El mundo invisible puede aconsejar sobre resistencia e iniciar el cambio histórico. A través de un proceso creativo, el mundo visible puede llevar a cabo estos mensajes que, a su vez, son transferidos a relatos y gradualmente comienzan a tener rasgos mitológicos. Algunos de esos rasgos refuerzan la resignación y otros, la resistencia. Emerge un proceso mediante el cual la historia y el mito se definen uno al otro, articulados a través de la interacción entre los mundos visible e invisible. La complementariedad entre mito e historia arakmbut funciona bien, pero cuando son invadidos por foráneos, la asimetría de la colonización no-indígena se vuelve rápidamente explotación y posiblemente podría conducir hacia la destrucción final de los Arakmbut.

A fin de derrotar esas amenazas colonizadoras, los Arakmbut tienen que afirmar y determinar sus vidas por ellos mismos. Esto significa una afirmación interna de resistencia contra la resignación combinada con una pelea externa contra la colonización, un tópico debatido en el Volumen 3. Mientras que en los momentos en que las amenazas de afuera son pocas, la creatividad dentro de la sociedad arakmbut consiste en modificaciones y cambios dentro del marco existente, cuando ésas se vuelven abrumadoras, los arakmbut tienen que elegir si se "hunden" o si se resuelven y determinan su futuro de su propia manera.

AIWE Y LOS PAPA

Wakuru Wa'a: primera sección

1. Un día varios arakmbuts fueron a recoger nueces de Brasil. Dos arakmbuts subieron al árbol dejando abajo al resto para que recoja los cocos cuando los fueran arrojando. Mientras estaban arrojando las nueces se treparon algunos Papa.

La mitad de los arakmbuts estaba recogiendo las nueces, la otra mitad estaba en el caserío.

Los Papa atacaron a los arakmbuts y mataron a todos los que estaban abajo del árbol. Rebanaron su carne para cocinarla y, moliendo sus huesos, se prepararon para una buena comida. Intercambiaron la carne. Uno dijo que sólo tenía carne de niño y que quería algo más grande. Otros que tenían un humano querían más carne. Tuvieron su festín.

Los Papa se dieron cuenta de que aún había dos personas en lo alto del árbol. Decidieron mandar a alguien arriba. Un papa ató su palo a su espalda y trepó el árbol despacio hacia los dos arakmbuts. Ellos lo podían ver más y más cerca. Al final, cuando estaba casi en la cumbre, uno de los arakmbuts, que era un wayorokeri de los monos *okmbu*, tomó un coco de nuez y se lo arrojó con fuerza al papa, que se soltó del árbol. Cayó al suelo con un grito, muerto. Los otros papa se sumergieron en su cuerpo para banquetearse con su sangre.

El sol se ocultó y los Papa hicieron un campamento con guardias durante la noche para vigilar a los arakmbuts. Sin embargo, para evitar la venganza de otros papa, los dos arakmbuts se convirtieron en monos okmbu y saltaron de árbol en árbol hasta que se alejaron de los Papa y pudieron regresar a su caserío.

2. Los papa subieron nuevamente para comer nueces de Brasil. Eran caníbales que tenían la habilidad del conocimiento del futuro. Treparon el árbol dejando abajo sus flechas y escopetas. Un papa cuidaba las armas y recolectaba las nueces de Brasil cuando las arrojaban hacia abajo. Un arakmbut se cruzó con ellos cuando iban a través del monte. Él recogió la escopeta del papa pero pesaba mucho. Le disparó al papa y lo mató. Los otros papa vieron lo que estaba pasando. Se quedaron quietos en el árbol y lo siguieron a su casa.

3. Entonces los Papa atacaron el asentamiento. Mataron a toda la gente excepto a una madre que escapó dejando a su hijo envuelto en un *kusipe* (cargador de bebé). Los papa tomaron al niño y lo llevaron. Lo llamaron Aiwe, "el que fue llevado", y vivió con ellos. Los Papa llevaron a Aiwe a sus casas. Aiwe se convirtió en un joven. Los Papa dijeron: "Cuando sea mayor nos lo comeremos. Vamos a cuidarlo bien hasta que esté gordo".

Wano wa'a: sección intermedia

4. "Vamos, Aiwe", dijeron los Papa. Fueron por una larga trocha. Desde allí fueron a atacar a los pigmeos (Oromaneya). Eran muy pequeños, como niños, pero eran realmente adultos. Había un hombre y su esposa. Los Papa dijeron: "Debemos matarlos. Dejen pasar a la pareja sin matarla para que puedan alimentarse más, y el próximo año los comeremos".

Los Papa mataron a casi todos los Oromaneya excepto a dos personas. Los Papa encontraron la casa de los pigmeos y los picaron en pedazos con machetes. Eran pequeños. Allí los Papa mataron a los pigmeos. Hicieron brujería sobre los Oromaneya para que crecieran rápidamente y tuvieran hijos.

5. Más tarde, los Papa mandaron a Aiwe a espiar a más pigmeos para enterarse cómo estaban creciendo y cómo los podrían matar. Los Oromaneya construían sus casas de plumas tejidas. "¿Cómo puedo matar a mis paisanos?", pensó Aiwe. Y fue a espiar y conoció a una mujer.

Ella era una mujer pigmea y aconsejó a Aiwe. Ella pensó que Aiwe quería matarla. La mujer gritó: "No me mates, Aiwe, soy de tu gente". Así que él no la mató. La mujer le advirtió: "Ellos también

quieren comerte cuando seas mayor y más gordo". Ella lo aconsejó mucho.

La mujer dijo: "Lleva también estos camotes". Él le dijo todo y se sentó por un momento. La mujer lo aconsejó mucho. Aiwe dijo adiós a la mujer y ella huyó, nadie sabe adonde. Aiwe regresó a su casa con los camotes.

El papa le dijo: "¿Eres tu, Aiwe? ¿La viste?"

"No, no, papa, sólo he traído algunos camotes, nada más".

Luego el papa se dio cuenta y dijo: "La mujer te ha dado camotes. Te ha advertido, creo", le dijo a Aiwe utilizando sus especiales poderes ocultos de observación.

"No, papa, sí, la encontré y la acabo de matar".

"Sé que no la mataste. ¿Por qué trajiste camotes?"

Así que Aiwe le respondió: "Realmente, papa, no había nada. La mujer se fue al monte. Se escapó". Aiwe admitió todo. El papa perdonó a Aiwe y lo mandó a matar loros para comer. "Abajo en la playa de guijarros hay papagayos escarlatas que están vagando como pollos", dijó el papa. Aiwe mató los papagayos pero se los guardó para sí. Al día siguiente siguió camino con los Papa, que estaban hambrientos y buscando comida.

6. Llegaron y encontraron una tribu llamada Soweri - monos. Los Soweri eran tiradores. Los Papa no atacaron a los Soweri porque eran pocos y los Soweri tenían una gran compañía. "No podemos derrotarlos", dijo el *wairi* (jefe) de los Papa. "Ellos usan sus arcos en el costado como catapultas y nunca yerran su puntería".

7. Un soweri había ido a cazar. Mientras tanto los Papa decidieron atacar y mataron a todos los soweris en la casa. Ellos comieron los alimentos y dividieron las piernas y ahumaron la carne de los soweris. Los Papa comenzaron a darse cuenta de cuántos soweris había habido y de cuánta gente habían vencido en la casa.

Contaron los muertos y el número de camas. Pero había un espacio más en la casa, lo que significaba que una persona estaba ausente. El soweri que había ido a cazar no estaba allí.

Luego los Papa se dieron cuenta de que se había perdido un cuerpo. Luego el wairi (líder) papa le dijo a Aiwe: "Lávame los despojos de ese soweri".

"No", le dijo Aiwe. "No, papa, hazlo tú mismo, yo no quiero". El papa fue a la quebrada a lavar las entrañas e intestinos. Estaba sentado.

Luego el soweri regresó de la caza y espió al papa wairi limpiando los despojos. Él trepó lentamente y lo vio y dio un fuerte silbido en una hoja doblada. El papa miró al soweri con miedo. El soweri disparó una flecha en su ojo. "¡Oooooo!" gritó el papa. Los otros papa escucharon su voz. "¿Qué pasó?", preguntó la familia. "¿Qué le ha pasado al papa?"

Llegaron todos. El papa tenía una flecha clavada en su ojo. "Mira la flecha en su ojo", dijeron. El soweri escapó cuando los papa estaban en círculo alrededor del jefe herido. Entonces los papa siguieron al soweri, que saltó hacia abajo de una ladera. Viéndolo saltar de la ladera, los papa hicieron lo mismo y lo tomaron prisionero. "¿Por qué has matado al papa?", le preguntaron al soweri.

En sus casas pintaron un blanco con achiote sobre una caja. Un papa le dijo al soweri: "Déjanos ver tu disparo. Dispárale al blanco pintado. Muéstranos cuán gran tirador eres". El soweri disparó una flecha en el blanco que ellos habían pintado. Antes de su primer disparo ellos le ordenaron disparar su flecha hacia arriba. Luego le ordenaron al prisionero disparar al blanco, y él disparó al blanco pintado. Dos veces le disparó al blanco.

Luego amarraron con bejuco al soweri en un cajón. El jefe de los Papa hizo que una mujer papa hirviera agua. Cuando el soweri estaba atado a una estaca, hicieron lonjas de carne de su cuerpo con machetes muy afilados mientras él aún estaba vivo. Cortaron sus brazos y piernas y los pusieron dentro de su olla. Pusieron su cabeza y todo su cuerpo dentro de la olla y en un momento comieron su cuerpo a medio cocer. Los papa eructaron cuando habían tomado la carne humana. Quedaron los huesos. Rompieron los huesos en pedazos, los pusieron dentro de la olla y se los comieron.

8. Entonces los Papa continuaron su viaje y el papa ciego fue con ellos. El nuevo jefe de los Papa dijo: "Continuemos nuestra travesía".

Y ellos continuaron. En el camino encontraron a Aimere, el gran murciélago. "¿Qué haremos con esta criatura?", dijeron, "porque no quiere dejar pasar a la gente". Aimere iba a comer a los Papa. Los Papa entonces lo evitaron porque no podían pasar.

9. Continuaron y encontraron otro monstruo parado en el camino. Era el único camino. No pudieron evitar cruzarse con la criatura. El monstruo vivía de cortar cabezas. "¿Cómo pasaremos?", dijeron los Papa.

"Vamos a hacer tocados (*tangka*) de madera pona", sugirió uno. Hicieron un inmenso tocado y el monstruo, cuando pasaron, cortó el tocado pero dejó las cabezas. De esta manera llegaron a su campamento durante la noche.

Aiya Wa'a - Tercera sección

10. Entonces el papa al que le habían atravesado el ojo le dijo a Aiwe: "Voy a morir. Cuando vengan por mi cuerpo, escóndete sobre el fogón. Yo te haré cosquillas unos momentos antes de morir para advertirte. Cuando estés a salvo encima del fogón debes dispararle a los Papa. Voy a hacer una caja para que puedas guardar mis huesos cuando muera. Cuando muera pide mis huesos de los dedos de la mano para que puedas hacer chicha (wawing) mezclando los huesos. Mantenla en un hoyo y luego estará dulce. Pero no bebas demasiado o morirás".

Así aconsejó el papa ciego a Aiwe: "Debes partir cuando esté muerto, porque si te quedas aquí te comerán. Quisieras ir. Debes ir con esta caja y dos hachas", dijo. "Debes ir rápidamente para que nadie te vea porque yo voy a morir". Al día siguiente el papa murió.

Cuando les avisaron a sus compañeros que había muerto salieron rápidamente de sus casas gritando: "Papa ha muerto". Comieron su sangre cocinada. Aiwe mencionó sus huesos (dos huesos de dos dedos), que ellos le entregaron a Aiwe para que los pudiera guardar en su caja. Iba a escapar con esos huesos y dos hachas.

11. Todos los papa fueron a un caserío. Así Aiwe cayó enfermo en el camino. Aiwe no podía caminar porque tenía fiebre. Los papa quisieron cargar a Aiwe pero Aiwe dijo: "Iré mañana". Así Aiwe cayó enfermo en el camino. Ellos le dijeron de quedarse con una mujer de los papa. Ellos pasaron la noche juntos. El viejo jefe papa advirtió previamente a Aiwe que debía evitar contacto sexual con la mujer o los papa lo matarían y se lo comerían. Ella quería que Aiwe le diera sus favores sexuales para que ellos se lo pudieran comer al día siguiente. Pero ella tenía un cinturón de castidad por lo que si Aiwe tenía relaciones sexuales los papa se darían cuenta.

Los papa regresaron al día siguiente. Le preguntaron a la mujer si había tenido relaciones sexuales. "No", dijo la mujer. Ellos miraron el cinturón de castidad. Así, Aiwe estuvo bien en la mañana y siguió hacia el caserío donde vivían él y los Papa.

12. Los papa llevaron a Aiwe al río para nadar. Los papa le preguntaron a Aiwe si sabía nadar. Aiwe dijo: "No, no sé". Ellos trataron que él nadara y Aiwe mintió y dijo que no sabía nadar. "Trataré por diversión", dijo Aiwe. "Aiwe se está ahogando, ¡agárrenlo!", dijeron los papa. Cada vez que lo llevaban al río él aparentaba que no sabía nadar. Pero era una mentira.

13. Entonces Aiwe trató de salir una noche pero la puerta hizo bulla cuando se abría. Los papa dijeron: "Cuídate de escapar".

"No papa, soy olvidadizo. ¿Adónde voy a ir? Yo vivo aquí. Así es verdaderamente".

"¿Por qué estás mojado? ¡Tú quieres escapar!", dijo el papa.

Aiwe dijo: "No papa, salí a orinar". Aiwe trató de ir pero los huesos del papa que había muerto y las hachas también hicieron fuerte bulla en la caja. Hicieron bulla para advertir a Aiwe que uno de los papa estaba despierto. Entonces Aiwe pensó que no debería llevar las hachas y los huesos del papa al caserío. Los papa dormían en fila y oían los matraqueos cuando él tenía tanto los huesos como las hachas.

Dos días más tarde Aiwe también quiso salir, y una noche trató de escapar y no pudo porque los huesos cascabelearon. Entonces Aiwe pensó: "Esta noche me voy". Tomó la caja en medio de la noche y se deslizó a través de algunos de los papa. Un papa estaba comiendo ají temprano en la mañana, a las cuatro. Aiwe brincó al otro lado del risco, brincó cuatro metros de alto.

Entonces al fin nadó hacia una isla y escondió su rostro. Luego escuchó: "Aiwe ha escapado, ¿adónde, adónde?" Con una luz miraron adónde se había ido: "Quizás nadó... Pero no puede nadar". Pero Aiwe estaba en la isla. Aiwe escuchó a los papa gritando en la orilla del río: "Aiwe ha escapado". Un joven papa dijo: "Voy a nadar para ver si está allá". Llegó a la isla. Vio a Aiwe. "Aiwe, Aiwe", dijo. "Has escapado. No te mataré. Toma esta hacha para que te ayude".

14. Aiwe pasó la noche en la isla. Justo antes de amanecer continuó con los huesos y las hachas. Nadó el río a través de anacondas y sikidnmbi, peligrosas criaturas del río. Continuó su viaje a lo largo del sendero que el viejo jefe papa le había indicado. Llegó a una arboleda de shapaja (yaro). Durmió allí, y un jaguar pasó por el mismo camino.

Aiwe pasó allí toda la noche hasta el día siguiente. Al siguiente día recogió dos hachas que encontró en el camino. Pero el papa le

había aconsejado que no debería regresar a casa con tres hachas y le dijo de llevar dos hachas y la caja que había hecho antes de morir. Entonces Aiwe, que tenía tres hachas, arrojó una y sólo llevó dos hachas, y continuó a lo largo del sendero, el largo sendero.

15. Al anochecer encontró a una vieja llorando por lo que le había pasado algunos años atrás. Antes que Aiwe llegara, la gente había soñado que los Papa iban a llegar y se la iban a comer; pero no eran los Papa, sólo Aiwe. Pero la gente había huido y su madre había aparecido sola. Tan pronto como vio llegar a su hijo ella murió inmediatamente. Aiwe tenía pelo blanco sobre sus hombros.

Los Arakmbut llegaron más tarde y estuvieron muy felices de verlo con la caja del papa. Celebraron con una gran fiesta por la llegada de Aiwe. Mezclaron la chicha (wawing) con los huesos de los dedos molidos del papa para endulzarla. El papa le había dicho que no debería hacer wawing en los días sucesivos ni beberla en demasía. Si lo hiciera, moriría.

Pero Aiwe olvidó y la hizo cada día. Él olvidó y murió porque no tuvo cuidado de las palabras del papa. Murió porque olvidó. Así es como celebran la fiesta.

Ireyo, San José, 1980

Cuando hablan del mito de Aiwe y Papa, los Arakmbut señalan que el relato es muy largo y es imposible contarlo en una sesión. La versión anterior fue dada en varias sesiones y sigue ampliamente aquélla más detallada dada por el narrador de San José, Ireyo. En discusiones acerca del mito surgen algunos detalles adicionales, incluyendo algunos relatos descriptivos y explicatorios, y éstos han sido incluidos.

El mito revela la misma estructura de tres partes señalada en Wanamey y Marinke. La primera parte habla del ataque a los Arakmbut y de la captura a Aiwe. A esto le sigue cuando Aiwe se da cada vez más cuenta del peligro de permanecer con los Papa que lo retienen. La parte final describe el escape de Aiwe, el regreso a su madre y la muerte de ambos.[1]

El relato de Aiwe y los Papa contiene tres conjuntos de caracteres: los Papa, los pueblos del monte y Aiwe, el arakmbut.

1) Los Papa

Gran parte de la discusión que tuve con los arakmbuts se centró sobre la identidad de los Papa. Hubo dos enfoques para la descripción. Uno fue mitológico y extrajo interpretaciones de relatos similares acerca de los Papa o información suplementaria sobre sus ropas y apariencia. El otro relacionó la descripción de los Papa con sucesos históricos de foráneos en Madre de Dios.

Un mito suplementario de los Papa los describe de la siguiente manera:

Un día tres arakmbuts (padre, hijo y otro) fueron a la casa de un papa. Estaban espiando y a través de la choza vieron el lugar lleno de armas: montones de machetes, escopetas, rifles y pistolas por todas partes de la casa. Después de un momento salió el papa y fue a limpiar el patio. Se colgó machetes por todo el cuerpo desde el cuello, brazos y piernas, y cargó un rifle y una pistola. Para limpiar el patio tuvo que dejar sus armas, y cuando se había alejado un poco de ellas el padre arakmbut disparó su flecha, que hirió al papa. Antes que él reaccionara, los arakmbuts tomaron todos sus machetes y escopetas y corrieron a casa.

Después de un momento hicieron esto nuevamente con los mismos resultados: espiar al papa, esperar hasta que saliera al patio, dispararle y robarle los machetes. Finalmente, regresaron una tercera vez para espiar y esperar afuera por el patio. Le dispararon al papa y quisieron un machete más. Cuando el muchacho le arrebató uno que colgaba de su cuello, el papa sacó una pistola, le disparó y lo mató.

En las conversaciones generales, los Papa son descritos por los Arakmbut como vestidos de blanco, con sombreros de alas anchas, chaquetas blancas, pantalones y botas. Sus armas pesan mucho, pero ellos confían principalmente en sus escopetas para defenderse. Son caníbales peligrosos.

En noviembre de 1985, un grupo de arakmbuts, sapiteris y un sowereri (un pueblo Harakmbut que ha sido casi totalmente borrado, salvo un hombre) se sentaron conmigo y discutimos sobre el mito Papa. Varios arakmbuts comentaron que los Papa no son semejantes a otros pueblos indígenas de la selva. Señalé que ellos parecen estar vestidos al estilo de los caucheros del siglo XIX. El grupo se interesó inmediatamente. Un sapiteri argumentó que su padre había visto caucheros que estaban vestidos como los Papa. Otros describieron correrías de esclavos de los caucheros durante

la niñez de sus padres y dijeron que los Papa definitivamente fueron esa gente.

En otra ocasión un arakmbut mencionó un mito similar al de Papa y Aiwe, pero con diferentes protagonistas. Según Robert Tripp (comunicación personal), la gente de Puerto Luz cuenta el relato de un rey inca a quien la gente de San José llama "Papa". Un muchacho y una muchacha fueron raptados por el inca, y los relatos hablan de sus escapes a su poder. Al final, ellos disparan una flecha a su cabeza y él les dice que se vayan, que regresen y que lo coman. Después de esto, escapan. Una mujer mencionó en San José que Aiwe fue un muchacho arakmbut que fue capturado por los incas. Esos incas toman niños para comérselos y tienen muchos machetes y hachas.

En Boca Inambari recogí el tema de los Papa y me contaron de un grupo de personas con sombreros de metal que cabalgaban sobre tapires. Ellas bajaban desde las cabeceras del alto Madre de Dios. Esta descripción encaja bien con relatos de los españoles en el tiempo de la conquista, que ocasionalmente penetraron en el Madre de Dios en búsqueda de oro, coca y otras riquezas.

En el mito antes transcrito, los Papa toman la forma de caucheros del siglo XIX, pero también han sido descritos como españoles y como incas. Aiwe y Papa es un mito que habla de la relación entre los Arakmbut y los colonizadores foráneos. En cada caso los foráneos son más poderosos a causa de sus armas, son caníbales y atacan a los pueblos de la selva.

2) Los pigmeos Oromaneya y los Soweri

Los Soweri son gente descrita como "monos". Hemos visto en otros mitos arakmbuts que humanos y animales se convierten fácilmente uno en otro. Ellos son "buenos tiradores", y uno logra herir a un papa con su flecha. También sabemos que los Papa les temen a las grandes multitudes de soweris. Los pigmeos son descritos como "pequeños". Son gente de la selva como los Soweri y los Arakmbut. En una versión del mito, pigmeos y soweris se casan entre sí. Los pigmeos no son reconocidos como cazadores, pero en el relato toman una posición "femenina" como consejeros de Aiwe.

Los Soweri y los Oromaneya cumplen funciones similares en el relato. Ellos le proporcionan a Aiwe los medios (un papa herido) y el conocimiento (que Aiwe será comido) para hacer posible su escape. Sin embargo, sólo el papa herido le permite escapar a Aiwe.

Los Arakmbut aparecen poco en el relato. Sin embargo, encontramos que ellos son gente relacionada tanto con los Soweri como con los Oromaneya. Durante el primer episodio se nos presenta a los Papa y a los Arakmbut. Cuando son atacados, los Arakmbut se transforman en monos para escapar. Los Soweri también son monos, pero de una especie diferente. Más adelante en el mito, Aiwe rechaza lavar los intestinos de los Soweri y no mata a la mujer Oromaneya porque ella es de su gente. (Sabemos que ella no es arakmbut, lo que presumiblemente significa que es considerada como gente del monte).

La relación entre los Arakmbut, Soweri y Oromaneya parece ser entre diferentes pueblos indígenas de la selva oprimidos por el poder de la fuerza externa de los Papa. Su cooperación permite escapar a Aiwe y regresar a su caserío. Los Papa tratan a los tres grupos de manera similar, por cuanto todos son presas deseables para comer. Los términos "mono" y "pigmeo" también podrían referirse a la clasificación racista de los pueblos indígenas del monte que los foráneos han hecho frecuentemente a lo largo de los años y que se puede ver en muchos acontecimientos históricos. Sin embargo, los Arakmbut no declararon esto.

3) Aiwe y los Arakmbut

Aiwe es un arakmbut "huérfano", abandonado por su madre que huyó y capturado por los Papa. Él los ayuda espiando a otros pueblos del bosque (como los pigmeos) y haciendo tareas domésticas en su campamento. A lo largo del relato, Aiwe nunca pierde totalmente su identidad como arakmbut. Aunque dejó su pueblo siendo bebé, se reconoce a sí mismo como unido a los Soweri y pigmeos en oposición a los Papa. El relato de Aiwe es así un pasaje de la vida como arakmbut hacia el caserío de los Papa. Su escape sólo es posible por la mediación de los Soweri y los Pigmeos. Los Soweri enceguecen al papa, mientras que la mujer pigmea advierte a Aiwe de su destino.

De regreso a su comunidad, Aiwe lleva los huesos del papa muerto, que los arakmbuts beben como chicha. Esto les da ciertos poderes. Se le advierte a Aiwe de no tomar mucho, pero, incapaz de controlar su deseo por más bebida, él muere.

A diferencia de los otros mitos que hemos tratado, el relato de Aiwe no trata mucho sobre especies animales. Los únicos animales

no carnívoros del monte mencionados en el relato son los monos, que son considerados como transmutables hacia y desde humanos.

De acuerdo con los otros mitos que hemos analizado se puede esperar que los Papa se relacionen con algunas especies carnívoras de animales, tales como el jaguar o la anaconda. Sin embargo, vemos que los mismos Papa tienen miedo del murciélago gigante y del monstruo que corta cabezas que rondan por el camino. Se presentan jaguares y anacondas para hacer más emocionante la huida de Aiwe, pero, de hecho, ellos son menos amenaza que los Papa; de otro modo, Aiwe habría regresado a los Papa antes que enfrentar los peligros del monte y el río.

La estructura de tres partes de Aiwe y los Papa cubre tres tópicos relacionados en dos dimensiones. En un nivel tenemos el relato de Aiwe, que es llevado por los Papa en su cargador de bebé (kusipe), su crecimiento con los Papa, el aprendizaje de sus intenciones y su escape final de su propia muerte en su caserío. Al mismo tiempo hay un movimiento temático dentro del mito. La primera parte trata sobre la pelea de los Papa y de los Arakmbut por las nueces de Brasil, mientras que en la segunda hay una descripción detallada del canibalismo de los Papa. En la parte final, Aiwe regresa a los Arakmbut con algo del poder de los Papa, que él utiliza mal.

La narrativa del mito - El relato de Aiwe

El relato de Aiwe es típico de muchos niños arakmbuts durante el auge del caucho. Su caserío fue atacado por los secuaces de los barones del caucho, que mataron a todos los hombres, mujeres y niños que no querían y capturaron mujeres y niños que podían usar. Aiwe es llevado como un bebé en un kusipe, que es un tablero de madera balsa en el cual se lo acuesta atado con hojas de plátano y con su cabeza cubierta por una visera tejida de caña.

Un rasgo interesante del crecimiento de Aiwe es que el mito asume que su identidad arakmbut permanece constante aun cuando fue llevado por los Papa siendo niño. Al mismo tiempo, Aiwe tiene una identidad aceptable para los Papa. Trabaja con ellos y los ayuda en algunas de sus correrías. Él cumple el rol de los "muchachos", que fueron huérfanos preparados para hacer el trabajo sucio de los amos caucheros, como guardianes de prisioneros o encargados de correrías para conseguir mano de obra (Taussig 1986). Sin embargo, Aiwe no

sigue las órdenes de los Papa. En dos ocasiones las rechaza: cuando se le pide preparar carne humana para cocinarla y cuando se espera que mate a sus paisanos.

Estos dos rechazos están unidos con la comprensión de su destino en caso de quedarse con los Papa. El primer caso es directo. Aiwe rechaza matar a la mujer Oromaneya, lo cual la lleva a advertirle de las intenciones de los Papa de comérselo. El segundo rechazo es posterior, cuando Aiwe no lava carne humana. Por esta razón, el papa va a la quebrada y los Soweri le disparan en el ojo. Este papa es el que ayuda a Aiwe a escapar.

La relación puede verse de la siguiente manera:

Cuadro 9.1. Rechazos en el mito de Aiwe

Primer rechazo	Segundo rechazo
Aiwe no mata humanos	Aiwe no prepara carne humana
Oromaneya es salvada de los Papa	Soweris hieren a Papa
Mujer oromaneya cazada	Hombre soweri cazador
Consejos a Aiwe para escapar	Proporcionan medios de escape

Estos dos episodios de rechazos consisten en conjuntos paralelos de características y consecuencias. Ellos trazan contrastes entre aspectos diferentes de la narrativa. La preparación de carne es diferenciada de la muerte de la víctima; el cazador soweri exitoso es contrastado con la mujer oromaneya cazada. El crecimiento de la conciencia de Aiwe le viene del entendimiento de los medios para lograr su escape (alianza con el papa herido) y del conocimiento de su probable destino (alianza con su "socia paisana").

La parte final del mito muestra a Aiwe usando su conocimiento. En los dos primeros episodios las circunstancias alrededor de los dos rechazos dan frutos. El papa moribundo le ofrece ayuda a Aiwe para escapar y le advierte sobre su destino. Al mismo tiempo, el papa trata de comprometer a Aiwe con una mujer para que ellos puedan matarlo y comérselo. Aiwe prepara su escape aparentando que no puede nadar. Los huesos del papa muerto no cascabelean cuando llega el momento y Aiwe escapa cruzando el río a nado, evitando sus peligros y las criaturas del monte.

El episodio final de Aiwe se refiere a la muerte de su madre y eventualmente a la suya misma. Ella muere de la impresión de verlo, pero él muere porque no cumple el mandato del papa de no beber demasiada chicha de huesos molidos. El mito termina haciendo notar que Aiwe aprende cómo escapar de Papa pero falla en controlar el poder que tiene.

Temas dentro del mito

Hay varios temas que tratan sobre la relación entre los pueblos del monte, particularmente los Arakmbut y los Papa (gente blanca). Cada parte del mito toma un aspecto diferente y lo analiza.

Un tema importante es la competencia por recursos del monte. La primera parte del mito consiste en dos relatos, cada uno de las cuales trata sobre el mismo conjunto de relaciones desde ángulos opuestos. En ocasiones separadas, ambos fueron presentados como el inicio del mito, por lo que ninguno tiene precedencia sobre el otro. Los elementos son los siguientes:

Cuadro 9.2. Comparación de los dos primeros episodios en el mito de Aiwe

Episodio uno	Episodio dos
Arakmbuts recogen nueces de Brasil	Papas recogen nueces de Brasil
Dos arakmbuts trepan al árbol	Papa trepa al árbol
El resto de los arakmbuts queda abajo	Un papa queda abajo
Papas atacan y matan arakmbuts	Arakmbuts matan papas
Papas tratan de capturar a dos arakmbuts	Papas siguen a los arakmbuts a casa
Los arakmbuts matan a los papas	Los papas matan a los arakmbuts
Los arakmbuts huyen convirtiéndose en monos	La madre huye y Aiwees capturado

Estos dos episodios contrastan tan fuertemente que son casi imágenes de espejo uno de otro, excepto en que los Papa vencen a los Arakmbut en ambos casos. Es claro el atributo canibalístico de los Papa en ambos episodios, pero la pelea se centra en torno a las nueces de Brasil.

Las nueces de Brasil ocupan una posición interesante en el contexto de la relación arakmbut/externa. Aun cuando los Arakmbut han utilizado el caucho y lavan oro, estos productos nunca han sido parte de su

economía de subsistencia. Sin embargo, las nueces de Brasil son una parte importante de los recursos naturales de los Arakmbut. También son la principal cosecha comercial en Madre de Dios. El mito analiza la pelea en el árbol de la nuez de Brasil y alrededor de él, que es cosechado tanto por los Arakmbut como por los Papa. La relación entre los dos relatos es la competencia entre la gente por los recursos del monte.

Los conflictos entre Arakmbut y foráneos en el pasado han tenido lugar en torno a los recursos del monte y a las relaciones de trabajo. Durante el auge del caucho, las tierras indígenas fueron despojadas de sus cultivos mientras que la gente era llevada como esclava o asesinada. Durante el auge del caucho, los Arakmbut fueron el único pueblo Harakmbut que no tuvo contacto directo con foráneos. Más bien, ellos entraron en conflicto con pueblos del bosque dislocados del río principal Madre de Dios (Eori), que fueron empujados hacia las cabeceras cuando huían de la esclavitud o de la muerte. Trataremos sobre las guerras resultantes en el siguiente capítulo.

Sin embargo, este mito trata sobre eventos típicos en el cambio de siglo. Las descripciones son una mezcla de un mito que ha estado ligado a los Incas y a los españoles con descripciones de segunda mano de colonos blancos trasladados al Madre de Dios y que causan destrucción. Mientras que la primera parte del mito trata sobre el conflicto de recursos, la segunda lo hace sobre la explotación de gente. Como hemos señalado en el capítulo anterior sobre el mundo del espíritu, los aspectos éticos del derecho de los Papa a tomar recursos de los Arakmbut o trabajo por la fuerza no es un asunto discutido en el mito. El problema es el poder de los Papa.

A lo largo de la segunda parte del mito, Aiwe es protegido y engordado a fin de que pueda ser comido. Es una especie de animal domesticado de los Papa. Esto encajaría con la capacidad de transformación de su gente en monos. La lógica podría interrogarse por qué los Papa quisieran engordar a Aiwe cuando parece haber mucha otra gente alrededor para comer. La respuesta reposa en la domesticación de Aiwe y en el canibalismo de los Papa.

Yo sugeriría que la esclavitud para los Arakmbut sea considerada como una forma de domesticación animal. La gente blanca es conocida por engordar ganado, ovejas y cerdos, cosa que los Arakmbut tradicionalmente no hacen porque "doma" el espíritu del animal y hace que el consumo de la carne sea menos efectivo para el crecimiento.

El trabajo que hace Aiwe para los Papa es, en realidad, menos importante que el hecho de que él los proveerá de alimento. En verdad, él se niega las dos veces que se le pide realizar alguna ta-

rea en el mito. La razón de esto les da a los Arakmbut la visión de los métodos de explotación de los blancos. Ellos matan y esclavizan para comer gente; cualquier beneficio laboral es incidental. Entonces, tenemos que encontrar el corazón del significado del mito de Papa en el canibalismo.

En capítulos anteriores hemos visto que para un arakmbut el crecimiento surge de incorporar dentro del cuerpo la fuerza de la carne de los animales muertos mediante el comer. Cocinar la carne permite hacer desaparecer los elementos más poderosos y peligrosos en el humo, y el resto se une al nokiren y da fortaleza. Cuando un papa caníbal come carne humana, el efecto es doblemente horripilante:

1. El caníbal come carne de humanos que, a su vez, son carnívoros. Esto hace que la carne sea extremadamente potente, al punto de ser peligrosamente concentrada.

2. Los Papa caníbales que comen carne humana no la cocinan apropiadamente. La carne es descrita en el relato como "a medio cocer". Esto significa que ellos no consumen solamente carne, sino también nokiren, las emociones y el conocimiento. Hemos visto al comienzo que pensamiento y sentimiento son estados diferentes del nokiren. Cuando los Papa comen carne humana están consumiendo conocimiento, comprensión y poder, e incorporando cultura en sus almas.

Los Papa no solamente circulan comiendo cuerpos humanos, ellos ingieren almas, lo que nosotros podemos llamar cultura. El mito contiene varios pasajes bastante terribles de soweris rebanados con afilados machetes hasta morir, pero, lo que es peor, ellos comen su carne medio cruda, lo cual es realmente horrible en un contexto arakmbut. Esta descripción de la matanza tiene lugar después que los Papa han probado cuán experto es el soweri para disparar. El relato ubica contiguamente la demostración de la destreza del soweri con comérselo mientras aún está vivo mínimamente cocido.

Las dos primeras partes del mito demuestran el poder de los Papa en tomar recursos del monte de los Arakmbut y en robar a su gente. Sin embargo, su mayor amenaza es su canibalismo, el cual roba las destrezas y conocimiento de otros pueblos y las incorpora dentro de su propio poder. Esta forma de canibalismo ha tenido lugar a través de toda la historia del bosque tropical, cuando los pueblos indígenas han sido usados por su conocimiento y sus destrezas técnicas. El efecto ha sido incrementar el poder de los Papa blancos a expensas de la gente del bosque.

La tercera parte del mito es una presentación de una manera para escapar del poder de los Papa. Ésta es la parte más didáctica del mito, que advierte a la gente no sólo del peligro sino del poder potencialmente provechoso de los Papa. El principio esencial del relato es que para evitar los peores excesos de la gente blanca es necesario "ingerir" algo de sus maneras con moderación.[2]
Aiwe encuentra que el papa que fue herido por los soweris está preparado para ayudarlo. Este papa, que está herido, es diferente de otro papa porque le proporciona soporte y cuidado a Aiwe. La indicación es que la gente blanca a veces ayuda a arakmbuts, pero esto es fuera de lo común. Destacamos un concepto similar con el término "apoining" en el capítulo sobre el mundo del espíritu.

Aiwe recibe los huesos del papa muerto, quien le habla del momento óptimo para escapar. También le dice de llevar dos hachas con él. No nos han dicho si son de metal o no, pero definitivamente ellas son algo especial. Aiwe evita la muerte a manos de los Papa rehusando tener relaciones sexuales con una mujer papa.

Aiwe escapa engañando a los Papa sobre su habilidad de nadar. Los dos episodios finales del mito muestran el regreso de Aiwe y lo que él hace con las hachas y huesos. Aiwe encuentra dos hachas en el camino y está tentado de llevar tres, hasta que recuerda las palabras del papa y deja una.

Cuando Aiwe regresa a casa le dicen de triturar los huesos del papa dentro de wawing (chicha tradicional arakmbut que normalmente se hace de maíz). Todos los arakmbuts la beben. Sin embargo, Aiwe olvida las advertencias de los Papa de no hacer chicha en días sucesivos. Esto causa su muerte.

Las hachas y los huesos, a la vez, son herramientas técnicas y conocimiento cultural de los Papa. Por medio de ellas, Aiwe no sólo fue capaz de escapar sino de regresar a su comunidad y de usarlas. Aun cuando controla el uso de herramientas, es incapaz de controlar el de los huesos que endulzan la chicha y muere.

Por consiguiente, surgen las siguientes distinciones:

Cuadro 9.3. Hachas y huesos en el mito de Aiwe

Hachas	**Huesos**
Tecnología papa	Fortaleza y cultura papa
Papa le dice que lleve sólo dos	Para le dice no tomar demasiado
Aiwe deja la tercera	Aiwe olvida y muere

El mensaje de la tercera parte del mito es controlar cuidadosamente el contacto con la gente blanca. Las relaciones sexuales son indeseables, y demasiada incorporación de elementos blancos dentro del pueblo Arakmbut conducirá a la muerte. Sólo la utilización controlada de herramientas tales como las hachas y un uso moderado de la cultura foránea será de algún beneficio para escapar de los Papa.

De este modo, el mito de Aiwe es un relato que contiene dos aspectos. Muestra a los Arakmbut cómo escapar de la gente blanca usando conocimiento de su tecnología y cultura. Al mismo tiempo, advierte a los Arakmbut que demasiada integración los conducirá a la muerte. Los Papa son más peligrosos que los animales carnívoros, asociados, como hemos visto antes, con dañinas manifestaciones de toto. El mito trata sobre el poder antes que sobre los derechos éticos precedentes del pueblo Arakmbut sobre sus recursos o vida, que, como veremos en capítulos subsiguientes, surgen a través de la historia de su contacto con la sociedad nacional.

Considerando el mito de Papa en relación con los otros dos relatos mayores arakmbuts, Wanamey y Marinke, surge un patrón. Los Arakmbut mencionan varias veces que estos tres mitos son la base de su cultura. "Cuando comprendas estos mitos, nos comprenderás a nosotros". Sin embargo, aun cuando nunca nos será posible entender esos tres mitos completamente, los temas que ellos debaten aportan considerable material e ideas para reunir diferentes aspectos de la cosmología arakmbut.

Wanamey trata acerca del origen del mundo y de la vida social arakmbut. El fuego, la cocina, los clanes, la terminología de relación, todo lo que hace humana a la gente, devienen en existencia a partir de las transformaciones en este mito. Marinke versa sobre la condición humana en relación con el mundo de los animales y las plantas, y cómo ellos se relacionan para asegurar el crecimiento, los ciclos y la estabilidad. El mito de los Papa es bastante diferente. Aun cuando Wanamey y Marinke terminan en soluciones más o menos positivas, Aiwe y Papa es muy negativo. Aiwe y su madre finalmente mueren. El mito de los Papa explora la posibilidad de la destrucción de la nación Arakmbut como un todo.

Por esta razón, no tiene sentido ver la vida sociocultural arakmbut sólo en términos de los dos primeros mitos, ya que ellos dan una falsa impresión de equilibrio y orden. En verdad, éstas son condiciones de vida que a los Arakmbut les gustaría tener. Desgraciadamente, el mundo no es así. En contraste con el mundo muy estructura-

do de Wanamey, donde el orden emerge del caos, o el de Marinke, en el cual es posible escapar del caos escondiéndose en un reino diferente en el cielo, Aiwe no presenta un escape definitivo de los Papa. Él incluso muere después de escapar de su cautiverio.

Este mito demuestra que los Arakmbut no viven en un sistema cerrado, sino en uno que está constantemente bajo amenaza. De hecho, el patrón ordenado del universo está abierto a amenazas que son incluso más peligrosas que los espíritus dañinos. La gente blanca (Papa) presenta la posibilidad de aniquilamiento. Por consiguiente, el mito abre una tercera dimensión hacia los otros mitos, la cual los coloca en una perspectiva completamente nueva.

Hay una diferencia más entre los mitos de Aiwe, Marinke y Wanamey. Aiwe y los Papa es un mito que no es contado con tanta frecuencia como los otros. Aun cuando Wanamey y Marinke tienen varias versiones vivas que se remontan hasta la década de 1930, sobre Aiwe no se ha publicado nada, salvo una breve referencia a los Papa en el trabajo de Califano.[3]

Esto tiene dos explicaciones:

1. Los Arakmbut asocian a los Papa con "gente blanca" y se frenan de contar el relato por miedo de ofender o incluso por miedo de la misma gente blanca. Los Arakmbut consideran que alguna gente blanca es caníbal. Varias personas señalan que han visto a visitantes blancos en la comunidad relamiéndose los labios mientras miraban a los niños.

2. La importancia de Aiwe y los Papa como relato sólo se pone de relieve cuando la comunidad está en riesgo a causa de foráneos, como ha sido el caso en San José desde la avalancha del oro de 1980. Esto implicaría que los mitos reflejan la experiencia actual de la comunidad, al mismo tiempo que proporcionan algunas pautas para tratar los problemas.

Las versiones del mito de Aiwe y los Papa difieren marcadamente entre sí. Los relatos varían considerablemente, más que los de Wanamey y Marinke. Entre los Arakmbut, los Papa han sido yuxtapuestos con los Incas y españoles, mientras que los relatos mismos difieren en detalles. Además, en San José el mito mismo fue contado de un modo más paulatino que el de Wanamey o Marinke. Si consideramos a los tres mitos en secuencia, podemos ver que las diferentes versiones son más variadas con cada mito. Wanamey cambia menos que Marinke, que cambia menos que el de los Papa. Yo sugiero que esto refleja que los rasgos del relato pueden ser fácilmente cambiados en relación con el desarrollo en el mundo no-mítico.

Los mitos que hemos visto en este libro son reflexiones sobre la experiencia de los Arakmbut. Hemos visto que Marinke y Wanamey han cambiado cuando ciertos aspectos se han vuelto irrelevantes. Marinke pierde su pasaje "ritual" con el decaimiento de la actividad ritual entre los Arakmbut, en tanto que los Papa parecen tener cambios incluso más frecuentes según los narradores o la comunidad.

La conclusión es que la mitología entre los Arakmbut no sólo es una descripción de la vida tal como debería ser y un mecanismo para reproducir el mundo cosmológico. El mito es en sí mismo un reflejo de la experiencia humana y, como tal, su significado radica en la relevancia de su mensaje para la vida tal como ésta es experimentada por los Arakmbut. Por consiguiente, el mito produce un mundo para los Arakmbut que sólo cobra sentido cuando los oyentes reconocen su mensaje.

Al comienzo de este libro el narrador conduce a la audiencia a través de un mito que ella conoce bien. Sus comentarios, canciones, efectos de sonidos y bromas contribuyen en este proceso. De esta manera sugiero que los mitos entre los Arakmbut están cumpliendo algunas de las funciones del ritual, el cual captura y controla la experiencia descarnada de la vida y le proporciona significado. El significado emerge yuxtaponiendo el mito o el rito con la experiencia práctica.

Como en las dos partes previas de este libro, el mito que introduce los temas no sólo interesa por lo que nos dicen sus relaciones internas acerca de la visión de los Arakmbut sobre su mundo, sino también por lo que refleja en otras áreas de su sistema sociocultural. En este caso, el mito de Aiwe nos arrastra dentro de la historia arakmbut. La tarea capital de los próximos tres capítulos es unir las tres principales invasiones del territorio arakmbut durante los últimos cien años y tratar sobre la interpretación arakmbut acerca de lo que ocurrió.

El próximo capítulo se referirá al auge del caucho y sus consecuencias para los Arakmbut en las cabeceras de los ríos Karene e Ishiriwe. A continuación hablaremos sobre el avance misionero sobre la cultura de los Arakmbut, sus efectos y las reacciones de ellos. Finalmente, trataremos sobre la más reciente amenaza para los

Arakmbut, la avalancha del oro. En cada caso, podemos ver cómo los Arakmbut han respondido a estas amenazas y cómo ellas reflejan episodios del mito de Aiwe.

Notas

[1] Los relatos de las partes del mito que recibí en San José como suplemento a la versión de Ireyo difieren muy poco. La primera parte no estaba en el texto de Ireyo, y me dieron dos relatos separados de cómo debería ser la primera parte. El primer episodio es la versión que Ireyo cuenta usualmente, pero los episodios 2 y 3 también fueron considerados correctos. En la parte 2, una versión da dos ataques, uno sobre los Soweri y el otro sobre los pigmeos, mientras que otra los une haciendo que se casen entre sí. A mi modo de ver, la diferencia es mínimamente significativa para el sentido del mito, que es sobre las relaciones de los Arakmbut con los foráneos.

[2] En su libro sobre nociones de canibalismo entre el pueblo Arawete de Brasil, Viveiros de Castro (1992) demuestra cómo se puede ganar poder incorporando a un enemigo en el propio ser.

[3] Califano (1977: 190) hace varias referencias a los Papa. Él dice que el fierro (*siro*) fue entregado a los Arakmbut por un Amiko llamado "Pappa", que fue río arriba en una mula. Los Arakmbut le dispararon a la mula en el ojo y ésta cayó matando a Pappa. Pappa controla las fuentes del metal.

LA GRAN GUERRA
El auge del caucho

En junio de 1894, Carlos Fermín Fitzcarrald, el más rico y poderoso barón del caucho en la Amazonía central del Perú, regresó a las cabeceras del río Ucayali. El año anterior, un grupo de piros le había contado sobre una manera para unir los ríos Ucayali y Madre de Dios vía el Manu. El significado de esta entrada era enorme. Hasta entonces, el caucho producido en el Madre de Dios y Bolivia era transportado a Brasil por una azarosa ruta bajando los saltos de las cataratas de los ríos Madeira-Mamoré. Los bienes en el área costaban 75 por ciento más en el Madre de Dios dado que el transporte era muy difícil.

Acompañado por mil de indígenas esclavos y una centena de trabajadores, Fizcarrald hizo una trocha de una docena de kilómetros entre los ríos Ucayali y Madre de Dios (Rummenhöller 1985; 22).[1] Le tomó tres meses completar el paso. Desmanteló su vapor y lo rearmó sobre el río Manu, desde donde bajó el Madre de Dios hasta Carmen en Bolivia. Esta hazaña marcó el comienzo de la destrucción genocida de los Harakmbut, quienes hasta entonces habían logrado evitar los peores excesos de la infiltración foránea.[2]

Los europeos estaban enterado de la existencia de caucho en la Amazonía desde el siglo XVIII, pero fue sólo cien años más tarde cuando se dieron cuenta de su potencialidad a partir del trabajo de Macintosh y Goodyear (Gray 1990: 2ff). Entre 1827 y 1887, el valor del caucho exportado desde Sudamérica subió de £ 1.000 a £ 6.591 anuales. Inicialmente el sangrado se hizo cerca de Belém en Brasil, pero en la década de 1850 los extractores entraron por el Xingú y Tapajós, y en la de 1870 fueron a los ríos Madeira, Purús y Yurúa. Sin embargo, el auge mismo comenzó en 1894 con la demanda de llantas neumáticas para bicicletas.

Fitzcarrald había levantado su posición en el Perú central comercializando en el Ucayali desde Iquitos. El sistema por el cual el auge del caucho funcionó fue el de *aviador* o cadena de deudas de *habilitación*. El sistema opera de acuerdo a una estructura piramidal o "dendrítica", que consiste en una larga cadena de deudores y acreedores. Las grandes casas comerciales de Belém, Manaus o Iquitos entregan suministros y créditos a los intermediarios mediante bienes que no se pueden obtener por ningún otro medio. El deudor debía pagar con caucho. Así, los bienes iban río arriba y regresaba caucho. Este sistema pudo funcionar en una economía donde hubo poca disponibilidad de efectivo. Sin embargo, los acreedores frecuentemente sacaban ventaja de su poder y evitaban que sus deudores pagasen sus deudas. Como resultado, la servidumbre por deudas se volvió endémica a lo largo de la Amazonía.

Controlando el transporte, particularmente de barcos a vapor, los empresariales barones del caucho fueron capaces de controlar vastas áreas mediante deudores. Fitzcarrald construyó su imperio entre 1880 y 1893, tiempo en el cual se convirtió en el cauchero más rico y poderoso en toda la región del Ucayali (Rummenhöller op cit: 22). Fue en la cresta de esta ola cuando Fitzcarrald fue al Madre de Dios cruzando el istmo que ahora lleva su nombre.

"Cuando Fitzcarrald llegó al Madre de Dios", escribe Wahl, "no sólo había sangradores de caucho bolivianos y brasileños que trabajaban a lo largo del río Madre de Dios y muchos de sus afluentes desde hacía tiempo, sino que varios grupos indígenas de esas áreas ya habían sido eliminados" (Wahl op. cit: 194). Sin embargo, Fitzcarrald fue capaz de sacar ventaja de la ruta a través del istmo para ofrecer bienes a precios considerablemente más bajos en la cadena de habilitación que ya existía en la región. Hasta entonces, todos los bienes tenían que ser traídos desde Belém bajando por el Amazonas, por el Madeira y el Beni, incluyendo un tramo por tierra de 230 km entre Porto Velho y el Madeira.

Los dos principales rivales de Fitzcarrald en el Madre de Dios eran Nicolás Suárez y Vaca Diaz (sic)[3]. Ambos fueron perturbados por el poder que Fitzcarrald había conseguido sobre la economía del Madre de Dios. Suárez ofreció a Fitzcarrald 500.000 bolivianos por usar el istmo y sugirió que se dividieran el Madre de Dios. En 1896 los dos barones formaron una compañía anónima, "Sociedad Suárez-Fitzcarrald". Vaca Diez no tenía capital para negociar esta nueva situación y viajó a Europa para conseguir dinero. Tuvo éxito; formó la "Orton (Bolivia) Rubber Co. Ltd." y trató de hacer un acuerdo independiente con Fitzcarrald en 1897. El 9 de julio, Vaca Diez y Fitzcarrald se encontraron a bordo de su vapor. Cuando cruzaban los rápidos del alto Ucayali, el barco se hundió y se ahogaron los dos rivales de Suárez.

Suárez, un boliviano, era ahora dueño del Madre de Dios peruano. El Estado peruano decidió tratar de "integrar" el área, y en 1901 formó una comisión científica "Junta de Vías Fluviales". Los miembros pasaron varios años estudiando el potencial de navegación del área buscando maneras de aprovechar al máximo los recursos del caucho. Mientras tanto, el gobierno peruano, preocupado por la falta de claridad de las fronteras con Bolivia, decidió alentar el desarrollo en el Madre de Dios. En 1902, en compensación por una concesión masiva por la explotación de caucho, la Inca Mining Co. (Filadelfia) aceptó construir un camino de 130 km que uniera la línea del ferrocarril Juliaca-Cuzco con el río Tambopata, que tomó tres años en ser terminado. En 1902 se fijó también la frontera entre Perú y Bolivia, y Suárez se retiró.

El español Máximo Rodríguez se hizo cargo de la posesión de Suárez en el Tahuamanu. Sin embargo, los dos barones del caucho pelearon durante los siguientes diez años o más. Rodríguez ganó el control del área entre el Madre de Dios, Piedras, Acre y la frontera boliviana. Carlos Scharf mantuvo control sobre el otro lado del Piedras, y en el Manu otro español, Bernardino Perdiz, tuvo grandes extensiones de tierras.

El gobierno peruano buscó establecer sus derechos sobre el territorio fronterizo otorgando concesiones, principalmente sobre los ríos Piedras, Inambari y Tambopata. Según Fuentes (op cit: 1982: 14) se entregaron 905.000 hectáreas en concesiones de un total de 1.935.974 hectáreas de tierra en el Madre de Dios durante el auge del caucho. Tres compañías principales, Tambopata Rubber Syndicate, Inca Mining Co. e Inca Rubber Co., controlaron 74 por ciento de las tierras concedidas, que estaban centradas alrededor de los ríos Inambari y Tambopata.

De este modo, entre 1905 y 1910, cuando el precio del caucho estaba en lo más alto, la mayor parte del Madre de Dios estuvo bajo control de compañías internacionales o de barones del caucho.

Efectos del auge del caucho sobre los Harakmbut

La incursión de explotadores de caucho no encontró oposición en los Harakmbut en la década de 1890, aun cuando Fitzcarrald entró por primera vez al Madre de Dios en 1894. Sin embargo, en los siguientes años, los Toyeri, que fue el primer grupo que él encontró, se dieron cuenta de que se habían establecido puestos en el Manu y en puntos estratégicos aguas abajo en el río Madre de Dios. Además, Fitzcarrald y sus hombres estaban buscando trabajadores caucheros entre la población indígena para trabajar en el Manu y el Tahuamanu. Los Toyeri se rehusaron a esto.

En ese tiempo, Fitzcarrald fue informado de que uno de sus puestos caucheros había sido atacado en el Manu. Respondió con maligna determinación. Los asentamientos toyeris se reunieron para defenderse en el enorme acantilado, conocido ahora como El Mirador Grande, donde tuvo lugar una masiva matanza de cientos de guerreros a orillas del río Madre de Dios. Aunque los estimados de dos mil muertes y la sangre corriendo por el río pueden ser hiperbólicos (Reyna 1942), el uso de ametralladoras causó muertes en una escala nunca antes vista en la Amazonía peruana. Desde entonces en adelante, la resistencia contra los caucheros se volvió más esporádica y sobrevino una guerra de fricciones. Fitzcarrald estaba ahora en control del curso principal del Madre de Dios.

Los actuales descendientes de los Toyeri hablan de sus incursiones sobre los caucheros cuando dormían en las orillas del río en un vano intento de frenar los ataques sobre su pueblo. Los ataques a los caseríos en búsqueda de mano de obra nativa, conocidos como *correrías*, tuvieron lugar en todo el río Madre de Dios contra los Toyeri y a lo largo de los ríos Inambari y Tambopata contra los Arasaeri.

En 1907, la Junta de Vías Fluviales censuró al gobierno por las matanzas de harakmbuts porque éstas estaban disminuyendo el comercio de caucho en el Madre de Dios y causaban una escasez de mano de obra. Durante este periodo, la atención de los caucheros se concentró en los ríos Inambari y Tambopata.[4]

En el Inambari (y entre los Ese'eja en el Tambopata), las compañías extranjeras que recibieron concesiones del gobierno peruano atacaron a los Arasaeri envenenándolos y capturándolos para mano de obra. Anti-Slavery Internacional tiene en sus archivos en Rhodes House, Oxford, varias cartas y dispositivos que acusan a las compañías del Inambari de perseguir indígenas. En ese tiempo, los bolivianos aún

penetraban en territorio peruano en búsqueda de esclavos. Los Arasaeri y Toyeri fueron reducidos en un 95 por ciento durante el periodo de 1894 y 1914 (Wahl op cit: 197). Las tres causas fueron los asesinatos, la esclavitud y la enfermedad que acompañaron al ingreso de colonos.[5]

Muchos de los toyeris y arasaeris huyeron de los afluentes del Madre de Dios y del Inambari. Buscaron refugio en un lugar donde la gente blanca no pudiera encontrarlos y no hubiera caucho. El efecto fue forzar a esa gente que vivía en los ríos principales Madre de Dios e Inambari a irse hacia las cabeceras. En las cabeceras estaban los Arakmbut. Éstos dicen explícitamente que este traslado fue la causa de la "Gran Guerra" o de la "Guerra Mundial" de su pueblo. Explican esto de dos maneras. Los foráneos son conocidos por los Arakmbut como "Taka". Aunque la palabra se refiere comúnmente a gente no-arakmbut, también puede referirse a nativos que no son considerados harakmbuts sea porque son muy diferentes o porque son hostiles a los Arakmbut.

Los Taka son aquellos que subieron desde los grandes ríos en el cambio de siglo y pelearon contra los Arakmbut durante varias décadas. Los Taka incursionaban en la mitad de la noche o justo antes del amanecer emboscando a sus víctimas. Eran arqueros expertos.

Los Arakmbut dicen que ellos llegaron como personas vivas que querían tomar sus recursos o si no como Taka Toto muertos que habían sido asesinados por los blancos y que buscaban otras almas. La gente comenzó a morir de enfermedades misteriosas, tales como gripe, fiebre amarilla o tuberculosis. Estas enfermedades se debían mayormente a las almas de los Taka muertos, asesinados por gente blanca.

Así, fuesen vivos o muertos, los pueblos indígenas atacados por los caucheros irrumpieron en territorio de los Arakmbut. Éstos no nombran a los Taka como si fueran de un grupo particular. Ellos me mencionaron tres orígenes de los Taka:

1. Gente que vivió en el Karene (Colorado) e Ishiriwe. Fueron principalmente sapiteris, aunque tomaron los nombres de los ríos a orillas de los cuales vivían. Fueron desplazados por los Toyeri en el Eori (Madre de Dios) y fueron empujados hacia las cabeceras donde vivían los Arakmbut.

2. Gente arriba del área de Shintuya del Madre de Dios, tanto sapiteris como sowereris. Fueron forzados a cruzar las cabeceras de los afluentes del Madre de Dios hacia el Ishiriwe.

3. Gente del río Araza, que es un afluente del Inambari, y la que vivía entre éste y el Karene (arasaeris, pukirieris, kisambaeris).

Por consiguiente, la morada de los Arakmbut fue el primer lugar donde la gente harakmbut que huía trató de encontrar refugio durante el auge de caucho. Según los Arakmbut, la escasez de recursos condujo a un periodo sin precedentes de luchas entre los diferentes grupos harakmbuts. Esto no quiere decir que los Harakmbut no hubiesen peleado antes. Simplemente no hay evidencia de lo uno o lo otro. La historia oral parte primero del mito desde el tiempo de los padres de los Arakmbut que ahora son viejos. Esto limita la historia a unos cien años.

Los Arakmbut en el Wandakwe y el Kipodnwe

Tradicionalmente, los Arakmbut vivían en casas comunales llamadas *haktone*. Estaban ubicadas a orillas de los ríos en un claro. En promedio, una maloca medía 30 x 40 x 6 metros; era de forma oval, con techo de hojas que llegaban abajo hasta el piso enlodado. Las dos entradas, una en cada extremo de la casa, daban acceso a un área central que se usaba para las fiestas de baile y de beber.

La comunidad entera vivía en una casa, pero si había demasiada gente en una, o si algún varón foráneo se quedaba por un periodo prolongado, se multiplicaban una cantidad de cabañas dispersas alrededor de la maloca principal. Adentro de la casa, en las dos paredes más largas, había divisiones que formaban pequeños cuartos llamados *wamba*. Contenían camas y un fogón donde una familia comía y dormía.

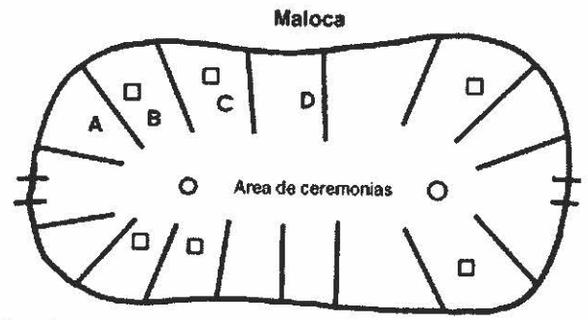
Cada maloca era una comunidad residencial que tomaba su nombre de algún objeto del entorno. Los Arakmbut estaban divididos en dos grupos: los Wandakweri, de los cuales había siete grupos de malocas, y los Kipodneri, de los que había cinco. Cada casa tenía su chacra que era cultivada comunalmente en un modelo circular, que hacía uso total de la diversidad de cultivos. El plan de la maloca y de la chacra asemejaba el estilo de vida comunal de los Arakmbut.

Las malocas arakmbuts no estaban aisladas entre sí. Por conversaciones con las personas ancianas que recuerdan los días premisionales, sabemos que se hacían fiestas frecuentemente, alentando el contacto e intercambio de información, canciones y relatos.

Los Arakmbut hoy tienen un amplio repertorio de canciones, muchas de las cuales, dicen, les fueron transmitidas por los Toyeri o Sapiteri.

Los Arakmbut basaron sus contactos en la contigüidad de las malocas, pero la información podía expandirse a lo largo del área. Sabemos, por ejemplo, que los pueblos Harakmbut estaban en estrecho contacto con otros grupos en sus fronteras. Los Arasaeri con los Ese'eja, los Toyeri con los Amahuaca y los Wachipaeri con los Machiguenga (Gray 1987b: 307; Lyon 1984; Adolfo Torralba y Thomas Moore comunicaciones personales).[6] Además de canciones hubo intermatrimonios, episodios míticos, destrezas chamánicas e intercambio económico.

Figura 10.1. Malocas y chacras arakmbuts antes del contacto

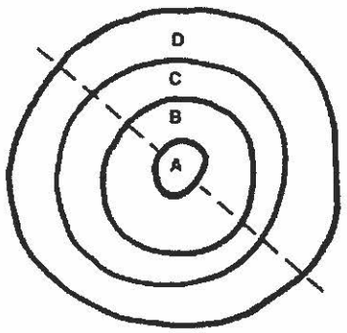


A wamba de ancianos
B wamba de familia grande
C wamba de familia pequeña
D wamba de soltero

□= fogón

○= agujero de poste

Chacra



A papaya
B nueces, yuca, maíz
C coca, caña de azúcar, barbasco, piña
D plátanos, achiote

Trocha — — — —

La memoria arakmbuts del periodo premisional está dominada por los Taka. Lo que se debe enfatizar aquí es que la historia oral arakmbut funciona de acuerdo con su propia lógica, pero esa lógica se mezcla muy fácilmente con los informes de los no-arakmbuts acerca de las incursiones de recolectores blancos de caucho en los ríos Madre de Dios e Inambari durante el cambio de siglo. Deberíamos ahora mirar más de cerca la percepción arakmbut de los Taka y cómo ésta se relaciona con el cambio del mito a la historia oral.

La diferencia entre mito e historia oral no está claramente marcada, como lo demuestran los siguientes relatos. El periodo de la "Gran Guerra" contra los Taka contiene relatos que son, a la vez, "mitológicos" e "históricos", y otros que no son ni lo uno ni lo otro. Los tres siguientes ejemplos demuestran este punto.

1. Relatos mitológicos acerca de los Taka

Hay varios relatos "mitológicos" acerca de los Taka. Por mitológicos me refiero a elementos que implican transformaciones entre los mundos humano y animal o relatos que directamente reflejan temas mitológicos. Es interesante el relato reproducido más adelante porque se asemeja al relato de Aiwe y Papas, pero en este caso es el taka quien captura al muchacho arakmbut:

Se dice que un hombre y su hijo salieron del caserío y se cruzaron con un árbol cuyos frutos eran comidos por muchos pájaros. Entonces el padre le dijo a su hijo: "Voy a hacer un escondite arriba en el árbol para esperar pájaros". Y el hijo fue a recoger ramas y bejucos para amarrar fuertemente el escondite. Luego el muchacho fue a agarrar una rama más de la orilla del río y vio a los Taka. Estaban llegando y por eso corrió y le dijo a su padre: "Padre, veo a los Taka".

El viejo no escuchó porque su muerte estaba cercana.

El muchacho llamó nuevamente: "Padre, baja".

El viejo dijo: "¡Ahh! ¿Qué sucede? ¡Ahh! ¿Qué pasa?"

El muchacho replicó: "¡Los Taka están viniendo!"

El viejo siguió llorando: "¡Ahh!"

Entonces los Taka estaban allí, a cerca de veinte metros. El muchacho dijo: "¡Los Taka están llegando, me voy!"

Por tanto el muchacho escapó y se escondió detrás del tronco del árbol. Luego los Taka vieron al hombre que estaba arriba en el árbol

y le dispararon con una flecha matándolo. Un taka retrocedió y llegó cerca al muchacho sin darse cuenta de que estaba detrás del árbol. El taka quiso matar a su padre pero los otros takas ya lo habían matado.

El muchacho advirtió que el taka que retrocedió pasó por el árbol donde él estaba escondido, por lo que lo mató disparándole una flecha. "¡Ahhh!", dijo el taka.

"¿Qué sucede?", preguntó el otro taka.

"Estoy muriendo", dijo el taka herido.

El muchacho escapó luego de vengar a su padre, pero los Taka lo vieron y, corriendo tras él, lo capturaron. "¿Lo matamos o lo dejamos como huérfano?", dijo uno.

Los otros takas dijeron: "Vamos a llevarlo a nuestro caserío".

El muchacho fue tomado prisionero por los Taka. Vivió allí su juventud. En los anocheceres caminaba buscando una manera de escapar. En los senderos había grandes acantilados donde los Taka ponían sus desperdicios. Los Taka advirtieron esto y un día dijeron: "No vayas por los acantilados, es muy peligroso ir allí al anochecer". Así le hablaron al muchacho.

Cada anochecer el muchacho paseaba por los acantilados para buscar escape y cobrar venganza. Los Taka le dijeron: "¿Qué estás haciendo en los anocheceres?"

El joven respondió: "Estoy cazando *torogn*" (zarigüeya). Un anochecer se aseguró sus flechas y fue por su camino. Esa noche los Taka tuvieron una fiesta y un taka contó cómo había matado al padre del muchacho. El muchacho recordó a su padre y decidió vengarse. Esa misma noche, los Taka danzaron y cantaron alrededor del hombre que había matado al padre del muchacho. El muchacho no participó sino que tomó sus flechas y mató al asesino de su padre. Escapó. El taka fue abandonado muerto. El joven corrió hacia los acantilados donde había hecho su ruta de escape. Un viejo taka lo vio escapar y dijo: "Joven, no mates al hombre que veas". El muchacho no le hizo caso. Siguió corriendo a través del monte en la noche y llegó a su caserío. Contó su relato a su gente. Los Taka lo siguieron pero no lo encontraron.

El elemento mitológico de este relato se asemeja a varios otros mitos que hemos tratado que conciernen al destino de niños arakmbuts. Los dos relatos que éste recuerda son Wainaron (capítulo dos) y Aiwe (capítulo nueve). Este relato se parece al de Wainaron en el comien-

zo. En ambos relatos, un padre y su hijo van a cazar y el padre sube a un árbol. En Wainaron, el padre es muerto por un pájaro gigante, mientras que en el otro mito el taka mata al padre. En ambos casos, el muchacho viaja a través del monte hacia la guarida del Dueño del Monte y de los Taka, respectivamente.

En contraste, Aiwe y los Papa narra sobre el niño capturado por los Papas, dejando a su madre viva pero sin hijos. El periodo del huérfano con los Taka se parece al tiempo de Aiwe con los Papa en que él es mantenido contra su voluntad, mientras que al huérfano del mito de Wainaron se le dice de regresar a su comunidad. Como en el mito de Aiwe, el muchacho secretamente planea escapar, pero a través de un sendero por los acantilados en vez de nadando. Sin embargo, hay una diferencia entre los Taka y los Papas. Los Taka no son caníbales y, aunque mantienen al huérfano, no intentan engordarlo para comérselo.

Estos rasgos contrastantes pueden ser vistos de la siguiente manera:

Cuadro 10.1. Rasgos contrastantes de Wainaron, Taka y Papa

Wainaron	Taka	Papa
Muchacho con padre	Muchacho con padre	Muchacho con madre
Padre asesinado por pájaro	Padre asesinado por taka	Madre escapa de los Papas
Muchacho mantenido voluntariamente	Muchacho mantenido contra su voluntad	Muchacho mantenido contra su voluntad
Animales comen hombre	Taka no son caníbales	Papa son caníbales
Viejo protege al muchacho de pájaro y sapo	Viejo taka no alerta a los otros	Viejo papa ayuda a Aiwe a escapar
Muchacho comete error	Muchacho hace plan	Muchacho hace plan
Muchacho enviado a casa	Muchacho escapa	Muchacho escapa

Estos tres mitos comparten varios elementos, aunque establecen varios contrastes. Estos contrastes, sugiero, reflejan diferencias que parecerían obvias para los Arakmbut pero que necesitamos descifrar para demostrar la diferencia entre las criaturas del monte, los Taka y los Papa.

Ya hemos señalado que los Papa no son espíritus o animales transformados del monte. Sin embargo, son extraños como humanos porque tienen "conocimiento del futuro" y son caníbales. Los Taka,

por otro lado, son humanos. Viven en el monte y matan arakmbuts en forma viva y muerta. En verdad, sus almas muertas son espíritus del monte. A lo largo de los relatos de los Taka, ni los Arakmbut ni los Taka ganan definitivamente. De este modo, los dos están más o menos igualmente parejos. Los Taka, como los Arakmbut, son así corporalmente similares a los Papas pero sus almas son más cercanas a los animales.

2. Relatos generales de los Taka

La mayoría de los relatos acerca de los Taka son contados como un entretenimiento del anochecer, y aunque no son necesariamente mitológicos existen patrones familiares para los cuentos que, no obstante, podrían estar basados en la memoria de eventos que en verdad sucedieron. El siguiente es un ejemplo de un relato que no necesariamente se relaciona a ningún otro mito o implica ninguna transformación de gente, animales u otra criatura foránea.

Un grupo de arakmbuts fue a una cacería de dos días y, al regresar, vio muchas huellas de pisadas. Las huellas iban río abajo. Regresando, los arakmbuts borraron las huellas de los Taka. Ellos habían dejado a los niños en la casa que estaba llena de mujeres y gente vieja. Los arakmbuts dijeron: "Vamos y busquemos a los Taka y ataquémoslos, porque todos nuestros niños deben estar muertos". Vieron un estrecho cañón, como el Kiraswe (una quebrada cerca a San José), donde era imposible escalar por cualquiera de sus lados. Había un sendero, pero las orillas en ambos lados eran altas. Por eso los arakmbuts esperaron en el lado opuesto. Esperaron durante media hora. Estaban listos, y las mujeres también se habían escondido. Luego los arakmbuts esperaron hasta que toda la columna de takas pasó antes de atacarlos por detrás. Los arakmbuts comenzaron a disparar a los takas. Los takas estaban confundidos porque sus huellas habían sido borradas. "¿Es ésta mía?" No pudieron ver a los arakmbuts esperándolos. Los arakmbuts disparaban por detrás: "¡Tatata!" Mataron a todos los takas menos a uno. Dicen que uno procuró dejar la quebrada llena de sangre de los takas. Escapó y se escondió en el río como si estuviera muerto. Se tendió bajo el agua bien escondido. Luego corrió. Todos los otros takas fueron muertos. Los arakmbuts continuaron hacia sus casas llorando. Cuando llegaron todos los niños colgaban muertos. Los

intestinos de las mujeres y de la gente estaban arponeados. Los arakmbuts estaban de duelo.

Este relato particularmente terrible demuestra claramente el hecho de que los Taka y los Arakmbut pelean como iguales y se matan entre sí en una lucha de poder. Los Taka no explotan a los Arakmbut como sí lo hace la gente blanca. Las tácticas de pelea de los Arakmbut y los Taka son similares, implican mucho el uso de huellas de pisadas y de emboscadas.

3. Historia oral acerca de los Taka

Los relatos de historia oral acerca de los Taka son similares a los relatos generales en tanto que no hay elementos mitológicos implicados. Sin embargo, ellos están fijados en el tiempo con referencia a gente específica, conocida para quienes aún viven. Aunque es inusual que los Arakmbut pronuncien los nombres de gente muerta, ellos lo hacen en estos casos:

Un hombre arakmbut, Keme, fue a pescar a la playa. Fue a buscar peces y los Taka estaban allí. Los Taka lo estaban esperando detrás de un tronco en la playa para matarlo. El hombre arakmbut estaba pescando. Los Taka mataron un hombre arakmbut. Le dispararon una flecha y lo dejaron muerto. La persona muerta que los Taka habían matado era Keme. Ellos regresaron aguas abajo. Muchos arakmbuts fueron a la playa. Había muchos: Imopwe (padre de Miguel), Risanewa (ahora muerto), Iowa (padre de Morimo), Kayani (muerto) e Iapwa (padre de Kendiwe en Shintuya). Ellos lo vieron. Los Taka habían llegado a las chacras arakmbuts y habían tomado y robado maíz para sus casas. Llegaron nuevamente cuando el maíz estaba maduro. Llegaron en la noche para matar a los arakmbuts cuando estaban dormidos, pero mataron a Keme en la mañana.

Este relato describe un evento que tuvo lugar en la época de la niñez de gente que hoy aún vive. Morino y Miguel todavía están vivos, ambos con más de 60 años. Aunque el relato no fue contado por ellos, da la relación de un grupo de gente que vivía en las cabeceras del río Ishiriwe hace cerca de 70 años o más. La emboscada del pescador en la mañana temprano y la incursión nocturna sobre las chacras arakmbuts para robar maíz son rasgos de la estrategia armada de los Taka.

Los Taka en el mito y el ritual

El siguiente mito fue contado en 1985 y es interesante porque demuestra un tipo diferente de relato mitológico que el antes mencionado. En primer lugar, el jefe Taka es presentado como una especie de Goliat, un gigante de hombre que espanta a los Arakmbut igual cuando está muerto que cuando está vivo. Este inmenso hombre es equilibrado por el jefe Arakmbut, Makewi[7], quien se las arregla para convertirse en un jaguar, volviéndose invencible y disparándole al jefe Taka en el mentón.

El punto de interés en este mito es que se relaciona directamente con un ritual arakmbut y me impulsó a volver a analizar todo el material que surgió en el capítulo sobre Marinke. El mito expone el único relato de conversión en jaguar que se encuentra en la sociedad arakmbut, lo cual, me dijeron, en verdad ocurrió varias veces:

Los arakmbut fueron a pescar. "Vamos a pescar bagres. Vamos a la playa ahora", dijeron. Ellos no usaron barbasco. El río Wandakwe estaba claro. Fueron a la boca de la quebrada Mamawetapo que se une al Wandakwe.

Dos jóvenes (wambo) iban al frente. No había peces en la palizada. "Mejor buscar en una poza. Allí los atraparemos", dijeron. No se querían quedar con todos los otros arakmbuts. Los muchachos fueron por un recodo aguas arriba y comenzaron a pescar con flechas.

Súbitamente uno vio una pisada fresca de un taka en la arena mojada. Era una tremenda marca. Él podía oír a los enemigos en la caña brava. Así, para burlarlos le dijo a su compañero: "¡Ven, mi flecha se ha roto!". Le hizo señas al otro muchacho para no decirle nada. Llegó y miró la inmensa marca del taka. "Mira qué tremenda pisada han hecho el agua y la piedra".

Luego comenzaron a hacer preparativos para cocinar y dormir a fin de embaucar al enemigo para escapar. Los Taka estaban todavía escondidos cerca por lo que los muchachos hablaban en voz alta para que los oyeran. "Vamos un poco más arriba a recoger leña y luego regresamos", decían los muchachos. Luego comenzaron a rajar leña y se encaminaron despacio aguas abajo. Cuando llegaron adonde los Arakmbut arrojaron su leña y corrieron para advertir a la gente. Los Arakmbut estaban asustados y todos huyeron hacia su casa.

El arakmbut Makewi era un líder de guerra *ohpu*. Se había ubicado en una choza de caza *kuchiapo*, con una carcasa podrida de tapir

como carnada para matar un gallinazo (un tipo de buitre) por las plumas de sus alas. Quería las plumas de gallinazo para hacer flechas. Cuando los muchachos llegaron con las noticias acerca de los Taka se las dijeron a las hijas de Makewi, quienes corrieron a buscarlo. "¡Padre, padre, están viniendo los Taka!"

Makewi respondió: "¿Qué han traído los Taka? ¡Quiero un machete!" Luego Makewi dijo: "Tomen mi flecha y regresen a la casa. Voy a matar a los Taka. Adelántense y me esperan allí". Luego las hijas salieron. Él salió detrás de ellas rugiendo como un jaguar. Makewi mismo se había convertido en un jaguar. Estaba feliz porque iba a matar a los Taka. "No voy a morir", decía, "porque hace muchos años soñé con un colibrí. Maté un colibrí y me hizo soñar que mataría a los Taka".

Makewi llegó a la maloca y se convirtió nuevamente en una persona. Comenzó a brincar alrededor del patio con la flecha de su hijo. Todas las flechas estaban listas. Enviaron a las mujeres y niños a esconderse. Luego los hombres hicieron sus escondites de hojas (*ekmbika/echunkmbika*) para poder esperar a los Taka sin ser detectados.

Y así todos los arakmbuts se colocaron con el jefe enfrente. Fueron a un acantilado alto desde el que se veía el río para que pudieran ver a lo lejos. Los arakmbuts se ocultaron detrás de sus escondites y esperaron. Vieron que alguien venía hacia la playa desde la orilla. Era un enorme jefe taka con piernas gigantes que se paró allí. Estaba parado al otro lado del río. Vieron que iba despacio mirando las pisadas de los arakmbuts. Los arakmbuts pensaron ver detrás de él un polluelo de paujil. Pero no era, era la pluma de una flecha. La rama pareció tener muchas flechas. Miraron a través de las ramas. Vieron numerosos takas, tanto hombres como mujeres. Los takas habían esperado y llegaban, siguiendo al jefe por el río, que había dejado la punta de una flecha para indicar adónde iba a ir.

Los takas comenzaron a descender del monte hacia la orilla del río. Había muchos. Entonces comenzaron a hablar, listos para el ataque. Cruzaron el río hacia el puerto. Llegaron a la playa. Se colocaron en grupo al fondo de un puente de tronco que los conducía a la maloca arakmbut. El jefe taka Wambognsik hizo un discurso cantado (*chiwa*) acerca de levantarse contra los Arakmbut. "Los Arakmbut no me matarán. Yo ganaré". Todos cantaron y las mujeres takas lloraron cantando: "Moriremos por nuestra gente". Con voz tremenda, el jefe taka las llamó y les dijo de no hablar. Todos callaron. Se retiraron fuera de la vista. Algunos arakmbuts pensaron que se habían ido. Los arakmbuts casi comienzan a hablar pero súbitamente apareció Wambognsik de nuevo con su flecha lista.

De acuerdo al sueño del colibrí, a Makewi le habían dicho que los takas no debían verlo. Wambognsik no lo vio. Makewi colocó su mampara frente a él cuando estaba conduciendo al grupo hasta el tronco y puso una flecha en su arco. ¡Boom! La flecha golpeó a Wambognsik y atravesó sus costillas de un lado a otro. Cayó. La sangre manó copiosamente de la herida de Wambognsik hacia el suelo. Wambognsik comenzó a morir y advirtió a los demás que los arakmbuts estaban disparando desde arriba. "¡Ahh, oh, el mejor de los arakmbut me ha matado!"

Los takas detrás comenzaron a disparar, las mujeres taka gritaban: "¡Nos están atacando!" Makewi mató a varios takas. Luego las flechas de los takas cayeron como lluvia; hacían una bulla como lluvia. Había pocos arakmbuts y muchos takas.

"Vamos", dijo Makewi. "¡Vamos!" Un arakmbut corrió temiendo la caída de las flechas que los seguían como avispas. "¡Vamos!", gritaba Makewi. Pero otro arakmbut no lo escuchó y pensó que debería quedarse y seguir desde atrás. Cuando se movió, le dispararon en la boca. Otro arakmbut regresó para ver qué había pasado y también fue muerto.

Entonces los arakmbuts fueron hacia las mujeres que estaban escondidas por la playa y dijeron: "Vamos al monte porque no queremos ir hacia la casa. Los takas van hacia la casa. Ustedes deben escapar". Los arakmbuts pasaron dos días esperando en la chacra. Mientras tanto dos grupos de takas fueron hacia el monte para aislar a los arakmbuts. Sin embargo, los dos grupos se confundieron y varios takas fueron muertos por su propia gente. Mientras tanto, los takas fueron a la maloca arakmbut con Wambognsik. Tenían sus flechas listas para matar a los arakmbuts cuando regresaran.

Al tercer día, los arakmbuts regresaron para ver qué había pasado. Vieron cenizas recientes en la casa y pisadas. No estaban realmente seguros si Wambognsik había muerto. Siguieron las pisadas y encontraron un árbol que había sido cavado. Cuando escarbaron dentro del agujero encontraron el cuerpo de Wambognsik en posición sentada. El cuerpo estaba seco. Luego fueron a mirar más de cerca. Primero miraron su cara, luego huyeron. Luego regresaron y miraron su pene que era rojo brillante. Entonces huyeron nuevamente. Después un arakmbut dijo: "Lo llevaré", y lo ayudaron a arrastrar el cuerpo a la playa, donde fue comido por los gallinazos.

Este relato menciona a una persona particular, Makewi, y su habilidad para transformarse en jaguar. Las narración incluye los relatos mitológicos e históricos acerca de los Taka que hemos señalado antes. Se refiere tanto a la transformación como a una persona histórica.

En 1981, el padre Torralba me mencionó que los arakmbut tenían un ritual en el cual un pájaro azul verdoso caía del cielo. Él pensaba que éste era semejante al episodio de la Biblia posterior al bautismo de Jesús por Juan Bautista cuando aparece la paloma. Tratando de seguir esto inicialmente no conseguí llegar a ningún lado, pero luego de hablar acerca de los Taka en detalle durante mi visita de 1985 salió que el pájaro azul era parte de un ritual llamado *mbakoykoy*, que era obsoleto desde hacía muchos años.

La ceremonia tenía lugar hacía mucho en la maloca. Los Arakmbut invitaban gente de las malocas vecinas y encendían fuegos en un círculo alrededor de un muchacho pequeño a quien acostaban en una madera de *tori*, parecida a la balsa. La gente tomaba una pluma para dejar al muchacho completamente limpio y lo pintaban con manchas de jaguar. Luego la gente cantaba y el cielo bajaba a la tierra envolviendo a la gente en humo. El muchacho sudaba considerablemente y lloraba con el calor. Su madre, sentada junto al niño, también lloraba. Luego llegaban los espíritus del cielo kurudneri. Altos, delgados y blancos, le daban su poder al niño, quien luego sería un fuerte ohpu. Su señal es la forma de un pájaro mbakoykoy, que aparece cuando lo hacen los kurudneri. Los kurudneri llegan con una bebida (*haiapa)* que es muy amarga. Se la dan al niño para que gane fuerza. El niño no sólo consigue manchas de jaguar sino que se vuelva un jaguar cuando pelea contra los Taka. Si todo va bien, el niño será un ohpu y destruirá a todos los enemigos. El niño será un líder de guerra.

Aika y Mamatone conocieron la ceremonia en San José y la vieron cuando eran pequeños. Mamatone me cantó la canción que llama a los kurudneri para que bajen del cielo. Ellos recuerdan que esto le pasó a Makewi. Es muy interesante que éste sea el nombre del héroe que se vuelve jaguar en el mito para vencer a los Taka. Los Arakmbut trataron una vez de representar el ritual antes de irse a Shintuya pero el cielo no bajó. Esto se debió a que alguien fue a orinar en medio de la ceremonia.

Este ritual introduce varios elementos que no hemos encontrado antes en la cosmología arakmbut. La ceremonia es poco conocida y mucha gente joven de la aldea ni siquiera sabía de su existencia.

Hay varios elementos que pueden ser considerados en el contexto de los Arakmbut como un todo:

1. La existencia de los espíritus kurudneri del cielo

Los kurudneri no han sido un rasgo importante del mundo del espíritu arakmbut. En verdad, antes de 1985 desconocía completamente su existencia. Cuando pregunté quiénes eran, me dijeron que vivían en el cielo y fueron allí con Marinke. No bajaban a la tierra a menos que fuesen convocados a través del procedimiento ritual correcto de mbakoykoy.

Los kurudneri son ociosos y no juegan ningún papel en la vida diaria del mundo del espíritu arakmbut, que comúnmente es percibido como la relación entre los dominios del río y el monte. Sólo es necesario el poder que ellos traen del cielo (kurudn) cuando los Arakmbut están en gran peligro y necesitan una fuerza especial que va más allá de la distinción río-monte.

2. Substancias secas y amargas

En nuestras discusiones previas sobre seco y mojado señalamos la vinculación entre preparaciones secas y masculinidad. Esto sucede al cocinar y en los rituales de crecimiento para hombres. La ceremonia de mbakoykoy es acerca del crecimiento de un niño, pero en una medida mayor que lo normal. También tiene lugar cuando el niño es un muchacho joven. La sequedad aparece aquí en el extremo. El niño yace sobre una pieza de madera parecida a la balsa, que da una fina ceniza seca. El niño está rodeado en la maloca por fuegos, que no sólo hacen claustrofóbica la atmósfera sino que permiten que los kurudneri desciendan en el humo.

La bebida haiapa contiene en verdad la partícula "*hai*", que significa seco. No sé en qué consistía esta bebida, excepto que era extremadamente painda (amarga), como ron. Como sabemos, el amargor mantiene alejados a los peligrosos espíritus poderosos. Presumiblemente la bebida protege al niño de ser dañado por los kurudneri. Además, hemos señalado en el capítulo tres que la sequedad está más asociada con la altura. La naturaleza seca del ritual y la presencia de espíritus del cielo continúa la correlación.

El niño en el cual se centraba la ceremonia siempre fue un muchacho y el objeto de la ceremonia fue hacer que se volviera tan

fuerte como fuese posible, en verdad, invencible. Por consiguiente, la ceremonia constituye el uso de rasgos secos llevados a un extremo que no se encuentra en otro lugar entre los Arakmbut.

3. La conversión del niño en la más poderosa criatura del monte - el jaguar

Se mantiene limpio al niño con una pluma sobre la plataforma de madera balsa. No debe quedar nada de suciedad. Se le pintan manchas para hacer posible que se vuelva un jaguar. Los kurudneri permiten que tenga lugar la conversión. El niño crecerá como un poderoso líder de guerra ohpu que puede, si es necesario, convertirse en un jaguar para destruir a los enemigos de los Arakmbut.

El mito antes presentado demuestra la forma de conversión. El líder aparecía todavía como un ser humano pero era un jaguar. Algunos arakmbuts dijeron que también era posible que el líder guerrero se transformase físicamente en un jaguar, aunque esto no siempre parece necesario. El jaguar es la criatura más poderosa del monte y, como la masculinidad está más asociada con éste que con el río, parecería razonable que el líder guerrero arakmbut se transformase en un jaguar.

4. La vinculación entre el ritual y el mito

Hay varios elementos que unen el ritual de mbakoykoy con mitos. Hemos visto la vinculación con Wambognsik, pero también hay una vinculación importante con Marinke. Los kurudneri son considerados como la gente de Marinke en el cielo. Él huyó allí, lejos de los jaguares que buscaban venganza. Por consiguiente, la vinculación con los jaguares es doble:

1. Marinke huye al cielo lejos de los jaguares y así queda a salvo de ellos. Es capaz de evitar el poder destructivo del jaguar. Desde esta perspectiva, él y su gente son, por consiguiente, más poderosos que los jaguares que no los pueden seguir.

2. La gente de Marinke, los kurudneri, descienden del cielo y proporcionan el poder para permitir que el niño se vuelva un jaguar humano. No hay evidencia que sugiera que los kurudneri son gente jaguar, sólo que son espíritus ociosos con poderes extraños.

Los Arakmbut consideran al colibrí como un signo de la proximidad del jaguar, al punto incluso de que a veces abandonan un viaje por el monte si aparece un colibrí. En el mito de Wambognsik y los Taka, Makewi menciona cómo él se volvió un jaguar porque soñó con un colibrí.

Los informes acerca de la rara ceremonia, mbakoykoy, han surgido sólo con relación a los Taka. Ni los kurudneri ni el pájaro aparecen en otro contexto significativo. La razón de esto es que los Arakmbut sólo han usado el ritual exitosamente vinculado a la guerra con los Taka que tuvo lugar antes del contacto con los misioneros.

Todos mis debates con los arakmbuts acerca de las guerras contra los Taka giraron alrededor de un mundo que ya no existe más. Los relatos y descripciones de ritos y los rasgos cosmológicos asociados, tales como los espíritus del cielo y los jefes jaguares, fueron presentados como algo que había tenido lugar antes de la llegada de la gente blanca, como un resultado de las incursiones dentro de los territorios de aquellos harakmbuts que vivían sobre los ríos principales en torno del territorio de los Arakmbut.

Aunque los Arakmbut probablemente habían estado peleando contra los Taka durante siglos, el auge del caucho es el primer momento en que historia y mito comienzan a relacionarse para los Arakmbut. Eventos del auge del caucho sobreviven como experiencias de los padres y abuelos de adultos que actualmente viven. Parientes conocidos que participaron en esas peleas pueden recordar a los Taka y la guerra.

Los Taka dan un ejemplo de la interrelación de mito, ritual e historia. Las guerras de los Taka son eventos históricos. Las almas de takas muertos aún existen en el monte. Mientras que algunos mitos arakmbuts, que han permanecido sin cambios durante veinte años, no se refieren a ningún periodo específico, hay ejemplos de mitos y rituales ubicados dentro de un marco histórico particular. La mayoría de relatos de los Taka son de este tipo, vinculados por los Arakmbut al periodo alrededor y después del auge del caucho, lo que les permite estar a caballo entre la historia y el mito.[8]

Los Arakmbut utilizan tanto la historia como el mito de una manera que relaciona las dos, pero no reduce la una al otro. Para ellos, los mitos reflejan la experiencia actual, mientras que la historia trata acerca de la experiencia pasada. Los relatos pueden moverse entre esas dos perspectivas. La historia constituye la experiencia que hace relevante o no los elementos de los mitos, mientras que el mito construye

un esquema para el significado de la historia. Los mitos y los relatos acerca de los Taka se ubican dentro de una época histórica. Son el primer elemento de ese esquema que une la memoria con el presente. El fin del periodo "taka" y las consecuencias del auge del caucho llegan al punto en el cual los Arakmbut enfrentaron la extinción.

Las enfermedades expandidas a lo largo del Madre de Dios por los trabajadores del caucho y los colonos posteriores tardaron pocas décadas en llegar a las cabeceras del Karene, Ishiriwe y Mbero. Fiebre amarilla, viruela y gripe cobraron su cuota. Los arakmbuts morían en cantidades sin precedentes en su experiencia. Ellos asumieron inicialmente que esas enfermedades eran las almas de los Taka que habían muerto por enfermedades traídas por foráneos o causadas por mujeres hechiceras. Sin embargo, poco a poco aprendieron que venían originalmente del Dios de la gente blanca, y por tanto fue hacia el Dios de la gente blanca que ellos se volvieron para salvarse, entrando de este modo en la segunda fase de su historia.

Notas

[1] La comprensión del pasado de los Arakmbut ha sido enriquecida por Klaus Rummenhöller y Lissie Wahl, quienes en sus trabajos de 1984 y 1987, respectivamente, proporcionan la más concisa relación de la historia indígena en Madre de Dios.

[2] Los Harakmbut habían estado en contacto con pueblos foráneos desde siglos antes del auge del caucho, pero las consecuencias no habían sido graves. Al inicio de este trabajo, hemos encontrado la influencia de rasgos culturales incas en la mitología arakmbut, tales como hachas de metal, coca, cultivos de maíz y chicha fermentada. Avanzadas incas en la región andina que bordea el Madre de Dios permitieron el comercio y el contacto entre las tierras altas y las bajas en tiempos precolombinos, cuando se intercambiaba oro, coca, pimientas y maíz por plumas, algodón, palmeras y plantas medicinales.

Comúnmente los Incas no viajaban más allá de las cabeceras de navegación, cuando hacían incursiones anuales hacia la Amazonía baja durante su ciclo de poco trabajo, entre julio y septiembre (Lyon citada en Wahl, 1987: 66). Por tanto, se inclinaban a intercambiar regalos, a los cuales se referían como tributos. Sin embargo, a lo largo de ese periodo los Harakmbut mantuvieron su autonomía política, un hecho del cual los Arakmbut están orgullosos hasta hoy.

Los Incas producían coca en Qosñipata en las cabeceras del Madre de Dios y algo de oro en las cabeceras de los ríos Inambari y Tambopata. Los colonos europeos se aproximaron por primera vez al territorio de los Harakmbut en

1534, cuando Pedro Anzures llegó al Madre de Dios y, unos pocos años más tarde, cuando se asentó la minería en la región de Carabaya. La economía colonial cambió las relaciones de comercio y se implantó un sistema de enclave capitalista de "auge y caída" que se mantiene hasta nuestros días.

De acuerdo a Lyons (mss) y Fuentes (1982: 8) la producción de coca de Qosñipata estuvo en auge desde la década de 1520 hasta 1575. Wahl (op. cit.: 75) estima que se sacaron del área 1.5 millones de libras de coca anuales en la última parte de este periodo. Aparentemente, esto afectó bastante a los Wachipaeri e hizo que se trasladen. Mientras tanto, en la región de Carabaya, durante el mismo periodo, un auge de oro llevó a más de trescientos trabajadores al área hasta la década de 1570, cuando Potosí se volvió el principal centro minero de las colonias españolas.

Las haciendas de coca continuaron en los valles de Marcapata, Tono, Paucartambo y Qosñipata, pero declinaron de manera constante por la competencia de la coca que llegaba a Cuzco desde Bolivia. A pesar de las referencias sobre colonos atacados por "tuyuneris, wachipaeris y sirineris" en el siglo XVII, se piensa que la producción de coca decayó por razones económicas más que políticas. Incluso después del decaimiento, a comienzo del periodo republicano había por lo menos trescientas haciendas en los valles de Paucartambo y Qosñipata.

[3] El apellido es Vaca Diez, y así lo escribiremos en adelante. [N. del T.]

[4] Durante los primeros años del siglo XX el istmo de Fitzcarrald dejó de servir para este propósito y se abrió por algunos años, bajo los auspicios de las compañías caucheras que trabajaban en la región, el camino de mulas que va desde el ferrocarril Cuzco-Puno hacia el río Tambopata. En 1907, el Rev. H. Allen Jacob Job bajó por este camino; escribió un diario detallado y un informe atmosférico del viaje y de la gente del área. Por gentileza de su hija, Sra. Hope Hewisham, me ha sido posible leer estos documentos fascinantes, que puntualizan con total claridad los horrores del auge del caucho en el Madre de Dios.

[5] Del mismo modo que las correrías en el Madre de Dios transfirieron un gran número de arasaeris y toyeris hacia Bolivia, el auge del caucho fue responsable de llevar allí indígenas de otras partes del Perú. Fitzcarrald comenzó con esta práctica llevando trabajadores indígenas de la parte norte del Perú para trabajar caucho, particularmente huitotos, quienes posteriormente sufrieron mucho a manos de la Casa Arana (Gray 1990). Máximo Rodríguez llevó un número considerable de indígenas al Madre de Dios, no sólo individuos sino también familias. El resultado es que ahora en Madre de Dios hay comunidades ashaninkas, shipibo-conibas del Ucayali y santarrosinas del río Napo de Ecuador (Rummenhöller 1984: 98). En 1912, Delboy calculó que en el Madre de Dios había dos mil indígenas importados.

[6] Tal vez el ejemplo más interesante de este contacto cultural fue el registrado por el padre Aza en 1927. Él escuchó una canción arasaeri entre los Machiguenga. No hay contacto directo entre los Machiguenga y los Arasaeri, por lo que tendría que haber viajado a través de los Wachipaeri.

[7] El nombre de este personaje aparece a veces como Makawi y otras como Makewi. Hemos consultado con diversos estudiosos del pueblo Akakmbut y, finalmente, aceptamos la sugerencia de Klaus Rummenhöller: "Creo que Makewi es lo correcto, el sufijo *-awi* no es común en arakmbut; *-ewi* significa lluvia". (Comunicación del 22/3/01). [N. del T.].

[8] En la revisión de Reeve de historias quichuas de la selva baja, ella contrasta el tiempo-espacio mítico y el presente con el "inicio de los tiempos": "En contraste con el inicio de los tiempos, que incorpora una referencia específica al tiempo pasado y a la gente pasada, el tiempo-espacio mítico se refiere a un estado indiferenciado del universo, a un periodo antes de que la tierra tuviera su forma presente y antes de que la humanidad y los animales fuesen seres separados" (1988: 25). El periodo de los Taka es similar al "inicio de los tiempos", pero abarca tanto tiempos mitológicos como eventos históricos específicos.

INVASIÓN CRISTIANA

La mayor y más costosa expedición peruana jamás hecha al Madre de Dios llegó a las cabeceras del Karene en agosto de 1940. Financiada por la Wenner Gren Foundation bajo la dirección del Dr. Paul Fejos, explorador internacional, los cincuentiséis miembros de la expedición fueron respaldados por veinte soldados peruanos armados, radios, botes a motor y aviones de reconocimiento. La intención de la exploración fue hacer un reconocimiento geológico detallado del Karene con el objeto de encontrar y explotar oro y otros recursos en el área.

La idea de una expedición se originó en 1936 como parte de un descabellado esquema de un sueco, Sven Eriksson, para fundar una ciudad (El Dorado) en la boca del Karene, basada en la economía del oro, caucho, cacao, té y barbasco producidos por indígenas amansados por el uso de gas lacrimógeno (Anon. 1936). El entonces cónsul sueco, Sr. Karel, había recibido del gobierno peruano una gran concesión de oro en el hasta entonces inexplorado Karene y estuvo de acuerdo en examinar el esquema de Ericksson para una expedición inicial. Wenner Gren (una fundación fuertemente vinculada a Suecia) cargó admirablemente con la cuenta como auspiciadora (Fuentes op cit: 19).

La numerosa expedición tardó veintiséis días en llegar de Puerto Maldonado a la boca del Karene. Varios vuelos de reconocimiento que atravesaron el área notaron casas comunales entre el Karene y el Alto Madre de Dios. El 25 de agosto de 1940, un grupo de veinte hombres se trasladó hasta el Karene. El 4 de agosto, la partida hizo contacto amistoso con Paijaja, un líder sapiteri. Le dieron audífonos de radio y, asombrado, escuchó las palabras "*Paijaja, ndoen Wamambuey*" (Paijaja, mi hermano). Quien hablaba era José Álvarez, intérprete y guía de la expedición Wenner Gren.

El padre Álvarez entró por primera vez al Madre de Dios en abril de 1917. A lo largo de los años 1920 y 1930 trabajó con los Ese'eja y

Arasaeri en los ríos Madre de Dios, Tambopata e Inambari. Su experiencia con pueblos Harakmbuts y sus lenguas, particularmente con los Arasaeri durante la década de 1930, hizo que el obispo Sarasola lo recomendara para la expedición. Su tarea era acompañarla y buscar el potencial para el trabajo misionero en el Karene y más allá. Después de esta expedición, el padre Álvarez llegó a convertirse en la figura dominante del proselitismo de los Arakmbut, en verdad, de todos los Harakmbut.

Fejos y sus veinte hombres continuaron Karene arriba y acamparon en una playa. De pronto, un grupo de arakmbuts que cruzaba el área encontró a Fejos y a sus hombres en la otra orilla del río. En ese momento la guerra con los Taka estaba aún en su apogeo. Los arakmbuts arrojaron sus flechas sobre la expedición, que respondió con disparos de armas. Ellos desaparecieron, pero después de un momento regresaron y reiniciaron el ataque. La expedición disparó nuevamente contra los arakmbuts. Varios volvieron a correr, pero uno se quedó exhortando a los demás a mantener sus posiciones. Fue abatido, alcanzado en el muslo y la pierna. Los arakmbuts se retiraron dejando muertos a otros dos de sus paisanos. Fejos ordenó una inmediata retirada (Álvarez 1940a y b; Barriales nd: 51, Secretariado de Misiones Dominicanas nd: 65).

La expedición fue un fracaso. Los recursos del área parecían inciertos y la población indígena local era aún hostil. Sin embargo, la expedición Wenner Gren es significativa porque constituye el encuentro de dos historias. La búsqueda de oro y almas como parte de una expedición, conocida en la historia nacional peruana, estalló dentro de la historia indígena de la gran guerra entre los Taka (en este caso los Sapiteri) que peleaban contra los Arakmbut. Los tres arakmbuts muertos fueron las primeras víctimas del contacto.

La expedición también fue significativa porque señaló el fin de la Gran Guerra. Luego de regresar al campamento base en la boca del Karene, el padre Álvarez, al escuchar lo que había pasado, partió inmediatamente para el lugar donde el Wasorokwe se encuentra con el Karene (SMD op cit: 52). Después de decir misa en la playa se le acercaron dos sapiteris, quienes lo llevaron a Paijaja. Este contacto les proporcionó a los dominicos la posición firme que necesitaban para continuar su trabajo misionero en el futuro.

Aunque pasarían más de diez años antes de que los Arakmbut quedaran bajo control misional, los Taka, contra los cuales ellos habían peleado durante tanto tiempo, se estaban incorporando gra-

dualmente dentro del sistema misional que operaba en el Madre de Dios desde el inicio de siglo.

Los dominicos llegaron al Madre de Dios en 1902. Apoyados desde las Filipinas, el padre Zubieta hizo dos viajes hacia los Wachipaeris y más tarde hacia algunos Ese'eja en el Inambari. Hasta 1906 concentraron sus esfuerzos en los Wachipaeri. Sin embargo, después de encontrarse con Von Hassel, presidente de la Junta de Vías Fluviales en 1904, año en que visitó el Alto Madre de Dios, los sacerdotes decidieron viajar al Manu.

Luego de varios viajes para bautizar indígenas, la Misión de San Luis del Manu fue abierta el 12 de octubre de 1908. No obstante, en el maelstrón de la recolección del caucho, la misión manifestó varios de los rasgos que se verían más tarde a lo largo del Madre de Dios. San Luis fue auspiciada por un benefactor notable, Bernardino Perdiz, el primero de una fila de inescrupulosos que apoyaban el trabajo de la misión. Ésta estableció un internado, dirigido por el padre Aza, que alejaría a los niños de toda influencia maligna (Fernández Moro 1952: 143).

Durante los siguiente años los sacerdotes establecieron contactos alrededor del Inambari y Tambopata. Los perfiles de la relación entre los misioneros y los intereses más poderosos en la producción y comercio en el auge del caucho se hicieron más evidentes con la construcción de San Jacinto, el centro misionero del Madre de Dios en Puerto Maldonado. Contribuyeron la Sociedad Rímac, Inca Rubber Co., Braillard, Bernardino Perdiz y hasta el más notable Máximo Rodríguez. En verdad, Rodríguez dio incluso algunos de sus esclavos a la misión para ayudar a los sacerdotes a aprender las lenguas indígenas (Rummenhöller op cit: 73).

Sin embargo, los dominicos se opusieron enérgicamente a los horrores perpetuados por los barones del caucho. Intentaron conseguir que se aprobara una ley para frenar la esclavitud, y el padre Aza fue a Lima para vocear sus críticas. Sin embargo, aunque las quejas fueron fuertes, también fueron generales. En casos específicos estuvieron más callados porque muchos de los perpetradores apoyaban a la misión. Como sucedió en el caso del Putumayo, el presidente del Perú, el autoritario Leguía, no mostró interés.

Madre de Dios se volvió departamento durante el presidente Billinghurst en 1912. A lo largo de la siguiente década, San Jacinto fue el punto de inicio para misionar a los Ese'eja, y el proselitismo creció cuando declinó el auge del caucho. En 1921 se abrió una mi-

sión en el río Tahuamanu dirigida por el padre Álvarez. En 1930 se estableció la estación misionera del lago Valencia. Mientras tanto, el fin del auge del caucho en el Manu causó un éxodo masivo desde la misión de San Luis en 1922. Fue trasladada hacia Pantiacolla, cerca de los Wachipaeri. El objeto era trabajar principalmente con los Machiguenga, que no aceptaban a los misioneros. La misión cerró cuatro años más tarde y el trabajo misional fue llevado a Puerto Maldonado (Fuentes op cit: 22).

El trabajo misional con los Ese'eja en el río Tambopata llevó a los sacerdotes a un contacto creciente con los Harakmbut, principalmente con los Toyeri y Arasaeri. Durante los años 1930 hubo una invasión de buscadores de oro dentro del territorio de los Arasaeri, en el río Araza (Marcapata). El padre Álvarez hizo un viaje aguas arriba del Araza en 1935 y llegó al Karene. Sólo permaneció el tiempo suficiente para constatar que la gente que estaba allí era harakmbuthablante (Barriales y Torralba op cit: 31).

El Karene era aún considerada el área central y más peligrosa del Madre de Dios (Moro op cit: 287, 467-8; Sarasola 1929: 31-2). Habiendo constatado que la gente que vivía entre el Inambari y el Alto Madre de Dios era de la misma familia lingüística, los sacerdotes, empleando el nombre "Mashco" para ellos, convirtieron a los Harakmbut en el objetivo principal del trabajo misionero durante los veinte años siguientes.

Desde 1940, el padre Álvarez estableció relaciones amistosas con los Sapiteri, quienes, en la década anterior, habían vivido cerca a los Wachipaeri y peleado contra ellos porque no deseaban comercializar bienes, tales como cuchillos y machetes. Habiendo perdido la guerra, su jefe Paijaja esperaba ahora obtener bienes similares de los sacerdotes. Sin embargo, los sacerdotes querían que Paijaja los ayudara a lograr su meta final: los Arakmbut, la gente más alejada en el interior del área.

Entre octubre de 1941 y febrero de 1942, José Álvarez y el padre Gerardo Fernández regresaron al Karene. El padre Álvarez quería entrar a las cabeceras del Karene y cruzar hacia el Alto Madre de Dios, pero esto fue imposible a causa de los Arakmbut. Con cierta reticencia, Paijaja aceptó entonces regresar a su tierra y llevar a los misioneros hacia el Alto Madre de Dios, vía Manu, penetrando el río Nahuene donde contactó a los sapiteris del área llamados sirineri (Álvarez 1942; Barriales y Torralba 1970: 31ff). Los Arakmbut fueron rodeados, y los dominicos establecieron su presencia en el área para preparar el golpe final sobre ellos.

El sistema de la presencia dominica en el Madre de Dios demuestra que los problemas que encontraron con los Arakmbut no eran de ninguna manera únicos. En mayo de 1943 se estableció la misión de San Miguel de Kaichihue en un afluente del Inambari, que consistió en una gran hacienda de yuca, plátanos, maíz, arroz, etc., y una pequeña capilla y edificios para los misioneros (Álvarez 1944). Durante los tres siguientes años llegaron a la misión arasaeris, pukirieris, toyeris y sapiteris. San Miguel se convirtió en la base de todas las expediciones dentro del área arakmbut en los siguientes diez años. Las relaciones misionales muestran que los recién contactados Harakmbut estaban desapareciendo rápidamente en ese tiempo.

> Al mismo tiempo, y con mucho pesar, los grupos de mashcos que eran toda su [de los misioneros] esperanza estaban alejándose o desapareciendo: los del Nahuene eran víctimas de la gripe; los del Sirive, asesinados por enemigos; los del Jinnue y Huasorokhue, se fueron con gente civilizada de dudosa moralidad; los del Pukiri regresaron a sus dominios; los Wachipaeri, recién hemos sabido que habían sido totalmente exterminados por viruela (Álvarez, J. 1952: 64).

Aunque los Wachipaeri no fueron diezmados por completo, los efectos de esas epidemias de viruela fueron desastrosos. Los Sapiteri del Nahuene, Ishiriwe y Wasorokwe fueron los más seriamente afectados por enfermedades. Ellos habían sido los principales enemigos de los Arakmbut en la guerra y como una consecuencia, durante los años 1940, la gente que había estado peleando contra los Arakmbut desde el cambio de siglo y antes comenzó a trasladarse de sus territorios hacia la misión.

> Durante casi cuatro años, no hubo rincón al que él (José Álvarez) no llegara, excepto el lugar donde ninguno quiso acompañarlo, la región arakmbut. Él regresaba a la misión de Kaichihue después de cada viaje con un nuevo grupo de mashcos (Barriales nd: 57).

Según Martín (1946: 57), un líder local harakmbut se comportaba con los otros como si fuese la cabeza de toda la misión haciendo que los Sapiteri se le "rindieran". Las relaciones entre los grupos no eran buenas, y la enfermedad es un rasgo constante en las descripciones.

En 1947, hubo informes acerca de arakmbuts que viajaban a lugares tan lejanos como el mismo Kaichihue y atacaban a la misión. Esto implicaría que habría habido un despoblamiento masivo a lo largo de las cabeceras del Karene y que los Arakmbut habrían estado persiguiendo a sus anteriores enemigos con la esperanza de apoderarse de algunos bienes, como cuchillos o machetes. La situación en Kaichihue se volvió tan mala que la misión fue cerrada en 1952. Los de la estación misionera bajaron el Pukiri, donde viven actualmente.

Hasta hoy los dominicos están orgullosos de su trabajo en tierras de los Harakmbut, al cual algunos misioneros llaman una "conquista" (Rummenhöller op cit: 82) y otros, una "liberación" (Barriales op cit: 57). La "domesticación" inicial o control de sus vidas por pacificación y reducción dentro de las misiones fue una preparación para el fin principal de subyugar sus almas. La conquista espiritual significó destruir las creencias existentes a las cuales los Harakmbut estaban "esclavizados" y "liberarlos" dentro de la fe cristiana. Luego se prepararían para el mundo de progreso e integración dentro de la sociedad nacional peruana (Wahl 1987: 141).

La historia dominica de contacto con los Arakmbut ha sido escrita muchas veces, porque en esos términos representa el mayor logro de la actividad misionera en Perú. En agosto de 1950, recién llegado de un viaje a Europa donde se había encontrado con el general Franco y el Papa Pío XII, el padre Álvarez y un grupo de ocho indígenas penetraron el territorio arakmbut desde el río Shintuya. Después de cuatro días, la partida encontró un estimado de ciento cincuenta arakmbuts en el Ishiriwe[1]. Ellos parecían hostiles pero no violentos y les permitieron partir después que prometieron regresar con regalos.

El segundo viaje hacia el Ishiriwe fue preparado para el año siguiente. Se hicieron varios viajes de reconocimiento aéreo. En diciembre de 1951, los misioneros regresaron donde los arakmbuts. A pesar de otra recepción aparentemente hostil, el padre Álvarez entregó sus regalos. Durante la noche la gente envió mensajes a otros arakmbuts para que vinieran del Ishiriwe, Wandakwe y Kipodnwe. Llegaron en gran número también en búsqueda de regalos. En ese momento las reservas de regalos de los dominicos estaban agotadas y la hostilidad y desacuerdo de los arakmbuts eran intensos. Luego de esperar tres días, el grupo obtuvo permiso para salir por el líder local, que les envió dos flechas (Álvarez 1952).

El padre Álvarez continuó esas visitas a los arakmbuts del alto Karene en noviembre de 1952, donde se dio cuenta de que no eran

recibidos de la manera tan hostil como habían pensado (Álvarez 1953). El problema fue que todos querían los bienes que habían llevado. Desde la nueva estación misional de Palotoa, los dominicos repitieron el mismo patrón de trabajo que habían practicado en San Miguel de Kaichihue. Fueron en expediciones numerosas a ríos específicos trayendo de regreso grupos de arakmbuts para asentarlos en la misión; los grupos arakmbuts llegaron del Ishiriwe desde 1956.

La versión arakmbut de estos eventos proviene de relatos de testigos desde inicios de los años 1950. Los viejos de los ríos Wandakwe y Kipodnwe recuerdan aún su historia referida al periodo en el que los dominicos llegaron. La información de los Wandakwe viene de San José y Barranco Chico, y la de los Kipodneri, del padre Torralba cuando estaba en Puerto Luz.

Wandakweri

Los Wandakweri están compuestos por siete grupos de nombre. Cada grupo tiene el término *-eri* añadido a la raíz, en tanto que se alude a la maloca misma por la raíz más el sufijo *-ote*. Así, los Pewingboteri vivían en la maloca pewingbote. Los Pewingboteri eran llamados Wakutangeri por los otros arakmbuts porque vivían cerca de las cabeceras del Wandakwe. Este nombre ha sobrevivido. Los nombres, en orden descendiente del río, son: Pewingboteri, Atayoteri, Apikmboteri, Yawidnpoteri, Kukamberi, Sakimboteri y Kipodniritneri.

Kipodneri

Los Kipodneri están compuestos por cinco grupos de nombre: Chitoeri, Kupibempoeri, Panketapoeri, Kapiteri y Endoweteri. Parece que entre 1950 y 1952 los Kipodneri se trasladaron hacia el alto Karene y finalmente se reunieron en el río Wasorokwe en las cabeceras del Karene (Moore sf). Esto fue antes de que ellos hubiesen tenido contacto con los dominicos (excluyendo los tres kipodneris que fueron muertos por la expedición de Fejos). Los Arakmbut sabían de la existencia de la gente blanca mucho antes de que tuvieran contacto permanente. También supieron que los foráneos eran la fuente de cuchillos y machetes. El traslado de los Kipodneri hacia el

alto Karene en 1952 fue probablemente en parte para obtener esos bienes.

Varios de los miembros más viejos de San José describieron el primer contacto que hicieron los Wandakweri Arakmbut con los misioneros dominicos en los años 1950. Primero los aviones sobrevolaron y dejaron caer machetes, cuchillos y ollas de metal. Los Wandakweri dicen que ellos se trasladaron al inicio de los años 1950 para quedar más cerca de la fuente de los bienes de comercio; en su caso, ellos se trasladaron hacia el Alto Madre de Dios. Los Wandakweri reorganizaron sus malocas e hicieron una nueva alineación. Los Pewingboteri se unieron con los Yahuidnpoteri y se trasladaron del Opagntapo, afluente del Wandakwe a través de las cabeceras del Ishiriwe (el Mboraiwe) y se hicieron conocidos como Wakutangeri.

Los Atayoteri, Sakimbiboteri y algunos Apikmboteri se trasladaron hacia el Arognka'wetapo en el Ishiriwe, donde construyeron una gran maloca con herramientas de metal. Usaron hojas de aguaje (*kotsimba*) por primera vez para hacer sus malocas y se volvieron conocidos como los Kotsimberis. Cerca a ellos se formó otra maloca, que fue renombrada Jintapoeri, que reunió al resto de los Apikmboteri y los Kukamboteri,. Pocos años más tarde se trasladaron más cerca al Alto Madre de Dios hacia el río Shirimawe.

El último grupo Wandakwe en mudarse fue el de los Kipodnirtneri, que mantuvo su nombre; se trasladó hacia el Madre de Dios y posiblemente permaneció por un breve periodo adicional más cerca del Mberowe antes de unirse a los otros Harakmbut en la misión de Shintuya (ver mapa 4).

Cuando los Wandakweri estaban en el Ishiriwe llegaron noticias de que el padre Álvarez (Apaktone) había llegado a Mbognpetednwetapo y estaba yendo a visitar a los Kotsimberis y a los Jintapoeris. Ireyo cuenta el relato de la siguiente manera:

La llegada de Apaktone

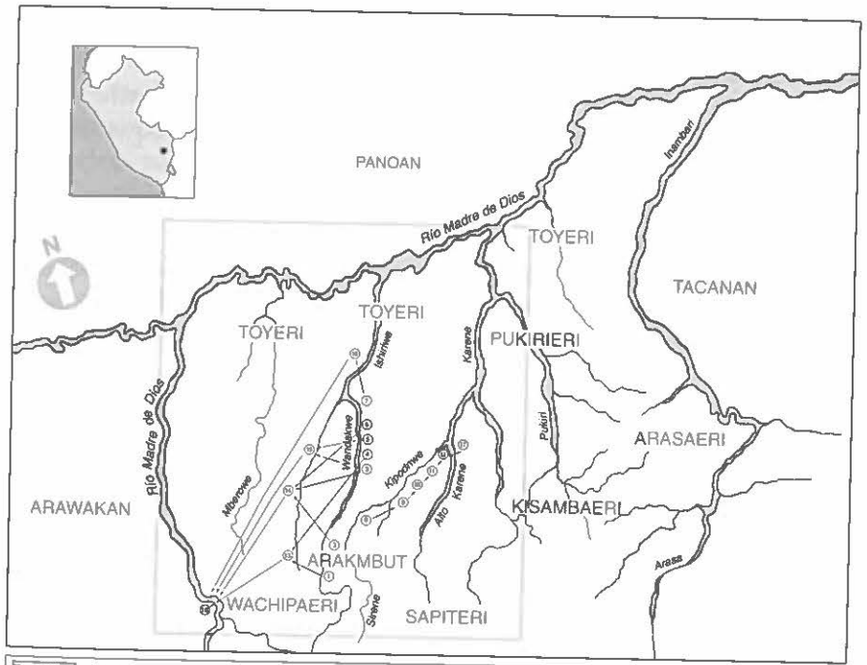
En una playa los antepasados de los viejos estaban haciendo maíz tostado. Otros habían ido a buscar bagres (ta'met). Algunos habían ido a traer bagres y el resto se quedó. Cuando estaban en la playa encontraron a algunos takas. Los arakmbuts querían dispararles con flechas porque estaban asustados.

"No me dispares, hermano", dijo el taka. Los arakmbuts miraron al taka y vieron que usaba ropas. Él les dijo, "¡Hermano!" Los arakmbuts miraron su escopeta. Las mujeres pensaron que era un palo de escarbar *weri*.

Los arakmbuts no tenían ropas y estaban completamente desnudos. El padre había prometido darles un machete. "Les daré un machete. ¡No tengan miedo!", dijo. Los arakmbuts se pusieron muy felices. "¡No tengan miedo!", les dijo. El padre rió. "¡Ja, Ja, ja! No tengan miedo, hijos!"

Mbariotakis no sabía quién era el Padre y dijo que era taka. El padre le dio un gran machete, y Mbariotakis lo levantó y luego dividió el gran machete en piezas para darlas a cada familia. Cada pieza era una hoja pequeña con la cual podían hacer flechas. Lo dividió para todas las familias. El dueño del machete mantuvo el mango. Cuando los otros arakmbuts escucharon que alguien había recibido esas cosas, también ellos fueron a buscar a los takas.

Mapa 4. Traslado y realineación de las malocas arakmbuts



En otra ocasión el padre también dio machetes y cuchillos y luego, poco a poco, los arakmbuts se mudaron hacia el Palotoa. Ellos querían estar en el Ishiriwe y no querían ir a la misión.

El padre les dijo, "Vamos a la misión". En Shintuya, el padre les dio ropas y, en compensación, los arakmbuts trabajaron en las chacras. El padre Álvarez murió y los arakmbuts fueron a San José. Ellos sólo fueron a Shintuya porque el padre estaba allí.

Antes, cuando el primer avión voló sobre los arakmbuts ellos casi le disparan. Dicen que el avión estaba colgando de un árbol alto. Cuando el avión llegó al Ishiriwe dejó caer machetes, dulces y cartuchos para escopeta. Los arakmbuts no conocían los cartuchos, y para encenderlos los envolvían en una ropa y los golpeaban entre grandes piedras: ¡boom! Y luego arrojaban lejos los restos.

No todos los arakmbuts estaban a favor del padre. Otros decían que deberían matarlo. Como era Taka podría matar arakmbuts. Se reunieron e hicieron flechas para matarlo. Luego se pararon en la orilla opuesta del río y le mostraron al padre una piedra blanca diciéndole que era algodón para que cruzase rápidamente y los arakmbuts pudiesen matarlo. Pero el padre no vino porque estaba asustado.

Wahl encontró en Shituya otras descripciones de los arakmbuts sobre los primeros contactos. Ella menciona la importancia que tenían los bienes occidentales para los Arakmbut, pero también menciona las enfermedades que llegaron al mismo tiempo que los bienes que caen del cielo.

> "Ellos dicen que durante ese mismo periodo de tiempo comenzó a morir un gran número de personas, concluyendo de este modo, sea cierto o no, que las ropas y alimentos en lata eran la fuente de esas muertes. Así, ellos quemaron esos bienes y cuidadosamente lavaron todos los bienes de acero que habían usado" (Wahl op cit: 256).

Los arakmbuts en San José confirman que fue el deseo por bienes de metal y fósforos lo que primero les atrajo hacia el padre Álvarez y los dominicos, mientras que fue la enfermedad y muerte las que los llevaron a dejar sus tierras para siempre. Cada persona adulta en San José tiene algún pariente cercano en la generación ascendente

que murió durante los años 1950. La fiebre amarilla fue particularmente frecuente y las enfermedades de los ojos dejaron ciega a la gente de la noche a la mañana. Las enfermedades llegaron de afuera, y los Arakmbut piensan ahora que han estado vinculadas a las almas de los miles de takas muertos durante el auge del caucho.

La enfermedad no podía haber sido causada por espíritus del monte normales, de lo contrario ellos podrían haberse curado. La enfermedad era el resultado de "enfermedades de Dios", y en consecuencia sólo podían ser curadas por medicina de Dios. Durante los últimos años de la década de 1950, los Arakmbut recorrieron constantemente el camino a Shintuya con la esperanza de ser salvados por la medicina de los dominicos de morir diezmados. Una vez en Shintuya eran capturados: su destino iba a ser la conquista religiosa y la "liberación".

En diciembre de 1957, una inundación destruyó la misión de Palotoa, que fue reubicada cerca en el pequeño río Shintuya. Éste fue el lugar de la reducción de los Arakmbut por los dominicos y hasta hoy permanece allí. Ese mismo año apareció el Instituto Lingüístico de Verano, por primera vez en el alto Karene, e hizo contacto con los Kipodneri que se habían reunido en el río Wasorokwe. Los misioneros, Raymond Hart y Robert Tripp, regresaron en hidroavión para visitar la comunidad de Puerto Alegre. Además de un breve periodo que los arakmbuts de esa área pasaron en Shintuya, Puerto Alegre y, más tarde, Puerto Luz, ellos se mantuvieron muy independientes de la influencia dominica hasta 1979. Sin embargo, todo arakmbut contactado originalmente por el padre Álvarez pasó un tiempo en Palotoa y Shintuya, y esta experiencia es la que constituye el segundo periodo en su historia después de la Gran Guerra.

"Reducción" en términos misioneros se refiere a la práctica realizada por los jesuitas al inicio del Imperio Español de reunir indígenas en un asentamiento que era dirigido más como una gran hacienda comunal bajo los auspicios de los misioneros. Los dominicos en Madre de Dios realizaron este modelo en San Luis de Manu, Palotoa, Kaichihue, Lago Valencia y la misión hacia la cual se trasladó esta última en 1948, El Pilar, construida por la generosidad del Máximo Rodríguez, el barón del caucho.

El estandarte usado por los misioneros es el de San Miguel luchando contra el dragón de la superstición salvaje (Wahl op cit: 258). La llegada de los arakmbuts a Shintuya ha sido presentada por los misioneros como un triunfo para el Santo: "¡Qué orgullo hemos sentido porque aquellos que fueron llamados "fieros mashcos" vivan

juntos, formando una comunidad con sacerdotes, escuela primaria, posta médica y una nueva iglesia!" (SMD nd: 74). Shintuya albergó hasta quinientos indígenas, y los sacerdotes realizaron un plan "civilizador" para los Arakmbut.

A comienzo de los años 1960, Shintuya tenía trescientos cincuenta arakmbuts y wachipaeris. Para los arakmbuts, que acostumbraban a vivir en grupos de cincuenta a cien personas, éste fue un cambio mayor en su estilo de vida. La mayoría de los grupos de maloca se partían y hacían sus propios asentamientos dentro del radio de la misión; aquellos que vivían cerca a los misioneros se integraron más en la esfera de la misión (Fuentes op cit: 167).

Desde la perspectiva misionera, la educación y la producción eran los rasgos principales para "civilizar" y estaban fuertemente atados a la religión. Durante los primeros años de estudios, se separaban a los muchachos de las muchachas, y aquellos muchachos considerados suficientemente listos eran enviados al Colegio de Quillabamba, en la Ceja de Selva del Cuzco, donde eran educados en español y entrenados en métodos de cultivo en la hacienda. Mientras tanto, los sacerdotes trataban de organizar maneras para que la reducción pudiese subsistir.

Sea con ganado, bienes agrícolas o, más recientemente, con madera, los misioneros han mantenido el control sobre la comercialización de cualquier excedente producido con la finalidad de evitar que los arakmbuts fuesen explotados por intermediarios foráneos. Shintuya recibió su título de tierra a nombre de la misión varios años antes que las comunidades arakmbuts independientes.

Sin embargo, el problema principal en Shintuya, que los arakmbuts mencionan frecuentemente, fue que ellos vivían allí en estrecha relación con muchos otros pueblos. El padre Torralba (comunicación personal) explica que en los primeros tiempos de Shintuya no era claro qué gente pertenecía a cuál grupo; cuando el padre Álvarez encontró grupos en el Ishiriwe (aunque él pensó que estaba en el Mberowe), estaba claro que no todos ellos provenían de esa área. Algunos podrían haber estado en viajes de caza, otros visitando parientes. La documentación de cada persona no era clara, y por esto los sacerdotes no se dieron cuenta de que ellos transgredían frecuentemente el sistema social de los Arakmbut.

Las relaciones entre wachipaeris y arakmbuts se deterioraron durante los primeros años que pasaron juntos en Shintuya. De acuerdo a los miembros mayores de San José, los arakmbuts inicialmente

se llevaban bien con los wachipaeris y se reunían para las fiestas de masato. Antes, los Arakmbut no habían tenido masato sino chicha de maíz. Las disputas con los wachipaeris surgieron por las relaciones con los sacerdotes concernientes a bienes y mujeres.

Wahl (op cit: 268) da cuenta de esto en el cambio que tuvo lugar en la relación con bienes de fuera. Durante el periodo de contacto, el padre Álvarez había atraído a los arakmbuts hacia las misiones con regalos de bienes altamente deseables, pero una vez que ellos estaban en la misión, éstos se volvieron mercancías que sólo estaban disponibles para aquellos que se comportaban correctamente. Así los misioneros mantuvieron el poder y las iniciativas económicas, lo cual finalmente ocasionó resentimientos entre aquellos que no recibían nada.

El problema por mujeres surgió debido a la escasez de compañeras elegibles para matrimonio, y los sacerdotes, inconscientes de las prácticas arakmbuts, arreglaban matrimonios inapropiados e ignoraban vínculos inaceptables. Se hicieron acusaciones de brujería, y por lo menos dos mujeres fueron ejecutadas por arakmbuts. Aparte de unos pocos matrimonios con wachipaeris y machiguengas, de los que había algunos en la misión, los arakmbuts continuaron casándose mayormente dentro y entre sus grupos.

En Shintuya, los arakmbuts vivían en sus grupos de casas comunales. Había cuatro divisiones principales: Wakutangeri, Kotsimberi, Kipodniridneri y Jintapoeri. Los Wakutangeri eran los que más se oponían a los sacerdotes y generalmente estaban descontentos. Una noche, en 1969, se escaparon de la misión. Durante los tres años siguientes salieron los Kotsimberi y los Kipodniridneri. Los Jintapoeri se quedaron en Shintuya.

El relato de la huida de Shintuya toma la forma de una narración mítica acerca de la fundación de San José del Karene:

Los padres eran un problema en Shintuya pero los wachipaeris eran culpables. Habían matado a varias personas por brujería. Entonces la gente comenzó a morir, la gente se enfermó y murió. Incluso los perros estaban muriendo. La gente decidió irse secretamente. Se eligió la noche. Un hombre viejo había escuchado de un río llamado "Colorado" (Karene) donde había buenas playas y muchos animales. El soñador chamánico "Psyche" soñó cuándo deberían irse.

La noche del escape, la gente se preparó. Toda el área justo abajo de Shintuya estaba limpia. De cada casa y de cada parte del patio se arrojó

toda la basura de las cocinas al río. Fue para evitar la brujería, que tiene lugar cuando una persona consigue una parte de la propiedad de alguien (el cabello es una favorita) y la sopla. De este modo, toda el área fue limpiada y llenaron las canoas con todas sus pertenencias. Cuando partieron escucharon aullar a los perros; los abandonaron con los pollos, patos y cerdos.

Los arakmbuts bajaron el río toda la noche. Al día siguiente escucharon un motor de cuarenta caballos. Atracaron y escondieron los botes y a sí mismos en la orilla del río. El 40HP pasó pero no era el padre, por lo que volvieron al río y continuaron su viaje.

Pasaron el primer río [Mberowe] y le preguntaron a Phyche: "¿Es el Colorado?"

"No", dijo él.

Siguieron. En el segundo río [el Ishiriwe] preguntaron: "¿Es el Colorado?"

"No", dijo él. Dijo que el tercer río era el Colorado.

Tomó tres días llegar allí. Comenzaron a remontar el río. De nuevo preguntaron dos veces si era el Pukiri, pero él dijo que no. Finalmente encontraron el Pukiri y pararon allí. Vivieron en la playa abajo del Pukiri durante medio año, donde hicieron un campamento temporal. Pero la inundación los hizo trasladarse aguas arriba del Pukiri, donde hoy vive Chauchau. Se quedaron allí medio año pero sus cosas fueron robadas, y le preguntaron a Psyche adónde ir.

Él soñó un lugar río arriba. Los waweri le dijeron que vaya. Fueron río arriba a la playa de guijarros *widnba*, donde hicieron un campamento permanente. El segundo año hubo una gran inundación que subió hasta los pisos altos de las cabañas.

Una familia se mudó arriba al Kiraswe y vivió allí por un tiempo. Un día después de pescar la mujer tuvo un ataque y le dolió la cabeza, y ella no pudo dormir ni incluso hablar. La llevaron de regreso al caserío, donde murió más tarde. Con esto su casa fue quemada y todo destruido. Luego vivieron en otro claro en la playa.

Mariano (colono) vivía al otro lado pero tenía pocas o ninguna chacra. La gente necesitaba ir a Puerto Alegre por semillas para plantar sus chacras. En ese tiempo, un hombre robó una esposa de Puerto Alegre. La gente de Puerto Alegre paró en San José y trató de robar otra esposa. Había mucha pelea. Salieron y regresaron más tarde. Daban puñetes con piedras en sus manos. La pelea continuó y, aunque Puerto Alegre no consiguió las mujeres, ellos hicieron bastantes daños para ganar.

Esa noche Psyche preguntó a los waweri por qué no lo habían ayudado y por qué su gente había sufrido la derrota. Fue a su cama y en ese momento se levantó una gran tormenta río arriba. El campamento que la gente de Puerto Alegre tenía en la playa fue arrasado. A pesar de la victoria de Psyche, la gente de San José decidió ir arriba hacia Puerto Alegre. Esperaron en el lado opuesto del río y lanzaron insultos. Entonces, para satisfacción de la gente de Puerto Alegre, la de San José se fue al monte. La gente de Puerto Alegre cruzó pero la de San José regresó con palos y de nuevo comenzó una gran pelea. Finalmente terminó e hicieron las paces.

Cuando la gente de San José estaba en Pueblo Viejo, el buen padre Antonio la reunió. Le ofreció ganado y madera, escuelas, etc. Él vino desde la misión de El Pilar cerca de Puerto Maldonado. Para llegar allí se detuvo durante la noche en Tres Islas. En ese momento estaban allí los Taka y fue embrujado y murió. Llevaron su cuerpo para enterrarlo. Ésta es la causa por la que San José no tiene nada ahora. Antonio lo habría hecho, pero lo embrujaron.

Después de una segunda inundación, la gente trasladó San José hasta su lugar actual. Esta es la historia de San José.

La relación del origen de San José del Karene describe un cambio que llega tan dramáticamente como el periodo de contacto y entrada a la misión de Shintuya en 1960. El relato trata sobre una ruptura y un restablecimiento de relaciones en términos arakmbuts. La situación en Shintuya muestra a los arakmbuts en conflicto tanto con los sacerdotes como con los wachipaeris. Después del escape, ellos pelearon y finalmente hicieron las paces con la gente de Puerto Alegre, que por último se mudó río abajo y fundó Puerto Luz. También comenzaron a restablecer relaciones con la misión. Sin embargo, la pérdida del padre Antonio significó que la comunidad no confiara más en la caridad de los foráneos. El relato es contado frecuentemente y ha asumido varios puntos que tienen características espirituales. Las interpretaciones de sueños de Psyche giran alrededor de tres ríos y tres campamentos, el tercero de los cuales es el río Karene y el presente sitio de San José.

El escape de la misión fue el corolario del contacto y de la decisión de ir a Shintuya. Las muertes junto con la esperanza de un futuro más brillante los llevaron a mudarse, y el sentimiento de que estaban escapando era sin duda justificado. Cuando salían familias de Shintuya, uno de los padres tomaba la canoa de 40 HP para atra-

parlas y llevarlas de regreso. Varios de los niños de los fundadores de San José estaban en Quillabamba en el tiempo del éxodo desde Shintuya, y fue varios años antes de que ellos terminaron su escuela y fueron capaces de unirse a sus padres en el río Karene.

Las huidas de Shintuya durante los siguientes tres años causaron cierta conmoción en la misión (Torralba 1979: 83-5). Algunos misioneros dijeron que los arakmbuts no apreciaban la civilización, mientras que otros comprendieron que ellos habían rechazado una ideología misional que era incompatible con su vida tradicional. Los dominicos trataron de curar la herida haciendo análisis antropológicos del problema y mandando sacerdotes a los caseríos.[2] A pesar de esto, la decisión de dejar la misión impulsó a los arakmbuts hacia un episodio completamente nuevo de su historia.

Los arakmbuts que establecieron su caserío a orillas del Karene parecían muy diferentes a los que habían llegado a la misión diez años antes. Se había producido una cantidad de cambios substanciales en su estilo de vida desde que habían estado viviendo con los sacerdotes y haciendo contactos con la sociedad nacional peruana. El primer y más notable cambio fue que ya no vivían más en malocas. Un arakmbut que me hablada de la salida de Shintuya mencionó que cuando llegaron por primera vez al Pukiri hicieron una casa comunal, pero que al final continuaron viviendo en casas familiares que los misioneros habían promovido en Shintuya y que eran la norma entre la gente blanca y los andinos.

Los arakmbuts estaban regresando a las tierras de los Harakmbut y encontraron varios colonos e indígenas en el área, que vivían en casas de familias individuales. Los sapiteris del Pukiri, que habían llegado de la misión del Kaichihue hacía quince años, y los arakmbuts de Puerto Alegre, que sólo habían estado en Shintuya durante un tiempo corto, también habían abandonado las casas comunales. La gente de San José se acomodó a lo mismo.

El efecto comunal de vivir en una maloca fue conservado en alguna medida al disponer las casas en círculo, frecuentemente alrededor de una cancha de fútbol, que toma el lugar del espacio abierto en el centro de la casa. Pero hubo varios otros rasgos que los Arakmbut no continuaron después del periodo de Shintuya. Nunca más realizaron sus ritos de iniciación, los festivales e"ohotokoy y e'mbaipak. Normalmente éstos se habrían efectuado en la parte central de la maloca, y eran entradas fundamentales a la adolescencia. De la misma manera, las danzas y canciones asociadas con los rituales no se practicaron más y las detalladas pinturas corporales (Califano 1982:102-3), coronas emplumadas e instrumentos de percusión que habían sido parte de las ceremonias, rara vez, si alguna, aparecieron en San José. Ocasionalmente se ve el tayagnpi en la comunidad, pero no es usado para fines ceremoniales.

Cuando se les preguntó por qué ya no realizan más sus rituales, los arakmbuts replican que éstos terminaron en Shintuya porque no había necesidad de hacerlos. Uno o dos dicen que fueron ridiculizados por los sacerdotes, y otro factor puede haber sido los otros pueblos indígenas en la misión que no practicaban esos ritos. Robert Tripp (comunicación personal) dice que, aun cuando la gente de Puerto Alegre sólo pasó unos pocos meses en Shintuya en 1956, ella ya no construye más malocas o realiza sus ceremonias después de eso. Parecería que el significado de los rituales estaba ligado con la maloca misma porque ésta era un microcosmos del universo (c.f. C. Hugh-Jones 1979:247). En su centro, las ceremonias rituales y coloridas de los Arakmbut aseguraban el crecimiento de los muchachos hasta la adultez y el contacto público entre la gente y el mundo del espíritu a fin de reproducir la vida social y cultural.

Después de diez años en la misión de Shintuya, desapareció un complejo total de cultura arakmbut, que estaba compuesto por todos los aspectos visibles de su cultura vinculados con el contacto ceremonial con el mundo del espíritu. Éstos tenían sentido principalmente en el contexto de la vida en una casa comunal, y una vez que ésta se perdió desaparecieron todos los aspectos de la cultura vinculados a ella. Sin embargo, los Arakmbut se aferraron a los aspectos "invisibles" de su cultura que fácilmente podían ocultar. Los mitos y relatos siguen siendo transmitidos entre las parentelas, aunque todavía hay casos de narradores públicos. Muchos de los niños en las comunidades arakmbuts están familiarizados con los trazos generales de los principales mitos y con una pintura superficial de los relatos, aunque los detalles son guardados por aquellos reconocidos como buenos narradores, como Ireyo, en San José.

Los sueños y la confianza en el mundo del espíritu han permanecido tan fuertes como siempre entre los Arakmbut después del periodo en Shintuya, y regularmente siguen teniendo lugar las prácticas curativas, contactos para cazar y la búsqueda de consejos de espíritus. Sin embargo, no es necesario que contar mitos, soñar y curar sean evidentes para el visitante ocasional a la comunidad porque los Arakmbut han "internalizado" su cosmología. Es difícil para los

Arakmbut conversar sobre el mundo del espíritu con foráneos, y ellos rechazan hablar acerca de su religión con extraños en caso que el oyente no los tome en serio.

En la medida en que la pérdida de la maloca afectó la vida ceremonial de los Arakmbut, también cambiaron aspectos de su vida social. Las parentelas están ahora más separadas unas de otras que en el pasado, cuando ocasionalmente también hubo algunas casas individuales afuera de la maloca. Fueron construidas por familias que estaban llegando o saliendo y que no habían sido integradas dentro de la comunidad como un todo. Ahora todas las casas están separadas, y los ritos ceremoniales que unen a la comunidad no pueden tener lugar al aire libre. Las chacras comunales también han sido reemplazadas de una manera similar por huertos de cada parentela, tal como se describió en el capítulo tres.

Hay una vinculación entre la "interiorización" de la cosmología arakmbut y el reemplazo de las malocas por parentelas individuales. La maloca fue el punto central para la acción comunal social y religiosa, y cuando los Arakmbut dejaron de vivir en sus malocas, la ceremonia visible paró y la religión se volvió más interna. Durante su estadía en Shintuya, las ceremonias arakmbuts fueron reemplazadas por rituales cristianos que se hacían cada domingo en la iglesia, y cuando ellos se mudaron a San José este aspecto ceremonial desapareció.

Al tiempo que la misión contribuyó a la destrucción de los signos visibles de la religión, también causó el resentimiento de los arakmbuts, lo cual condujo hacia una interiorización de la vida religiosa indígena. Esto tuvo el efecto de preservar la herencia arakmbut de los tiempos premisionales, a través del periodo en la misión y hasta el de las comunidades nativas contemporáneas. Mientras que han interiorizado su propia religión, los Arakmbut han "exteriorizado" el cristianismo, dividiendo el mundo claramente entre su propia religión, que ellos tratan de controlar, y la religión del "Dios", que los sacerdotes y la gente blanca reclaman controlar. Aun cuando "las enfermedades de Dios" con curadas por "la medicina de Dios", los Arakmbut consideran que su propia religión interna es la más poderosa (cf. capítulo siete).

Otro cambio que tuvo lugar durante el periodo en la misión ha afectado la vida contemporánea de los Arakmbut. Mientras estaban en la misión, los sacerdotes actuaban como intermediarios en varios sentidos. El primero fue en las relaciones entre los arakmbuts y el

Dios cristiano. Como una parte de lo que llamaban el proceso "civilizador", los misioneros infundieron las nociones moralistas de bien y mal o de conducta correcta e incorrecta. Bien y mal fueron atados con una ética cristiana que emerge de una fuente poderosa: Dios. Al igual que con la ética indígena, el poder está en disputa; sin embargo, mientras que para los Arakmbut la transgresión tiene un resultado directo basado en la causalidad invisible del mundo del espíritu, en la misión ella era determinada por los intermediarios de Dios, es decir, el sacerdote. Fue éste quien decidió qué es y qué no es una conducta apropiada (Wahl op cit: 273-5 y 283).

Los sacerdotes no solamente recompensaron la conducta apropiada de los arakmbuts con la promesa de una vida posterior; quienes se conformaron con la severidad de la misión fueron considerados valiosos o beneficiarios de las ventajas mantenidas por el poder de los sacerdotes, tales como los bienes occidentales o el apoyo en su trabajo con madera, ganado o el cultivo de café. En Shintuya, los sacerdotes actuaron, y aún actúan, como intermediarios en la jerarquía entre Dios y los Arakmbut, encauzando beneficios a través de su segunda posición intermediaria que une a los Arakmbut con intereses económicos foráneos. De este modo, la misión apoyó empresas capitalistas, proporcionó créditos e influyó fuertemente en las decisiones económicas hechas por los arakmbuts en la misión (Fuentes op cit: 190).

Las misiones trataron de entrenar a los arakmbuts como granjeros de pequeña escala utilizando ganado, café y, más recientemente, trabajo de madera para subsidiar su economía de subsistencia, pero mantuvieron constantemente una mirada paternalista sobre sus actividades. De este modo, mientras vivieron en Shintuya, los arakmbuts nunca fueron enteramente capaces de tratar con el sistema capitalista nacional de manera directa. En su preocupación por asegurar que los arakmbuts se volvieran prosélitos y no fueran explotados por negociantes y comerciantes, los misioneros se convirtieron en intermediarios entre ellos y el mundo foráneo de la sociedad peruana, tanto espiritual como económicamente.

Al dejar la misión, los arakmbuts rechazaron el rol mediador de los sacerdotes, tanto en términos de decidir qué era bueno o malo como de la posibilidad de ganar dinero o de ser explotados por el sistema capitalista. Además, la misión actuaba como reguladora de matrimonios y decidía sobre asuntos educativos. Los arakmbuts se dieron cuenta de que mientras estuvieran en la misión no serían ni ricos ni pobres, buenos o malos, educados o no educados; fueron mantenidos en un mundo sedentario donde efectivamente estaban

en un limbo entre su propio mundo religioso interior internalizado y el mundo externo de Perú.

Surgieron tensiones entre los grupos arakmbuts y de éstos con los wachipaeris en un asentamiento fuertemente concentrado donde los árbitros finales eran los sacerdotes. Fue fácil para los sacerdotes explotar esos conflictos para lograr someterlos a los planes de la misión. Constantemente surgieron conflictos de competencia por acceso a recursos, tales como dinero, bienes, mujeres, gracia divina y educación. Aun cuando los sacerdotes no necesariamente eran odiados, surgieron tensiones de las intrincadas relaciones socioculturales entre los diferentes grupos de maloca arakmbuts y de éstos con los wachipaeris. Las tensiones emergieron por acusaciones de brujería contra otros grupos, antes que por agresión contra los sacerdotes. Sin embargo, las acusaciones se dirigieron principalmente hacia aquellos a los que los sacerdotes parecían tener mayor confianza (Fuentes op cit: 186).

El periodo en Shituya introduce a los Arakmbut a la sociedad nacional con la cual ellos no habían tenido contacto antes de fines de los años 1950. La producción de cultivos comerciales, el dinero y el comercio fueron todos aspectos del mundo externo de los cuales se hicieron cada vez más conscientes. Una creciente generación de jóvenes fue apartada de sus padres e instruida en los métodos del español y la agricultura. Todos los arakmbuts fueron fuertemente presionados para que se convirtieran al cristianismo y fueron instruidos acerca de la existencia del bien y del mal. A pesar de estas estrategias de conversión, cuarenta años de proselitismo cristiano parecen haber sido muy superficiales y haber tenido un efecto mínimo en la religión y la espiritualidad arakmbut (padre Mixtel Fernández, comunicación personal). Por lo demás, muchos arakmbuts dicen que aprecian los esfuerzos hechos por los misioneros por llevarles educación y conocimientos técnicos. Aun cuando los misioneros impusieron una nueva forma de vida, ellos consideran que habrían compartido el destino de los Toyeri en caso de haber sido dejados para defenderse por sí solos de los colonos que comenzaron a llegar al área en la década de 1950.

La huida de Shintuya fue el resultado de varios factores: la concentración de gente de diferentes grupos en un asentamiento; la pérdida de patrones ceremoniales y de intercambio que ayudan a la armonía social y cultural; y la interiorización de la religión arakmbut, que dejó un vacío público crecientemente llenado por los sacerdotes

en su rol de intermediarios espirituales y económicos con el mundo externo a la misión. El aumento de acusaciones de brujería demuestra que se estaba produciendo una descomposición de las relaciones entre los arakmbuts en Shintuya.

Cuando los arakmbuts escaparon de Shintuya y gradualmente emprendieron el camino hacia San José del Karene, estaban afirmando su independencia del poder de los misioneros y de otros poderosos pueblos Harakmbut, mientras creaban una nueva existencia social y cultural para sí mismos. El establecimiento de comunidades nativas se convirtió en un reemplazo de las malocas y de las ceremonias que iban con éstas. En vez de expresar relaciones con el mundo de afuera sobre la base de un grupo Harakmbut hacia otro, los Arakmbut tuvieron que recrear una relación con el mundo externo que había sido amortiguada por los sacerdotes. El vacío fue llenado con los mismos temas que los misioneros habían mantenido a raya sobre producción económica, moralidad espiritual, educación y, sobre todo, poder político de autodeterminación.

Notas

1 A pesar de que el padre Álvarez escribe que él encontró a los arakmbuts en el río Mberowe (Blanco), ellos mismos explican que él no sabía dónde estaba y que encontraron al padre en el Ishiriwe.

2 Un artículo de Alain Monnier (1982) analiza algunas de las explicaciones que hicieron los misioneros del fracaso de Shintuya. Allí se debate sobre la manera como se usaron las técnicas antropológicas para afirmar si el trabajo misional podía tener más en cuenta la cultura y las instituciones indígenas. Sin embargo, considera que los problemas finales radican en el mismo trabajo misionero.

LA COMUNIDAD ARAKMBUT Y LA AVALANCHA DEL ORO

Una noche en 1980 cuando llegaron noticias a San José del Karene de la muerte de Anastasio Somoza, ex dictador de Nicaragua, hubo una fiesta. Los arakmbuts abrieron algunas botellas de cerveza y celebraron. La razón de este regocijo fue que la comunidad de San José sabía que una compañía internacional llamada Central American Services quería utilizar cinco mil hectáreas de sus tierras, que estaban en proceso de titulación, para criar ganado. También sabía que la Central American Services estaba fuertemente financiada por dinero de la fortuna de Somoza.[1]

Por ese tiempo, los arakmbuts de Shintuya habían estado diez años en San José del Karene. Estaban trabajando oro, tenían su propia escuela y estaban por hacer contacto con la organización nacional de pueblos indígenas de la Amazonía en Perú, AIDESEP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana). La comunidad era autosuficiente y se administraba independientemente frente a presiones foráneas. Los arakmbuts habían cambiado considerablemente desde su periodo en Shintuya, y sin embargo eran aún tan arakmbuts como siempre.

Durante los veinte años previos, cuando los Arakmbut comenzaron a relacionarse con el mundo de afuera a través de la mediación de los misioneros dominicos, la explotación de los recursos del Madre De Dios había crecido substancialmente. Después del auge del caucho, la ganadería y la agricultura habían sido las principales ocupaciones económicas de los colonos en el área. Incluso Máximo Rodríguez, el barón del caucho, tuvo un negocio sólido basado en esas alternativas al caucho hasta los años 1940.

Aparte de un interés por el oro en el río Araza durante los años 1930 y 1940 y de un alza en la producción cauchera durante la Segunda Guerra Mundial, cuando Japón ocupó las plantaciones del

Sudeste Asiático, la expansión del interés económico en el Madre de Dios era limitada en comparación con el periodo del auge del caucho. A fines de la década de 1940, los vuelos a Cuzco se volvieron más frecuentes y las nueces de Brasil se convirtieron en el mayor producto de exportación del departamento. De acuerdo a Rummenhöller (1985: 93), hay treintiséis especies de madera comercialmente viables en Madre de Dios, y en la década de 1950 la producción de madera aumentó a lo largo de toda la región. La economía maderera se expandió durante esa década desde Puerto Maldonado hasta el Manu y el Alto Madre de Dios. La misión de Shintuya se vinculó con este sistema económico y utilizó su acceso directo a Cuzco por carretera vía Paucartambo como una salida para la madera talada por los Harakmbut.

La construcción de la carretera de Cuzco a Puerto Maldonado vía Quincemil en 1961 abrió más posibilidades para que la gente vaya a Madre de Dios, en especial para comercializar por los ríos. A lo largo de los años 1960 y 1970 algunas compañías petroleras exploraron el Madre de Dios, y en 1973 la Cities Service y la Andes Petroleum Company exploraron en Shintuya y Puerto Alegre, respectivamente. Los misioneros dominicos en Shintuya y el Instituto Lingüístico de Verano en Puerto Alegre adoptaron la opción de atender a las compañías mientras trataban de prevenir cualquier daño a las comunidades. Un análisis sobre lo que pasó en Puerto Alegre (Moore 1979) es particularmente revelador acerca del rol del Instituto Lingüístico de Verano en una comunidad arakmbut. Sin embargo, fue la avalancha del oro en las décadas de 1970 y 1980 lo que puso a Madre de Dios en el mapa económico del Perú.

Cuando los arakmbuts determinaron tomar su destino en sus manos y salieron de la misión en 1969 y posteriormente, ellos tuvieron que restablecerse en el territorio tradicional de los Harakmbut. Sin embargo, les fue imposible regresar a la vida que habían llevado antes del contacto porque después de diez años en la misión habían conocido las ventajas y desventajas de la vida afuera de las malocas. Al mismo tiempo, los mecanismos sociales y culturales que habían usado para tratar con otros harakmbuts se volvieron innecesarios a causa del gran decrecimiento poblacional. Consiguientemente tuvieron que restablecer una comunidad interrelacionada con un mundo externo diferente: un mundo conformado predominantemente de Amikos o no-indígenas, que anteriormente habían tenido una posición mitológica en el universo de los Arakmbut.

Los Arakmbut habían revivido de nuevas maneras los rasgos socioculturales perdidos de su pasado, tales como las actividades comunales, particularmente las fiestas, la defensa de su territorio de foráneos y la utilización del poder y conocimiento espiritual de fuentes invisibles. Al mismo tiempo, durante los años 1970, los Arakmbut se relacionaron más con la sociedad nacional e internacional. Las nuevas condiciones en las cuales vivían los forzaron a buscar medios para redefinir sus vidas.

Este capítulo trata sobre la reestructuración de la vida social de los Arakmbut en la formación de la comunidad y cómo ellos se relacionan con el mundo externo. Las áreas más significativas que deberíamos considerar a fin de entender este proceso son el oro y la formación de la "comunidad nativa".

Oro

El oro era explotado en Madre de Dios desde el tiempo de los Incas. Hubo buscadores de oro en el camino a Tambopata en 1907, y en los años 1930 los Arasaeri enfrentaron las consecuencias de un auge de precios. Sin embargo, desde inicio de la década de 1970 el potencial para trabajar oro en Madre de Dios se hizo evidente en una escala hasta entonces sin precedentes. Cuando los Arakmbut se trasladaron por primera vez a San José lavaron una pequeña cantidad de oro, pero fue recién en 1978 cuando todas las comunidades arakmbuts (Puerto Luz - antes Puerto Alegre -, Barranco Chico, San José y Boca Inambari) comenzaron a trabajarlo regularmente.

El oro se encuentra en los ríos mezclado con arena y guijarros. Proviene de los Andes desde donde es lavado hacia abajo anualmente en la estación lluviosa para ser depositado en playas. Los depósitos de oro o "placeres" son trabajados a los lados de los ríos o tierra adentro en los lechos secos de antiguas quebradas. En éstos, los hallazgos son usualmente más ricos, pero implica remover grandes cantidades de tierra mientras que en las playas se cava menos pero producen menos oro y se está expuesto al sol y los insectos. Comúnmente, los arakmbuts trabajan tierra adentro, en especial en la estación húmeda (de octubre a marzo) cuando las playas están inundadas. Buscan un área y, si está lejos del caserío principal, construyen un campamento donde vivirán durante los pocos meses si-

guientes que tome trabajar el área. Los trabajadores regresan a San José una vez a la semana para recoger productos de las chacras e intercambiar noticias.

El método para encontrar depósitos de oro no es diferente a cazar. Pequeños grupos de "cazadores" van al monte y examinan el suelo o las playas cribando arena en el agua o hincando una varilla para encontrar antiguos lechos de ríos. Regresan al caserío y discuten con sus parientes cercanos con quienes trabajarán juntos en el área. La limpieza de la superficie hasta los guijarros puede tomar incluso una semana. Cuando aparecen los guijarros construyen una criba de madera, y las piedras, excavadas con pico y pala, son transportadas en una carretilla hasta la criba donde espera un hombre con baldes de agua o, lo que hoy es más común, con una tubería unida a una motobomba. El agua lava los guijarros y la arena mientras que un costal bajo la criba recibe la arena negra que contiene oro, la que es guardada en cubos y luego mezclada con mercurio, que reúne el polvo de oro. Luego se separa la mezcla en la orilla y se quema el mercurio apareciendo así el oro.

La organización social del trabajo del oro varía de acuerdo a las circunstancias. A inicio de los años 1980, cuando las motobombas eran escasas, grandes grupos de hombres unidos por lazos clánicos trabajaban juntos en torno de una bomba. Desde entonces, cuando la gente comenzó a disponer de bombas, los grupos se han vuelto más pequeños y consisten de siblings o parientes políticos (particularmente yernos y suegros que trabajan juntos). Cuando las mujeres trabajan oro en San José tienden a hacerlo en pequeña escala con una operación similar a la de los hombres y sin motobombas. Por otro lado, en Puerto Luz y Barranco Chico, grupos familiares de esposas y esposos trabajan juntos en el oro un poco de la misma manera que lo hacen en las chacras. No es posible predecir la organización del trabajo del oro porque cada comunidad ha creado sus propios medios para hacer sus tareas. En 1985 el modelo de San José se asemejaba al de la cacería mientras que el de Puerto Luz era más parecido al de la horticultura. Sin embargo, desde el momento que ambas comunidades tienen sus propios peones esos arreglos bien pueden desarrollase en nuevas direcciones.

El oro es intercambiado en Boca Colorado en la desembocadura del río Karene. Los arakmbuts usan el dinero para comprar los siguientes tipos de artículos. Su valor ha cambiado durante los últimos años desde que ellos comenzaron a trabajar oro.

1. Gastos de capital: Consisten en motobombas, motores fuera de borda y equipos para trabajar oro, escopetas, etc. Fueron los sacerdotes quienes originalmente llevaron estos bienes que eran poseídos en forma colectiva por varias parentelas de la comunidad. Sin embargo, desde 1980 la cantidad de esos bienes de capital ha crecido considerablemente y ahora son propiedad de cada familia extensa.

2. Alimentos: Otro cambio que ha tenido lugar desde que los Arakmbut comenzaron a trabajar oro es el desarrollo de la economía de subsistencia. En 1980, bienes como fideos, arroz, aceite, sal y azúcar eran mercancías especiales que podían comprarse con el dinero del oro. Sin embargo, por 1985 los Arakmbut insistían que no podrían sobrevivir sin esos productos básicos.

3. Bienes de prestigio: Estos bienes son principalmente el fin de los jóvenes y recién casados que asientan su posición en la comunidad. Incluyen bienes como radios, grabadoras y tocadiscos a batería. Los discos y cintas de música amazónica son muy populares para los bailes.

4. Cerveza: El alcohol es probablemente el mayor artículo de venta después de los bienes de capital. En 1980, las fiestas con cerveza que comprometían a todo el caserío se realizaban más o menos cada tres semanas. En 1985 las fiestas para beber eran más pequeñas y más frecuentes aunque las fiestas que comprometían a la mayoría o a toda la comunidad seguían realizándose aproximadamente cada seis semanas o cada vez que se reunía una cierta cantidad de personas de la comunidad.[2]

El efecto del oro ha sido doble. Antes que nada la economía del oro ha sido injertada en la economía de subsistencia de caza, pesca, recolección y horticultura sin establecer una economía dual de subsistencia en oposición al oro. Los Arakmbut se consideran mineros a sí mismos. En 1985 la amenaza de los colonos sobre sus placeres auríferos fue su principal preocupación, y ellos estaban seguros que no sobrevivirían si el oro desaparecía de sus vidas (Gray 1986).

El segundo efecto de la economía del oro ha sido muy significativo en términos de crear un reemplazo por la pérdida de la vida comunal de las malocas. En el pasado, las fiestas no sólo comprome-

tían a miembros de una maloca sino también a visitantes de casas vecinas. Las mujeres hacían la chicha wawing y se invitaba formalmente a otras malocas. La gente llegaba y era servida por las mujeres que controlaban la elaboración y distribución de la chicha. Se danzaba y cantaba, y las fiestas eran la principal oportunidad para establecer relaciones y reclamar o pelear por discrepancias en duelos formales. Actualmente, la cerveza se compra en los puestos comerciales de Boca Colorado y en una tienda recientemente establecida en el caserío. Una persona organiza las festividades actuando como anfitrión. Se bebe cerveza mientras se distribuye ron y coñac en un círculo de hombres. Todos beben hasta que están borrachos (e'simbore); los más viejos cantan antiguas canciones mientras que los jóvenes danzan música amazónica y finalmente se marchan o pelean por algún problema.

Las fiestas tienen el efecto de continuar las tradiciones sociales sobre una base más informal. Sin embargo, hay una diferencia importante. Las mujeres ya no controlan el abastecimiento de cerveza. Como consecuencia, los hombres se emborrachan mucho más frecuentemente que antes; los efectos sobre las responsabilidades y posición de las mujeres en la sociedad arakmbut son incluso más importantes. Antes, una mujer que producía wawing tendría que haber manejado bien sus chacras, posiblemente en cooperación con otra parentela, y recibía el respeto y prestigio debido a la esposa de un anfitrión. Sin embargo, hoy en día las mujeres no son responsables por la fermentación de la cerveza y los hombres producen dinero para comprarla y distribuirla. La pérdida resultante de posición de las mujeres es quizás uno de los factores detrás de la creciente desigualdad entre hombres y mujeres en los Arakmbut. Esto es analizado con más detalle en el Volumen 2.

Por primera vez en su historia, la gente de San José y de las otras comunidades arakmbuts están forjando una relación directa con la formación socioeconómica más amplia dentro del Perú. Anteriormente, el contacto con foráneos había sido a través de intermediarios tales como los Taka o los sacerdotes, pero hoy los Arakmbut dirigen sus propios asuntos como comunidad nativa. Algunos de ellos son ciudadanos peruanos y están familiarizados con muchos aspectos de la vida nacional.

Las primeras personas con las cuales los Arakmbut tienen contactos son otros mineros vecinos a sus comunidades y los comerciantes, quienes llevan sus bienes a la misma comunidad o bien tienen quioscos o tiendas en el puesto de comercio de la orilla. Thomas Moore (1985c: 180-183) dice que el sector económico dominante del

departamento de Madre de Dios son los comerciantes quienes, en general, llegan desde la región del Cuzco durante los últimos treinta años y ganan dinero importando bienes que venden al doble o triple de precio en los puestos que se encuentran en los ríos. Algunos de ellos tienen asentamientos en el Karene y venden algunas mercaderías básicas a los arakmbuts a altos precios y a veces los atrapan con deudas, aunque no hay evidencias de arakmbuts que trabajen para esos comerciantes en sus tierras.

Los comerciantes y otros que controlan el transporte y equipos de capital en el área son frecuentemente patrones. Los patrones son conocidos como "medianos": mineros de mediana escala, para distinguirlos de los grandes negocios cuyos propietarios comúnmente no viven en el Madre de Dios. Esos mineros medianos viven cada cierto trecho abajo del Karene y arriba del Pukiri. Tienen fama de ser gente peligrosa que trata mal a sus trabajadores. Varios de ellos han tenido muertes violentas a manos de sus trabajadores. Estos peones viven en horribles condiciones. Vienen de Cuzco o Puno bajo contratos de varios meses y frecuentemente son endeudados para que se queden trabajando para el patrón. Organizaciones peruanas e internacionales (CODEH-PA, Sicuani 1983; Whittaker 1985) han publicado casos documentados de trabajo de niños y de abusos de los derechos humanos en Madre de Dios.

Se estima que la mayoría de los cuarenta mil mineros que llegan a Madre de Dios a trabajar oro son peones. Las condiciones de semiesclavitud han sido tan malas que se sabe que ellos huyen a fin de trabajar para empleadores nativos. El patrón en el área del Karene tiene una relación ambivalente con los arakmbuts, que se refleja a todo lo largo de Madre de Dios. Por un lado, los arakmbuts tratan de preservar relaciones pacíficas y de evitar conflictos abiertos; por otro, ellos sienten un considerable resentimiento hacia los patrones que viven en sus territorios y extraen recursos de las tierras indígenas. Rummenhöller (1987: 239-249) analiza la importancia del parentesco ritual (*compadrazgo*) con los patrones locales. Frecuentemente, estas relaciones permiten que un patrón le otorgue un crédito a un comunero a cambio de que le prometa entregarle oro o de su buena voluntad para aceptar su presencia en tierras de la comunidad. Las consecuencias de estos lazos pueden dar lugar a escisiones internas en las comunidades cuando los conflictos con los patrones locales originan la división de las lealtades.

Los mineros auríferos que trabajan sin peones constituyen uno de los sectores de empleo más grandes en Madre de Dios. La mayo-

ría (90 por ciento) son "pequeños mineros" que trabajan individualmente o en pequeños grupos a orillas de los ríos. Aunque ahora muchos trabajan en el Karene, en especial en tierras de Puerto Luz, San José está rodeada principalmente por patrones comerciantes y sus peones (hoy hay más de mil invasores en tierras de estas comunidades). Los indígenas del Madre de Dios que trabajan oro son trabajadores autoempleados como mineros artesanales, pero incluso así ellos mismos se consideran diferentes. Ellos trabajan oro cuando quieren y no maximizan los beneficios financieros.

Los arakmbuts no trabajan su oro aisladamente y muchos factores locales, nacionales e internacionales afectan sus vidas. Sin embargo, ellos no encajan ciegamente dentro de una economía mundial que les dicte los detalles de sus vidas. En cada nivel (internacional, nacional y local) entran otros factores que evitan que las economías comunales sean totalmente determinadas desde un nivel internacional. El efecto es un patrón complejo de sobreposición de influencias y relaciones de explotación que alcanza a los Arakmbut en el nivel local.

Tierra y comunidad

Los Arakmbut fueron afectados por la avalancha del oro, y enjambres de mineros se trasladaron a su área. El río Pukiri fue el principal punto de entrada, y las preocupaciones se exacerbaron por la expansión de la exploración del Karene. El número de peones aumentó hasta que, por 1991, se estimó en quinientos a los patrones, peones y mineros artesanos que vivían sólo en las tierras de San José, cinco veces más el número de 1981. Este problema ha sido persistentemente ignorado por las autoridades, y la única manera por el cual los Arakmbut han defendido sus tierras ha sido a través del concepto legal de comunidad.

La ley N° 22175, aprobada en 1978, estableció garantías de titulación para las "comunidades nativas" oficialmente reconocidas y constituidas. Los títulos consisten de un reconocimiento topográfico de las tierras comunales basado sobre la proyección de sus actividades cotidianas de subsistencia, la potencialidad de las tierras para usos pastoril y forestal y la protección de áreas ecológicas, tales como las márgenes de los ríos. El área definida tiene que pasar por un complicado proceso de no menos de veintiséis pasos, a través de burócratas con muy mala voluntad, antes que el trámite llegue al

Ministro de Agricultura en Lima. Los títulos para las comunidades arakmbuts fueron asegurados en 1986, gracias al trabajo de la comunidad, de la federación nativa FENAMAD y de la asistencia técnica del Centro Eori, institución ambientalista local.

Con la campaña arakmbut para obtener derechos territoriales, surgió la importancia de la comunidad nativa como un factor principal de identidad indígena y prueba de su vinculación con las tierras en las cuales vivía. Aunque los Arakmbut se originaron en las cabeceras del Karene e Ishiriwe, no obstante, ellos consideran que toda el área desde el Inambari hasta el Alto Madre de Dios es la morada territorial de los pueblos Harakmbut y basan su derecho a vivir allí en cientos de años, sino miles, de ocupación en la zona. En verdad, en 1991 FENAMAD y Centro Eori comenzaron el proceso para conseguir que la mayoría de esta área fuese reconocida como una reserva comunal Harakmbut. La palabra arakmbut para territorio y tierra es *wandari*. Ellos usan el término para cubrir tanto la idea de territorio como la de Tierra como un todo. *Oroedn wandari* significa "nuestra tierra", "nuestro territorio" "o nuestra Tierra", y actualmente se refiere a los títulos comunales. El sentido de propiedad en este caso es comunal, en el cual la propiedad territorial se define por relaciones sociales y espirituales y se activa cuando se viola la soberanía (este aspecto de la territorialidad es analizada en el Volumen 3).

Cuando se analiza actualmente el concepto de comunidad nativa con los Arakmbut, aparece muy claro que el concepto no se refiere simplemente al caserío sino que incluye también el territorio y sus autoridades indígenas. Éstas funcionan en conjunción con los sistemas políticos internos (ver Volumen 2, capítulos seis al ocho).[3] El mismo caserío se está convirtiendo crecientemente en una base para los arakmbuts, que pasan la mayor parte del año en diferentes lugares de sus territorios trabajando oro. Con frecuencia una familia mantiene dos casas, la principal en la comunidad y una más pequeña, pero sólidamente construida, en el campo de oro. Los arakmbuts dicen que ellos se trasladan a esas áreas alejadas de sus comunidades como una forma de vigilar para detener el asentamiento de foráneos de manera ilícita. Si ellos usan totalmente el potencial de sus tierras, la gente pensará dos veces antes de invadir sus territorios. Aunque esto no ha dado por resultado el retiro de ninguno de los patrones comerciantes que viven en tierras de San José, sí ha permitido que los arakmbuts frenen el ingreso de varios invasores potenciales.

De este modo, el caserío mismo es socialmente difuso a lo largo del territorio arakmbut demarcado. El área fijada que cubre el título es lo que los arakmbuts de San José consideran que constituye su comunidad. Su identidad como miembros de la comunidad ya no proviene de la maloca sino de su territorio. También se ha transformado el espacio social dentro de la maloca para atender a los foráneos amistosos. En el pasado hubo ceremonias especiales para entrar a una maloca diferente utilizando el tayagnpi y haciendo una oración, y al final de la fiesta la relación agonística entre comunidades diferentes se decidía en duelos y bebiendo. Hoy en día se bebe en un área abierta afuera de las casas y, en muchos aspectos, las peleas formales han sido opacadas por el fútbol.

Varios anocheceres en la semana los arakmbuts juegan fútbol en el patio central hacia el cual mira la mayoría de las casas. Si algún sitio del caserío ha tomado el lugar de la parte central de la maloca, éste es la cancha de fútbol. A veces los arakmbuts toman sus botes los domingos y van a jugar partidos con equipos locales, tanto blancos como indígenas, que en ciertas oportunidades llegan también a San José. De este modo las fiestas y los paridos de fútbol se realizan en la parte central de la comunidad. Esos partidos reflejan las relaciones con los colonos.[4]

De esta manera las características sociales de la maloca han sido separadas. Su poder para unificar la comunidad como un punto fijo en el universo ha sido asumido por los límites de los títulos de tierra, mientras que su *locus* central para festivales o atención de visitantes amistosos funciona a través de la cancha de fútbol y de los patios afuera de las casas.

Los Arakmbut han recreado un sistema social y cultural basado en la casa comunal transformándolo en una comunidad nativa. Esto también le ha sucedido a los grupos originales de maloca. Aunque todos los arakmbuts reconocen sus grupos de maloca de nacimiento, cada comunidad se ha formado a sí misma para que sea limítrofe con un nuevo alineamiento. San José fue la primera comunidad en ser formada después de dejar Shintuya en 1969, pero fue seguida por Barranco Chico y Boca Inambari en 1971 y 1973. Los grupos de malocas y comunidades nativas son:

Shintuya	Shintapoeri
San José	Wakutangeri
Puerto Luz	Kipodneri
Barranco Chico	Kotsimberi
Boca Inambari	Kipodniritneri

Los Arakmbut usaron sus nombres de maloca para reorganizarse durante el periodo de la misión, reuniendo a los grupos para que se fusionaran con las comunidades nativas que estaban fundando. Sin embargo, este proceso tomó más de una década para dar frutos. No fue automático sino que fue el resultado de incontables decisiones tomadas en los niveles de la comunidad y de la parentela. Históricamente, el grupo de maloca ha cambiado de acuerdo al contexto. Con cada reformulación de los grupos de maloca la gente puede cambiar sus lealtades. Incluso antes del contacto hubo cantidad de ejemplos de gente que cambiaba de alianzas de maloca en caso de tener problemas. Los grupos de maloca cambian y mueren, a veces renacen nuevamente en otro lugar. Sin embargo, el elemento estable en estos procesos es el clan, que aporta continuidad tanto física como espiritual. En este sentido, al igual que con los asuntos de la mujer y del espíritu, los grupos residenciales "pasan a través" de la línea del clan.

Sin embargo, al mismo tiempo es posible ver esto desde otra perspectiva. A través de movimientos constantes los clanes se han distribuido a todo lo largo de grupos de maloca y comunidades. Esto sucede cuando hombres y mujeres cambian de afiliación de maloca o de comunidad en diferentes momentos de sus vidas. Este movimiento comúnmente implica matrimonio o fuga, y se hace con la suficiente frecuencia como para asegurar la expansión de los miembros del clan a lo largo de las comunidades arakmbuts. El efecto sobre todo es que cada comunidad tiene un núcleo de clanes dominantes con una selección de grupos más pequeños que comparten el mismo asentamiento. Como fue señalado en el capítulo tres, la mayoría de las personas que provienen de comunidades diferentes son mujeres que se han casado en el caserío. Por esta razón, una perspectiva que considere la dispersión de los clanes a lo largo de comunidades antes que su concentración en otras constituye un punto de vista "femenino", que da cuenta de por qué las mujeres tienen un conocimiento tan detallado de las relaciones genealógicas en todas las otras comunidades.

El efecto es una relación complementaria que vincula una visión patrilineal de núcleos de clanes, que permanecen constantes cuando cambian los asentamientos, con una visión "femenina" donde los clanes están constantemente dispersos a lo largo de los asentamientos. Esto compara las perspectivas del clan/wambet anotadas en la primera parte de este libro y las orientaciones de género visible/invisible señaladas en la segunda. Ambas visiones son posibles con tal que los

dos puntos de vista operen en armonía. Sin embargo, en caso que el equilibrio se volviese difícil, el cambio nos proporciona los medios para tratar sobre el cambio social; éste es el tema del Volumen 2.

Estos tres ejemplos consisten de una complementariedad entre masculino/femenino, visible/invisible y adentro/afuera reunidos en la maloca y ahora en la comunidad. Estos rasgos presentan un ciclo a través del clan, que asegura una continuidad controlada para la existencia sociocultural de los Arakmbut complementada por una dispersión del núcleo del clan a lo largo del mundo arakmbut. Es esta acción recíproca de renovación y reproducción la que permite que los Arakmbut permanezcan ellos mismos y cambien durante el tiempo.

Hasta ahora, esta sección ha tratado sobre los cambios que han experimentado los Arakmbut durante los últimos cuarenta años en términos de actividades socioculturales. Falta ahora tratar sobre las interpretaciones de esta historia y cómo es conceptuada, a la vez, por indígenas y no-indígenas.

Historia

Cuando hablamos de historia entre los Arakmbut es importante asumir las diferentes perspectivas que han elaborado los autores. Hasta ahora, esta parte del libro ha considerado la historia en el sentido de crear vida a través de la praxis y la práctica. Sin embargo, el otro aspecto de la historia es interpretación y "diálogo con el pasado". Los foráneos comúnmente consideran la historia como una corriente de eventos listos para ser interpretados y reconstruidos. Esta distinción entre evento e interpretación establece una brecha entre la experiencia y su significado, que la historia trata de reunir reconstruyendo las visiones de los eventos.

Hombres de letras no-indígenas han presentado la historia de los Arakmbut desde varias perspectivas diferentes. En un artículo previo (Gray 1987b: 311-316) las he presentado como tres alternativas, cada una dividida en dos:

1. Perspectivas coloniales

"Colonial" se refiere aquí a las perspectivas de la gente que tuvo intereses en los recursos del Madre de Dios y que consideró a los

pueblos indígenas como obstáculos para su desarrollo. Erikson (Anon 1936) y Reyna (1942) analizan la historia de los "Mashcos" como elementos en la "marcha de progreso" y, según ellos, si los Arakmbut actúan para evitar la marcha hacia la mejora de las comunicaciones y el establecimiento de colonos, entonces tendrán que vérsela con ellos. El gas lacrimógeno de Erikson y las descripciones acríticas de Reyna sobre Fitzcarrald asesinando indígenas del Madre de Dios demuestran su falta de consideración por la vida de quienes ellos consideran que obstruyen su camino al progreso.

Una posición colonial menos extrema me la dio verbalmente un minero aurífero que trabajaba en el Pukiri en 1985. Me dijo que los Arakmbut eran originalmente de la sierra y hablaban un dialecto del quechua. De acuerdo a esta perspectiva, no deberían tener ningún derecho prioritario a los recursos del área. El influjo de los colonos dentro del área no es más que la ola más reciente de migraciones que tienen lugar todo el tiempo.

La primera visión colonial dice que los Arakmbut están atrasados y que deberían ser descartados, mientras que la segunda dice que ellos no tienen una posición privilegiada en la región y deberían ser ignorados. Ambas usan el tiempo histórico como una manera de interpretar sus propios reclamos sobre el área. Su posición ideológica está claramente encajada en su perspectiva de que los Arakmbut están abajo en la escala del progreso y son lentos para desarrollarse.

2. La perspectiva misionera

Los escritos misionales tempranos del padre José Álvarez yuxtaponen las terribles amenazas y devastación sufrida por los Harakmbut durante el auge del caucho y el "salto progresivo" que ellos necesitan para dejar el estado de salvajismo y entrar en la civilización (Barriales nd: 4-13 y Álvarez 1941: 175). La perspectiva misionera de desarrollo se vuelve clara en el análisis de Santos sobre los Toyeri en 1942 (p. 98): "Es importante arrancar a los Toyeri del ambiente selvático, lejos de los prejuicios y costumbres ancestrales, para introducirlos gradualmente al camino de la civilización".

En contraste con esta perspectiva desarrollista, algunos sacerdotes han mirado más cuidadosamente las perspectivas de los mismos Arakmbut. Un artículo del padre Torralba de 1979 analiza por qué los arakmbuts dejaron Shintuya. Él ve la historia arakmbut no como un movimiento progresivo hacia las misiones sino como un cambio

dialéctico, inicialmente hacia las misiones y luego de regreso a las comunidades. Torralba concuerda con la otra posición misional de que los Arakmbut fueron atraídos hacia la misión a causa de las amenazas que enfrentaban, pero en contraste considera que ellos están en control de sus vidas y deberían elegir qué clase de vida deberían llevar.

3. Perspectivas radicales

Estas visiones son similares a las de Torralba, aunque son seglares. La visión radical trata sobre la historia arakmbut como una lucha para el reconocimiento de sus derechos y de la autodeterminación bajo amenaza de intereses económicos y de presión ideológica de parte de colonos y misioneros tradicionales.

En 1953, V.J. Guevara hizo una de las primeras declaraciones sobre los derechos de los Harakmbut recomendando que les garantizaran tierras entre el Alto Madre de Dios y el Karene. Él considera que los Harakmbut deberían tener derechos plenos como ciudadanos peruanos, particularmente aquéllos "adaptables a la civilización y de buen carácter" (Guevara 1953: 109). Su posición es radical en tanto que reconoce los derechos de los Harakmbut a la tierra, pero su finalidad dominante por sobre todo es la integración dentro del Estado-Nación de Perú.

En contraste con esta visión nacional paternalista varios artículos recientes tratan sobre la historia arakmbut desde una perspectiva interna (Rummenhöller 1984; Wahl 1985; Moore 1985a, b y c; y Gray 1986). Ellos tratan a los Arakmbut en relación con el auge económico, el rol de las misiones y la economía internacional. Estos autores (incluyéndome yo mismo) enfatizan la resistencia de los Arakmbut a esas fuerzas y su deseo por su autodeterminación y control de sus propios destinos.

Estas perspectivas no-indígenas de la historia arakmbut enfatizan diferentes elementos. La perspectiva colonial considera la historia en términos del desarrollo de los recursos del área; los pueblos indígenas sólo figuran en las relaciones como obstáculos para el desarrollo. Los misioneros incluyen a los Arakmbut en sus informes y consideran que su principal finalidad proselitista es rescatarlos de sus sendas impías. Por el contrario, la perspectiva radical considera la autodeterminación y el reconocimiento de derechos de los Arakmbut como un marco fundamental para su historia.

Entre 1920 y 1960 estos tres enfoques fueron dominados por la primera opción en cada caso (línea dura colonialista, antiguos misioneros y paternalismo radical), mientras que durante los últimos veinticinco años la iniciativa se ha trasladado hacia las posiciones alternativas de cada perspectiva. Además, estas perspectivas se traslapan. La perspectiva de los antiguos misioneros está más en línea con la visión colonialista, mientras que la misionera más reciente tiene más en común con el activismo político de la persuasión radical.

La razón para plantear estas diferentes perspectivas es mostrar que, aun cuando, en términos generales, hay consenso sobre los "hechos" de la historia arakmbut, las interpretaciones sobre lo que realmente sucedió o debería pasarles difieren mucho. Así, la historia no es una "realidad" que tiene lugar fuera de nuestro control. Es algo influenciado por las acciones de la gente y además formado por su interpretación.

Cuando consideramos las visiones de los Arakmbut sobre su historia, desde la guerra con los Taka a través del periodo misional hasta el establecimiento de las comunidades nativas, podemos ver que hay una diferencia marcada con las perspectivas anteriormente presentadas. Ante todo está el hecho de que las relaciones son proyectadas desde dentro hacia fuera, antes que miradas de fuera hacia dentro. Para los arakmbut hay una constante acción recíproca entre la experiencia personal y el mito.

Podría intentarse considerar esto como una "progresión" gradual, desde los relatos acerca de los Taka, que fueron más mitológicos, hasta aquéllos basados en experiencias de tiempos más recientes. El resultado sería una transformación desde descripciones basadas en sucesos indirectos, que son más mitológicos, hasta sucesos directos, que son más históricos. La implicancia de esta posición es que de alguna manera los Arakmbut se volvieron gente histórica durante el siglo XX cuando fueron aculturados dentro de la sociedad nacional - que ellos de alguna manera "entraron" a la historia. Este enfoque es engañoso porque coloca a los Arakmbut en general en alguna forma de línea evolucionista que va desde las frías y cerradas sociedades hasta las calientes y abiertas. Este enfoque tergiversa tanto la noción arakmbut del tiempo como su mitología.

Los Arakmbut tienen por lo menos tres enfoques para la idea de tiempo que hemos considerado en este libro:

1. Fenómenos naturales como mediciones de tiempo

Hicimos notar en el capítulo tres que los Arakmbut son conscientes de la alternancia entre día y la noche, luna nueva y luna llena y estaciones de lluvia y seca. Los elementos utilizados para medir el tiempo son los fenómenos naturales.

2. Asentamiento como mediciones de tiempo

Cada vez que una maloca se mudaba era restablecida en una nueva posición espacial y temporal. Para los Arakmbut es posible construir una escala de tiempo relativa basada en la posición de los asentamientos recordando los nombres de las malocas y quiénes vivían en ellas. De este modo, la historia es medida espacialmente a través del nombre de la casa comunal. La historia de San José, según este cálculo, es Wandakwe - Shintuya - Karene establecida de la reforma de siete casas comunales hasta las actuales cuatro (en el caso de Kipodneri, cinco malocas fueron condensadas en una).

3. Tipos de gente como mediciones de tiempo

En realidad, hay dos maneras en que los foráneos proporcionan diferencias relativas de tiempo. Los Arakmbut distinguen en sus mitos y en sus análisis sobre los mitos entre incas, españoles y papas (caucheros). En la narrativa histórica de su contacto, el cambio es desde los "Taka" premisión hasta los "Amiko" postmisión que son *wahaipi* (de tierras altas), blancos (peruanos), españoles (sacerdotes) o gringos (no-peruanos).

Los Arakmbut no consideran el tiempo como una corriente que fluye llevándose a la gente con ella (ver capítulo tres). El tiempo es más bien una serie de locaciones que marcan el cambio, donde la posición de los elementos en el mundo es lo que mide el tiempo y no el fluir del tiempo lo que determina las posiciones. Para los Arakmbut el tiempo no es progresivo ni incluso se mueve en una dirección particular; e"pok significa pasar en el sentido de un río que pasa por un asentamiento o de una persona que pasa a otra caminando. Si el mundo viajase con el tiempo nada cambiaría porque el tiempo pasa. La proporción del cambio viene de los patrones que deja detrás.[5]

La experiencia misma del tiempo no necesita ser en nada diferente para los que consideran que se mueven con el tiempo en un fluir irresistible, que para los que consideran que el tiempo los pasa. Sin embargo, las implicaciones para el significado de historia y mito son muy diferentes. Para quienes se mueven con el tiempo, la historia es una parte de ese tiempo que se mueve desde un comienzo hacia un futuro, en tanto que el mito es el medio para hacer que ese movimiento tenga sentido. Así, para aquellas perspectivas no-indígenas señaladas antes, la interpretación y reconstrucción formadas desde la historia pueden ser consideradas como un "mito". Por consiguiente, las interpretaciones están unidas a posiciones ideológicas que reflejan la posición de los autores en el tiempo.

Para aquellos que no se consideran que se mueven a través del tiempo o con el tiempo, la posición es diferente. La historia, en el sentido de la acción y experiencia humana, es medida por el cambio. El tiempo no es un movimiento del comienzo al fin, sino algo que cambia ciertos patrones revelados a través de fenómenos naturales, asentamientos o gente. Estas son manifestaciones visibles del pasar del tiempo y se repiten cíclicamente o se marchitan y mueren cuando el tiempo pasa.

Sin embargo, el mundo invisible no muere, sólo se transforma. Éste es el mundo encapsulado en el mito, un mundo invisible de los espíritus que desafían el tiempo moviéndose en él, de tal modo que se vuelven los medios de hacer contacto con el pasado y futuro. Por tanto, la potencialidad es una habilidad de pasar con y sobre el tiempo; los resultados son transformaciones, transfiguraciones y transmigraciones. El contacto con el mundo del espíritu, sea a través del mito, ritual, canto o danza, es una manera de capturar la potencialidad encerrada en el tiempo y de sofrenarla para usarla en el mundo de la experiencia. Esto puede ser considerado en términos de patrones repetitivos, como hemos visto en el capítulo tres, o de cambios que no se repiten.

Por consiguiente, las visiones de la historia de los Arakmbut incorporan dos juegos de principios:

1. Las repeticiones de patrones cuando el tiempo pasa, tales como noche/día o estación lluviosa/seca, son, por un lado, acciones similares aunque sucedan en tiempos diferentes. Cuando los arakmbuts se mudaban de una maloca a otra, ellos la reconstruían en un lugar diferente pero con la misma estructura dentro de una continuidad proporcionada por la línea del clan.

2. Alternativamente, el cambio que tuvo lugar dentro de la sociedad arakmbut después del contacto misionero no fue repetitivo, las malocas no fueron reproducidas y la vida cambió substancialmente. La manera en la cual podemos explicar esto desde una perspectiva arakmbut es mediante un parangón con el mito de Wanamey.

En su artículo sobre los Arakmbut y la nueva situación misional, el padre Torralba (1979: 83) comenta que en los años 1950 se trasladaron hacia la misión dominica en la forma de un movimiento mesiánico. Más tarde, en 1985, me dijo que la manera mitológica en que los arakmbuts llegaron y dejaron la misión fue "como una repetición de Wanamey".

Cuando tratamos sobre la historia de los Arakmbut desde el auge del caucho hasta los días presentes, las semejanzas se vuelven muy sorprendentes. Ningún arakmbut ha postulado jamás esta semejanza ni ha rechazado la sugerencia; después de todo, la función de Wanamey no es postular vinculaciones sino reflejarlas.

Durante el auge del caucho oleadas del takas escaparon hacia las cabeceras de los ríos. Huían de los barones del caucho, quienes, como vimos en el capítulo nueve, eran parecidos a los papas en vestido y conducta. La devastación causada por el auge del caucho llevó finalmente a los Arakmbut a enfrentar su propia avalancha de peligros: la guerra con los Taka. Esto directamente parangona la inundación que viene desde río abajo y enfrenta a los Arakmbut con la destrucción.

Durante el segundo periodo de su historia, desde los años 1940 en adelante, los Arakmbut fueron contactados por misioneros que les ofrecieron la salvación. Ellos se trasladaron hacia las cabeceras del Alto Madre de Dios (donde algunos dicen que Wanamey apareció por primera vez) para buscar refugio de la fiebre amarilla en la misión de Shintuya. Allí fueron protegidos mientras que, al mismo tiempo, fueron incapaces de crear su propia sociedad, y como en Wanamey la misión los mantuvo en el limbo. Ellos no tuvieron contacto directo con el mundo de afuera excepto a través de las "ramas" misioneras; takas y arakmbuts vivieron juntos en el árbol.

Cuando ya no fue posible permanecer en la misión, los arakmbuts escaparon y viajaron río abajo donde fundaron sus nuevos grupos de malocas como comunidades nativas. Reformularon sus prácticas sociales y culturales y comenzaron sus vidas de nuevo. Esta refundación independiente se asemeja directamente con la secuencia en Wanamey, cuando los Arakmbut dejan el árbol y viajan río abajo en grupos clánicos para fundar malocas. La comparación se desmorona en cierta medida cuando vemos que en Wanamey no hubo tensión que forzase a los Arakmbut a escapar; sin embargo, el momento del descenso del árbol fue particularmente peligroso en el relato cuando la mayoría de los arakmbuts salieron muy rápidamente y se ahogaron en el barro ardiente. Además, los Arakmbut podrían objetar que trazar un paralelo entre Wanamey y la misión sería retratar a los misioneros de una manera más positiva de la que merecen. Sin embargo, no es tanto que la misión sea Wanamey, sino más bien que tenga una posición similar en la historia que la del árbol en el mito. Mantuvo a los Arakmbut alejados de los peores excesos del contacto con las fuerzas de su destrucción. Los Arakmbut estuvieron listos a partir cuando su protección ya no era necesaria.

La historia de los Arakmbut comparte la estructura tripartita del mito. Hasta cierto punto, es una invención de la manera en que ha sido escrita, porque ningún arakmbut ha contado jamás su historia como una larga narrativa, prefiriendo relatar partes aquí y allá. Sin embargo, la importancia de la entrada en Shintuya y de la salida de allí son, sin duda, momentos de crisis en la historia arakmbut que ellos enfatizan repetidamente. Por consiguiente, la estructura tripartita refleja la manera en que la historia es expresada por los Arakmbut cuando todas las diferentes piezas de información son colocadas juntas en un esquema.

El patrón expuesto aquí ha surgido de la comparación entre los eventos históricos del tiempo de la entrada de la gente blanca en territorio de los Harakmbut y de la catástrofe resultante, con el cataclismo mitológico de Wanamey. Pero una objeción importante a este enfoque es que sólo tres comunidades dejaron Shintuya entre 1969 y 1973. Las otras dos tuvieron una historia diferente. El patrón histórico y su relación con Wanamey no necesariamente será el mismo en cada comunidad. El patrón cambia entre dos puntos representados por las comunidades que pasaron los periodos más largos en Shintuya y las que pasaron los más cortos. El resultado son tres interpretaciones diferentes de la historia arakmbut.

1. Puerto Alegre/Puerto Luz

El contacto misionero con los Kipodneri tuvo lugar en los años 1950. Aunque esos arakmbuts decidieron mantenerse alejados de la mi-

sión de Shintuya, ellos se trasladaron allí por un breve periodo de seis meses después de varias muertes. Consecuentemente, ellos fueron la primera comunidad nativa en dejar Shintuya. Los Kipodneri habían tenido más contacto con el Instituto Lingüístico de Verano que con los misioneros dominicos, excepto en los años recientes cuando el padre Torralba vivió en Puerto Luz.

2. Shintuya

La comunidad de arakmbuts en Shintuya difiere de las otras de varias maneras. Ellos no se mudaron de Shintuya con los otros, y en vez de trabajar oro pasaban más tiempo trabajando madera. Sin embargo, a partir del estudio sobre Shintuya de Aldo Fuentes (1984) es posible considerar que varios de los procesos que han tenido lugar en las otras comunidades han aparecido también allí sin el escape físico de los arakmbuts de las garras de los sacerdotes. En Shintuya los arakmbuts vivían más alejados de la misión que los wachipaeris y estaban más distantes de los sacerdotes.

3. San José del Karene, Barranco Chico y Boca Inambari

Las otras tres comunidades arakmbuts dejaron Shintuya entre 1969 y 1973, aunque algunos miembros se mudaron durante un tiempo a la misión de El Pilar cerca de Puerto Maldonado, desde donde se trasladaron después de más o menos un año hacia las comunidades establecidas. Estas tres comunidades proporcionan los más claros ejemplos de los principios del mito de Wanamey, pero esto no significa que todo el patrón no sea similar. El cambio de la independencia premisional a la independencia postmisional es parte de un proceso que ha tomado diferentes formas.

Todas las cinco comunidades nativas arakmbut, en mayor o menor grado, han forjado su propia identidad indígena nueva y han emergido en un periodo cuando ellas estaban representadas por intermediarios. Esto ha tenido lugar a diferentes velocidades y en diferentes tiempos, de acuerdo con los problemas que ellas enfrentaban. En estos casos, la fundación de comunidades indígenas ha sido un acto de autodeterminación para forjar un nuevo mundo que refleje el mensaje de Wanamey.

Los tres mitos principales de los Arakmbut, Wanamey, Marinke y Aiwe, comparten la estructura tripartita por la cual tiene lugar un

movimiento desde una situación hacia otra vía un escalón intermedio. En Wanamey, este escalón fue el periodo en el árbol; para Marinke fue su crecimiento y realización que mató a su madre; mientras que para Aiwe fue su comprensión del peligro de los Papa. Al final del mito, el mundo es un lugar diferente desde el comienzo. En este asunto el mito parangona rituales. En los ritos que hemos mencionado entre los Arakmbut - e"ohot, e'mbaipak y e'mbakoykoy - la situación al final del rito es diferente de aquélla al comienzo. De manera similar, en las oraciones de cura, la cura consiste en restablecer la relación entre el cuerpo y el alma.

Mito y ritual asumen la tarea de sofrenar los aspectos no-repetitivos de la vida y de ubicarlos dentro de un esquema. Esto detiene el tiempo y lo congela en etapas o secciones. Mitos o ritos son vehículos para esto. Así, cuando se narra un mito tiene sentido porque refleja y organiza la experiencia. De esta manera, la experiencia de los Arakmbut de trasladarse de sus vidas independientes en sus malocas, donde peleaban con los Taka, hacia otra vida independiente, donde pelean con los Amiko, asume gradualmente la estructura de un mito. La historia puede volverse un mito que reconstituye la historia al narrarlo; sin embargo, no puede reducirse uno al otro analíticamente.

Los Arakmbut crean y recrean sus tradiciones a través del mito y la historia. Pero las tradiciones no son unas verdades finales puestas en el pasado que de alguna manera contrastan con la existencia contemporánea "inauténtica". Por el contrario, la tradición es la reformulación autoconsciente de costumbres que relacionan el pasado con el presente en un esquema mítico-ritual. Esta reformulación en sí misma es un acto de la historia.

Notas

1 Ver Moore para más detalles sobre esto (1980: 457). Este artículo es un sumario muy útil sobre las multinacionales petroleras, auríferas y otras que trabajaban en el Madre de Dios, la mayoría de las cuales están aún allí o tienen concesiones por las que pueden regresar.

2 Para una visión estadística detallada de los beneficios del trabajo del oro en San José y Boca Inambari ver Rummenhöller (1987). Ver Clearly (1989) para una visión más general del trabajo del oro en la Amazonía, con un análisis extremadamente útil de la organización social de los asentamientos mineros no indígenas.

3 El análisis de Rosengren (1987) del nuevo liderazgo en una comunidad machiguenga es particularmente relevante para su explicación acerca de la falta de aprecio por el oficio de presidente de los líderes políticos tradicionales.

4 Rummenhöller (1987) dice que no deberíamos subestimar la importancia de los partidos de fútbol en las comunidades nativas arakmbuts como un medio para establecer relaciones internas y externas. El elemento agonístico del juego es un medio importante para relajar la tensión (261-267).

5 Sarah Skar me ha señalado que los Quechuas dicen que ellos "avanzan al futuro hacia atrás". Esta sería también la consecuencia de la visión espacial de tiempo de los Arakmbut.

6 Ver nota 1 del Prefacio a la Parte II de este volumen. [N. del T.].

7 "Cyclicity" en el original.[N. del T.].

CONCLUSIÓN

Mito y experiencia

No existen conclusiones que puedan encajar a los Arakmbut dentro de patrones categóricos nítidos; por el contrario, cualquiera que los examine desde la perspectiva marginal adoptada aquí puede encontrar otras explicaciones igualmente viables. Sin embargo, las reflexiones aquí escritas han surgido de debates mutuos y no son arbitrarias. Se han basado en información que he tratado de comprender y de reproducir de una manera apropiada, tanto para un lector indígena como para uno no-indígena.

Este libro constituye una aproximación "mitológica" de la vida arakmbut. En primer lugar, su estructura está enmarcada por los tres mitos que los Arakmbut consideran que son la principal orientación filosófica de su mundo: Wanamey habla de la creación de la vida humana, tanto social como cultural; Marinke trata sobre la vida humana desde el nacimiento hasta la muerte y analiza el crecimiento, las relaciones con especies no-humanas y los contactos con el mundo de los espíritus; y Aiwe y los Papas explican las amenazas de los foráneos que no son animales ni espíritus pero que son igualmente peligrosos. Los arakmbuts que propusieron que estos tres mitos fuesen el esquema de este libro consideraron su estructura mítica triádica como un marco apropiado para este texto.

La interpretación de la información aquí expresada es un intento de reproducir las actividades y prácticas arakmbuts de una manera que va más allá de mi experiencia personal en el campo. De algún modo este libro podría aparecer como la representación de un mito, en el que ciertos aspectos inmutables del relato asumen diferentes formas y especies[6] de acuerdo al contexto de la narración. Al igual que los mitos arakmbuts hacen analogías con las actividades coti-

dianas para explicar cambios y procesos, este libro emplea analogías y vinculaciones para poner a los eventos dentro de un armazón que los abarque.

Al leer este libro, lo más probable es que un arakmbut responda, "sí, podrías poner eso así", lo que significa que la presentación de la información sería extraña y no de la manera en que ellos se retratarían a sí mismos. Para los Arakmbut los mitos reflejan la experiencia. Es innecesaria una exégesis más allá de este material; ellos no necesitan analizar lo que es ya un análisis. Precisamente, como el mito les permite encontrar significados en la vida tal como es vivida, así la mayoría de las descripciones puestas en el libro explican lo que para los Arakmbut es "implícito".

En cada una de las tres partes de este libro he tratado de romper la diferencia entre estructura y proceso. La vida arakmbut cuestiona constantemente esta distinción de diversas maneras, y existen tres conceptos que han probado ser útiles para tratar de reflejar su desafío flexible a la rigidez: relatividad, potencialidad y creatividad.

La perspectiva de la relatividad es importante porque nos permite entrever los rasgos multidimensionales de la vida sociocultural arakmbut. Los Arakmbut no sólo reconocen que el mundo aparece diferente ante los humanos y los no-humanos, sino también que dentro de la vida humana el mundo se ve diferente según la posición que ocupa una persona determinada. Esto dependerá no sólo de la persona sino también de las categorías socioculturales que ella enfatice en algún momento. En varios contextos se han repetido diferentes perspectivas que cubren tanto el mundo visible como el invisible, y hemos encontrado que el proceso de "engeneramiento" es fundamental para la relatividad de la perspectiva arakmbut.

El uso del término "relatividad" no debería confundirse con "relatividad cultural", que enfatiza que los Arakmbut vivan vidas basadas sobre sus propios principios distintos separados de los de otros. Aquí la relatividad es de perspectiva y se refiere al hecho que, en cualquier momento, la identidad de una persona sobrelleva cambios de acuerdo a los contextos que son, a la vez, internos y externos a su formación sociocultural. El efecto es que en lugar de fijarse "hechos sociales" durkhenianos que influencian la visión del mundo de una persona, es como si los hechos sociales fuesen también valores sociales relacionados a la gente con intensidades diferentes de acuerdo a la situación. De este modo, ser un arakmbut o un miembro de una comunidad será algo compartido por todos los miembros de un

caserío. Sin embargo, de acuerdo al género, edad, residencia, clan y terminología surgen múltiples posibilidades para una conducta apropiada y para comprender el mundo (Gray 1984).

Potencialidad es un término vago, pero es útil para tratar sobre el mundo invisible. Tratar de asir el significado de "alma-materia" en términos de conceptos tales como "energía" se queda a la mitad del camino de la comprensión de la vida del espíritu. Sin embargo, hay un aspecto anticipador de potencialidad que combina con una noción de potencia. Éstas se mezclan para proporcionar al alma-materia con algo de una "causalidad estructural", por lo cual una causa se hace conocida a través de sus efectos. La relación entre forma visible y alma-materia invisible proporciona una explicación arakmbut de la naturaleza de la vida.

La identidad de una persona arakmbut se define a través del estado de su nokiren, que combina conocimiento afectivo e intelectual de acuerdo a la concentración o dispersión de alma-materia. Alma-materia es el potencial (en el sentido de posibilidad y potencia) que viene del mundo invisible. Estos potenciales son actualizados a través del contacto con el cuerpo material. Cada momento, acto o pensamiento es así una transferencia creativa de lo potencial a lo real.

La creatividad ha sido usada para tratar sobre el hacer historia en acción tanto como para su reproducción a través de la actuación mítica. Cada persona arakmbut usa fenómenos sociales y culturales para crear y recrear interpretaciones del mundo que llevan su potencialidad espiritual a la vida y la colocan como una persona en el mundo. De este modo, la vida cotidiana para los Arakmbut es la materialización creativa de posibilidades que son relativas a cada persona. Cuando éstas se yuxtaponen dentro de la persona, la forma material se anima y la organización sociocultural asume vida.

Estos tres conceptos de relatividad, potencialidad y creatividad no tienen traducción arakmbut directa, pero son los elementos dinámicos que conforman una persona. A lo largo de todo el libro, la relación entre waso (cuerpo), nokiren (alma) y wandik (nombre) integra los tres aspectos de la personalidad. De la misma manera que la relatividad concierne a la posición del cuerpo en el mundo, la potencialidad concierne a la presencia del alma, mientras que la creatividad es la armonización de ambos elementos dentro de un nombre abarcador que encapsula ambos.

El filósofo A.N. Whitehead (1942: 172) usa estos tres términos en su análisis de la relación entre "sujeto" y "objeto". Argumenta que

cada ocasión de experiencia es un proceso creativo de transformación que define la relación entre un sujeto y un objeto. No hay distinciones absolutas entre sujeto y objeto ni entre un evento y otro puesto que todo es esencialmente relativo. Escribe: "La creatividad es la actualización de la potencialidad, y el proceso de actualización es una ocasión de hacer la experiencia" (p. 175). Las maneras por las cuales relatividad, potencialidad y creatividad se funden en el análisis de Whitehead son notablemente similares para los Arakmbut cuando ellos creativamente sofrenan el potencial del mundo del espíritu dentro de la relativa actualidad de la experiencia.

Estas tres palabras, combinadas con mi intento por evitar el reduccionismo explicativo pueden dar la impresión que para los Arakmbut todo es un flujo. Sin embargo, por otro lado, los mitos, las formaciones socioeconómicas y los esquemas culturales proporcionan una disposición impresionante de orden y de forma estructurada. La tentación cuando se elabora una etnografía es reducir todo a proceso o a estructura. En este caso, ningún aspecto es mutuamente excluyente. Cuando se trata sobre procesos aparecen formas, y cuando se trata sobre formas reaparecen los primeros.

La yuxtaposición entre forma y proceso que encontramos entre los Arakmbut es algo que es extremadamente difícil de asir a menos que tomemos en cuenta el mundo invisible del espíritu. El mundo invisible del espíritu es sobre proceso y el mundo visible, sobre forma. Por consiguiente, la relación recíproca entre estos mundos es el dinamismo de la existencia. El esquema social, cultural y espiritual permite que la relatividad, la potencialidad y la creatividad funcionen juntas en el movimiento producido mutuamente entre historia y mito.

Complementariedad y asimetría

Un rasgo recurrente a lo largo de este libro ha sido la noción de complementariedad y asimetría, y la transformación de este equilibrio en una desigualdad explotadora. En la Parte I consideramos los ciclos de tiempo repetitivos, tales como días, meses y estaciones, y vimos cómo éstos reflejan las diferencias entre hombres y mujeres. En los puntos extremos entre categorías temporales, hombres y mujeres se unen en sus actividades mientras que otras veces están separados. En estos contextos, masculino y femenino son iguales

entre sí cuando ellos se comportan de la manera de una imagen en un espejo, alternando de la contigüidad a la separación y viceversa. Ambos elementos se mueven en formación. Señalamos otro elemento de la complementariedad entre masculino y femenino en la terminología de relación y en la conceptualización del intercambio marital. En el matrimonio, se intercambian los artefactos masculinos y femeninos lo que demuestra no sólo un equilibrio entre la pareja sino que también refleja la complementariedad cosmológica entre río, monte, sol y luna.

Las relaciones de género comprenden una forma de complementariedad pero, en contraste, otros juegos de relaciones son asimétricos y brotan del clan y del wambet, respectivamente. La asimetría vinculada con el clan surge del principio de la patrilinealidad que aparece diferente desde una perspectiva masculina o femenina. La patrilínea establece una continuidad física y espiritual entre cada hombre remontándose hasta Wanamey. Las mujeres pueden trazar la continuidad hacia atrás a través de sus padres pero no hacia sus hijos porque la regla de exogamia hace que cada mujer se case en un clan diferente. El efecto de esto es un ciclo a través del tiempo por el cual cuando un clan pierde una hermana debería ganar una esposa.

El wambet puede reconciliar la contradicción potencial entre la terminología de relación y el clan por su apariencia como una unidad cognática. Los wambet unen la distinción pariente y afín creada en la generación de los padres, y las mujeres juegan una parte clave en sus actividades de arreglar alianzas matrimoniales. De este modo, el wambet proporciona un elemento de complementariedad de género que pone al clan patrilineal en línea con la prescripción simétrica de intercambio de la terminología de relación. Así, en la medida que el wambet esté claramente presente tendrá lugar un equilibrio complementario con el clan. Sin embargo, la mayor parte del tiempo no hay equilibrio. Las implicaciones de esto para el cambio social son analizadas en el Volumen 2.

La asimetría del clan o wambet puede aparecer en el sentido estructuralista, como lo usa Da Matta (1982: 162); sin embargo, ellos fácilmente pueden volverse explotadores y llevar a desigualdades sociales, tales como cuando un esposo demanda demasiado de su esposa o cuando un suegro demanda demasiado del yerno.

En la segunda parte del libro aparecen varios otros ejemplos de complementariedad vinculados también con relaciones de género.

La iniciación es el punto en el cual se establecen las relaciones de género. En verdad, la iniciación masculina y femenina pueden ser consideradas como ocasiones de "engeneramiento". Las mujeres se hacen adultas después de que han tenido hijos, lo cual implica la penetración por un hombre, la preñez y el nacimiento. En el pasado, la iniciación masculina hacia la adultez implicaba dos ceremonias separadas de perforación de nariz y labio con espinas de pijuayo, que mitológicamente eran vistas como vello púbico femenino.

La perforación por un elemento del sexo opuesto seguida por un periodo de transformación no sólo cubre la iniciación a la adultez sino también las prácticas de producir comida y bebida ritual, cazar y cocinar, sembrar y alimentar, tanto como las de comer y digerir. Todas estas actividades están enmarcadas por un juego complementario de actividades que implican la contigüidad de elementos dispares en una manera controlada para una transformación. Estos patrones generadores se repiten mitológicamente en Wanamey y Marinke como las bases para comprender el crecimiento entre los Arakmbut.

Existe una relación complementaria en la transferencia de alma-materia del mundo visible hacia el invisible en compensación por carne. En la plenitud de la adultez los hombres y mujeres pueden controlar sus relaciones con el mundo del espíritu y utilizar este poder para apoyar a sus parentelas a través de la obtención de carne, la producción de alimento y la cocina. En una parentela saludable la división sexual complementaria del trabajo transforma la carne en alimento consumible para que los niños puedan crecer. Sin embargo, en caso que se rompa esta complementariedad como resultado de una sobrecaza, subcocción o actividades sexuales incontroladas, el resultado será la enfermedad y tal vez la muerte, ya que los espíritus dañinos toto siempre aparecen cuando hay una ruptura de relaciones con el mundo invisible.

Al morir, algo del alma-materia, particularmente la que pertenece a los poderosos wayorokeri y wamanoka'eri, se dispersa en animales. En este sentido, el alma-materia en el mundo de abajo "pasa" a través de los espíritus femeninos de Seronwe regresando a los animales. Desde allí, a través del espíritu que controla a los animales, ellos les dicen a los espíritus femeninos invisibles dónde y cuántas presas puede capturar cada cazador. En algunos clanes hay la tendencia de ser mejores para cazar ciertas especies que otras, lo que puede llevar a matar en exceso. Si esto sucediera, el nokiren del cazador y su parentela serían amenazados por los toto que están buscando ansiosamente alma-materia de los humanos muertos para llenar sus filas. Este recojo de alma-materia por los toto concentrados significa un peligro para los Arakmbut y constituye una desigualdad de poder que amenaza la continuidad de la vida arakmbut.

Los espíritus que tratan de prevenir esto son las mujeres hermosas del mundo invisible que explican los límites de matar en una expedición de caza. La estructura femenina uxorilocal de la vida posterior bajo el río en Seronwe se asemeja a la del wambet durante la vida. Ambas actúan como contrapesos para las tendencias de concentración asimétricas en el sistema de clan y funcionan para dispersar las amenazas. Sin la compensación, aspecto complementario de la residencia femenina y de los lazos de afinidad, la vida sería mucho más peligrosa.

En la tercera parte, el mito de Aiwe muestra cómo una relación controlada con pueblos no-indígenas puede ser benéfica para los Arakmbut, pero las relaciones muy cercanas o un exceso de confianza en el conocimiento foráneo pueden conducir a la muerte. Al igual que con el mundo del espíritu, los pueblos no-indígenas son una permanente amenaza que podría destruir a comunidades enteras si los Arakmbut no mantienen una cierta distancia. Sin embargo, a diferencia del mundo invisible del espíritu, donde existe alguna forma de complementariedad de género, las mujeres tienen menos contactos con no-indígenas que los hombres. La razón de esto es explorada en el siguiente volumen.

En varios momentos a lo largo de su historia los Arakmbut han trasladado sus casas comunales y caseríos. A veces, esto ha implicado reformar los antiguos, crear nuevos o renombrarlos. La continuidad de los clanes es complementada por movimientos de un lugar de residencia a otro, lo que tiene lugar pasadas unas pocas generaciones. La membresía a un clan permanece constante pero los miembros cambian de afiliación a la maloca. En este sentido, puede considerarse que los grupos residenciales "pasan a través de" la línea del clan. El traslado de un asentamiento surge frecuentemente como resultado de un conflicto dentro de la comunidad o después de una muerte. Éstos son momentos cuando el alma-materia ha acumulado o concentrado demasiado, como cuando los líderes políticos están tomando demasiado poder y las emociones son altas. El reasentamiento es una respuesta a una crisis cuando la complementariedad o la asimetría entre masculino y femenino, visible e invisible o humano y no-humano se degrada en relaciones de explotación.

La manera de evitar la desintegración de las comunidades es asegurar una dispersión de la hostilidad. Por esta razón, a pesar del rechazo tanto de hombres como de mujeres a trasladar un asentamiento, hay una dispersión gradual de clanes a lo largo de cinco comunidades arakmbuts como resultado de matrimonios o conflictos. Dentro de los Arakmbut son las mujeres quienes son más móviles, y son ellas quienes tienen la mayor parte del conocimiento detallado sobre otras comunidades. Por consiguiente, las mujeres aportan los lazos que permiten que la gente encuentre alternativas de residencia en otras comunidades.

Los tres ejemplos de continuidad de una línea rota por elementos que pasan a través de esa línea (mujeres, alma-materia y grupos de asentamiento) demuestran que el clan tiene que ser reproducido por medio de la contigüidad y separación del matrimonio exogámico, la muerte y el reasentamiento. Esto tiene el efecto de dispersar a la gente y al alma-materia, y de prevenir una acumulación o concentración de poder, sea a través del control excesivo de las mujeres, de la dominación de un asentamiento o de poner en peligro el alma-materia por exceso de caza y consumo de carne. El peligro yace en la ruptura de la complementariedad en sus componentes asimétricos, lo cual puede conducir a una vida basada en la jerarquía explotadora, en tensiones sociales y en conflicto espiritual.

Los Arakmbut se reproducen a sí mismos tratando de prevenir las concentraciones de poder. Esto los hace apuntar a ser más igualitarios sociológicamente y más libre pensadores cosmológicamente, e intenta romper las tensiones formadas en un asentamiento. Aun cuando entre los Arakmbut podemos distinguir simetría de asimetría y continuidad de discontinuidad, tenemos que considerar que la complementariedad y ciclicidad[7] a través del tiempo no son equilibrios eternamente armoniosos. Demasiada complementariedad conduce a la discontinuidad e indefensión, mientras que demasiada continuidad y acumulación de alma-materia lleva a la desigualdad y a la fragmentación de la sociedad desde dentro. La vida arakmbut varía de la paz a la guerra, del orden al caos, y esto resulta de la relación entre esos principios estructurales. Por consiguiente, en la medida que hay un sistema, la vida arakmbut no es un patrón equilibrado sino desequilibrado, que cambia de la simetría y asimetría a la desigualdad y explotación. El aspecto final de este desequilibrio es la amenaza de la colonización no-indígena que podría transformar la explotación en

aniquilamiento. (Estos tópicos son materia de los volúmenes 2 y 3, respectivamente).

Misterio y descolonización

El prefacio de este libro se refiere a la necesidad de respetar el misterio y las aspiraciones políticas como dos aspectos de la descolonización de la antropología. Al final de este trabajo, esperamos, estas dos áreas están todavía intactas. Aunque el análisis de los mitos y sueños ha tratado sobre relaciones con el mundo del espíritu, aún no tenemos la explicación final de los Arakmbut en nuestro puño.

Cuando murió el chamán en San José en diciembre de 1980, los viejos predijeron que sus pollos se transfigurarían en pájaros del espíritu del río, y esto sucedió. Cuando los espíritus visitaron la comunidad después de una muerte todos los escuchamos. Cuando oímos rumores abajo en una quebrada local nos dijeron que por lo menos podíamos escuchar a los espíritus hablando como cualquier podía hacerlo. ¿Cómo los chamanes arakmbuts curan a alguien que sin duda está al borde de la muerte? No puedo explicar estos hechos. Por supuesto, pueden ser racionalizados, pero esto no nos llevará más cerca de los Arakmbut.

La amplia pincelada dada para hacer este trazo de los Arakmbut deja muchas cosas sin respuesta, muchas experiencias sin relatar. Se puede reunir varios temas, algunas hipótesis presentadas en estas conclusiones, pero son cuestiones más retóricas que respuestas definitivas. El misterio permanece insoluble.

Los Arakmbut no son una sociedad cerrada, intocada por la sociedad nacional, sino que han sido afectados por la economía internacional, incluso antes de que ellos hubiesen visto gente blanca. Sin embargo, no podemos asumir que colocar a los Arakmbut en un contexto internacional y nacional significa que ellos no tienen fronteras para su propia sociedad. Por el contrario, para ellos es bastante claro que son diferentes de los foráneos y están conscientes que éstos, particularmente los Amiko, pueden ser tan peligrosos como los más hostiles toto, si no más.

La diferencia entre la gente blanca y el mundo del espíritu es que aun cuando los espíritus son fundamentales para la continuidad de la vida de los Arakmbut, la gente blanca constituye un dominio diferente. El conocimiento Amiko viene de Dios o del Estado, y mu-

chos problemas que provienen de estas fuentes necesitan técnicas diferentes basadas en la educación, medicina y la afirmación de derechos legales (ver Volumen 3).

En tanto que los toto son concentraciones de alma-materia de arakmbuts y de otros, la gente blanca es de diferente orden: ni humano ni espíritu. Por ende, ella constituye una amenaza diferente. Los toto o Taka pueden causar la muerte y pueden destruir gente, pero los Arakmbut pueden defenderse uniéndose detrás de un líder de guerra o chamán. Por otro lado, la gente blanca tiene la capacidad de destruir por completo la fábrica social y cultural entera de la vida arakmbut.

Los problemas de curación causados por la gente blanca no son una cuestión para tratar de reajustar el equilibrio del universo, sino para usar todas las fuerzas disponibles para defenderse. A veces el poder parece abrumador y la resignación toma control de la gente, mientras que otras su determinación de resistir es tan fuerte como siempre.

En este punto los Arakmbut reconocen que no es suficiente escapar, como lo hizo Aiwe de los Papa usando su conocimiento. Ellos se enfrentan a un cataclismo que sólo puede ser resuelto buscando la salvación a través de la utilización de fuerzas externas que pueden ser capaces de protegerlos de los peores excesos de las amenazas. Ellos hicieron esto cuando se trasladaron hacia las misiones a inicio de los años 1960, pero también se dieron cuenta de que tenían que determinar su propio futuro o perecerían bajo el control de aquellos en quienes buscaron salvación. Escaparon de la misión y recrearon su propia sociedad como comunidad nativa.

El paso de la historia al mito y la reactualización del mito de Wanamey demuestra claramente cómo los Arakmbut consideran diferentes intensidades de amenazas para su futuro. Está bien escapar de amenazas o manejarlas a través de contactos con el mundo de los sueños cuando hay desequilibrio en la complementariedad simétrica y la ciclicidad asimétrica del mundo social y cultural. Cuando este mismo sistema está amenazado se necesita un enfoque casi mesiánico, por medio del cual una época es reemplazada por otra.

Wanamey es acerca de este cambio y del acto original de autodeterminación que crea la vida social y cultural a través del fuego y el agua. La historia arakmbut muestra este mito de origen en la práctica durante la recreación de la existencia arakmbut después de la casi aniquilación del auge del caucho, pero esto no significa que los Arakmbut hayan convertido la historia en mito para siempre. Por el

contrario, ellos reactualizan el mito en la historia. Han convertido el mito en experiencia.

La representación de un mito debería reflejar la experiencia propia de cada persona mientras que establece la experiencia colectiva. Esto es una parte del proceso por donde la experiencia personal y comunal se relacionan a través de ideas compartidas. El mito es un reflejo de la experiencia y ésta del primero.

Wanamey habla del descenso de los Arakmbut del árbol para afirmar la soberanía sobre sus tierras. Cuando esa soberanía fue amenazada después del auge del caucho regresaron al patrón de esa historia para afirmar sus derechos para controlar y determinar sus propias vidas. Ahora que las amenazas vienen de la gente blanca, este derecho gradualmente está siendo expresado de manera consciente como una forma de política indígena de autodeterminación.

El esquema de este libro ha dejado muchas preguntas sin responder. Los mitos no nos sumergen en los enredos de la vida diaria ni en los procesos por los cuales opera la organización social y cultural a un nivel personal y colectivo. El segundo libro de esta trilogía tomará el relato arakmbut de la vida y muerte del chamán de San José, Psyche. Considerando las dimensiones chamánicas y políticas de la vida arakmbut es posible ilustrar qué sucede cuando la complementariedad no encaja con un mundo recalcitrante. Esto proporciona la base para comprender cómo emergen los cambios sociales de gran escala de los eventos de la vida cotidiana. El volumen final trata sobre la emergencia histórica de los derechos indígenas en la vida social y cultural arakmbut cuando ellos se oponen a las amenazas del mundo de afuera. En este sentido, la presencia del mito de Wanamey continúa como una parte de su lucha política.

Ha tomado todo este libro ubicar el mito de Wanamey dentro de un contexto. Hemos viajado a través de mundos sociales, culturales y espirituales, y hemos trazado la historia arakmbut. Terminamos donde comenzamos, viendo a los Arakmbut vivir su mito de creación. Esperamos que ahora sea posible que el lector mire una vez más el mito de Wanamey al comienzo del libro y lo lea sin necesidad de exégesis. Tal vez ahora sea posible que los lectores no-arakmbuts hagan la primera tentativa, un paso respetuoso hacia la puerta de la vida de los Arakmbut y den una ojeada a través de la rendija. Podemos entonces unirnos a ellos con una reverencia o murmullo de reconocimiento de algunas de las imágenes del mito.

ORTOGRAFÍA

El Ministerio de Educación de la República Peruana (1973) tiene una ortografía arakmbut que fue preparada por Robert Tripp del Instituto Lingüístico de Verano. Esta ortografía utiliza un alfabeto que se ajusta al del español peruano. Heinrich Helberg (1984) ha adaptado esto para acomodar el alfabeto fonético. Esta ortografía está ampliamente adaptada al español peruano, pero varios estudiantes arakmbuts me han aconsejado sobre la grafía que ellos prefieren.

Cada comunidad arakmbut tiene su propio acento, palabras y expresiones lo que significan que no hay un sistema fijo de grafía para la lengua en general. Algunas de las palabras aquí escritas bien pueden ser reescritas en el futuro cuando los jóvenes arakmbut encuentren un sistema que sea apropiado para todas las comunidades.

Algunas vocales arakmbuts pueden ser no nasalizadas o nasalizadas pero yo no he hecho esta distinción en el texto. He substituido la *"h"* por la *"j"* española o la *"x"* y *"w"* por *"hu"* salvo en citas de autores hispanohablantes. Donde la ortografía de 1973 tiene *"ti"*, he escrito *"ch"* o *"tch"*, dependiendo de cuán fuerte suena la *"t"*; donde tiene *"si"* he escrito *"sh"*. La ortografía de 1973 reconoce que *"b"* se pronuncia *'"mb"* por los Arakmbut. Sin embargo, en algunos casos, la *"m"* es más evidente que en otros. Por consiguiente, he escrito *"mb"* donde la *"m"* es pronunciada y *"b"* donde la *"m"* es silente. De la misma manera, la *"d"* en la ortografía de 1973 aparece como *"nd"* en el comienzo de una palabra o *"dn"* en el final. He escrito las letras *"n"* y *"d"* tal como ellas suenan porque en algunos ejemplos la *"n"* es silente. Ocasionalmente escuché un sonido *"v"* y una *"j"* que no están en la ortografía pero que son usadas aquí.

Vocales

a como en "apple" (también nasalizada)
e como en "egg" (también nasalizada)
i como en "into"
o como en "pot" (también nasalizada)
u como en "moon"

Consonantes

b como en "book" pero con varios grados de seminasalización (*mb*).
ch como en "church" pero también ocasionalmente con un ligero *"t"* como en "pitch".
d como en "dog" pero con varios grados de seminasalización como en "and".
Al final de una palabra, una *"d"* suena *"dn"*.
g aparece con seminasalización (*"ng"* como en "tongue") pero frecuentemente al final de la palabra como *"gn"* como en "gnu".
h como en "hat".
k como en "kite".
m como en "mouse" también como seminasal para *"b"*.
n como en "nature" pero también seminasal para *"d"* y *"g"* o después *"d"* y *"g"* al final de una palabra.
p como en "pig".
r como en "rainbow".
s como en "sea".
t como en "top" pero a veces presente antes de *"ch"* o *"sh"* como en "pitch".
w o *hu* como en "window".
y como en "yacht".
"una parada como en "stop" glotal ante de *"I"*

GLOSARIO

Palabras arakmbuts usadas en el texto

aiya	todo
akidnet	capibara (*Hidrochoerus hydrochaeris*)
akodnyo	chacras más bajas
amara	una colina de la cual los Amarakaeri toman su nombre (Barriales y Torralba)
amerinkipi	una planta de la cual Marinke toma su nombre (Califano)
amiko	colono andino u otro
apagn	término formal para P
apane	una palabra harakmbut para jaguar usan *petpet*. Es también el término formal para Ao
apik	caña de azúcar
apoining	anaconda, espíritu o persona que es potencialmente dañina pero es benéfica
asign	HnaM, capibara
asiira	espíritu dañino (J. Álvarez)
asinku	nido de abeja
asuk	falda de corteza o manta
awiruk	árbol de caucho, personaje en Marinke
biign	pez (término genérico)
bogn	boca, labio, entrada
bogn dakwe	preñada

bogntokoy	perforar el labio
budn	paujil (*Crax carunulata*)
chawayndik	visible
chawaywendik	invisible
chign	HnoM
chimbui	sibling del cónyuge o cónyuge del sibling del sexo opuesto
chindign	oración de curación, brujería
chindignwakery	brujo, comúnmente de la comunidad
chindignwamankeri	brujo, comúnmente de la comunidad
chinditeumankaeri	[Barriales y Torralba usan esta palabra para brujo]
chindoi	presente de matrimonio, en particular carne
chio	hijo de sibling del mismo sexo
Chipomeme	personaje de un relato que quería ser adulto
chiumbu	hija de sibling del mismo sexo
chiwa	discurso cantado
chiwembet	joven bruja
chiwemui	sapo usado por chiwembet
chongpai	anaconda/ayahuasca
chou chou	canción del pájaro sipen
dakwe	malo, desagradable
dwayo	nieto
e'	prefijo infinitivo
e'anopwe	recordar
e'chipoa	soplar
e'e	ser/vida
egn	hermano (habla el hombre)
ehuimaneri	dueño de la lluvia (Califano)
e'ka	obrar
e'ka biign	pescar con barbasco
e'kerek	crecer

ekmbika/echunkmbika	resguardo de hoja/escondite
e'machunka	cazar
e'mba"a	trabajar o hacer mucho de algo
e'mbachapak	narración
e'mbaipak	ceremonia de segunda iniciación
e'mbatandikka	imitar
embi	reptil
Embieri	nombre de un clan
e'bogntokoy	ceremonia de perforación del labio
e'mbuey	morir (o tener un orgasmo)
e'mbuey'e	muerte repetida o tipo de ataque
e'mbuiyuk	chupar
en	cuñado (habla el hombre)
enchipo	cuñado (habla el hombre)
e'ndikka	nombrar
endopo	tipo de abeja
e'nopwe	pensar
e'ohotokoy	ceremonia de perforación de la nariz
e'ok	vomitar
e'pawet	tener una erección
e'pok	pasar
-eri	sufijo que significa "gente de"
e'sikon	caída súbita de la noche, obscurecer rápidamente, noche larga
e'simbore	estar borracho/alto
e'toepak	casarse/unirse/estar junto
e'wet	golpear o tener un tiro exitoso
e'widnbe	secar al sol
hai	seco
haiapa	bebida ritual amarga
haiya	sabor suave
hak	casa
haktone	maloca
ho	pijuayo (*Guilielma speciosa Mart*)
hopi	astilla insertada en el labio en la iniciación
hotnda	rico, sabroso

iari/akudnui	pecarí huangana (*Tayassu pecari*)
iariwere	espíritu del pecarí huangana
Idnsikambo	nombre de un clan
ijmbueyone	estoy muerto, he llegado (orgasmo)
inang	término formal para M
inkimbi	enredadera
isipo	niño
jiriendei	morada del espíritu en el monte (Barriales y Torralba)
-ka-	raíz del verbo "obrar"
ka'epu	boa de tierra
kaing kaing ka	canción de Chipomeme
kakapi	hormiga
kambu	hija de sibling de sexo opuesto
kapiro	garza (*Egretta alba*)
katchiapo	por qué
keme	tapir (*Tapirus terrestris*)
kemewere	espíritu del tapir
ke'yo	cuidado
kiss kiss	canción del pájaro pikwan
kitayeh	espíritu dañino (Fejos)
konig	parecido, como
kotsimba	hoja de aguaje (*Mauritia flexuosa*)
koya	bebida de banana chapo
kuchiakpo	esconder
kuka	coca (*Erythroxylon coca*)
ku'mbarak	cementerio
kumo	barbasco (*Lonchocarpus sp.*)
kurudn	cielo
kurudneri	espíritu del cielo
kusipe	cargador de bebé
kusogn	canasta
kutayon	río arriba

mama	vieja, abuela
mang	HnaP
mantoro	tinte rojo achiote (*Bixa orellana*)
Mapakaro	ser supremo (Barriales y Torralba)
Marinke	héroe cultural de los Arakmbut
Masenawa	nombre de clan
mba'	partícula de cantidad
mbakoykoy	ceremonia para ohpu
mbedn	rojo
mbedn e'pok	menstruar
mbedntoktok	oriol grande
mbegnko	pájaro carpintero (*Melanerpes cruentatus*)
menpa nopwewe	caos
mi'in	chupar
mimi	sangre
ming	hermana (habla la mujer)
miokpo	sol
mokas	pecarí sajino (*Tayassu tajacu*)
mokaswere	espíritus del pecarí sajino
monka	"causalidad" – imperativo de e'ka - obrar
muneyo	muchacha
Muyoni	esposa de Chipomeme
nang	madre
-nda	sufijo adjetival
ndaka e'mae	orden
ndakyorokeri/ ndakmbayorokeri	espíritus de los buenos sueños
ndariyokewakewa	papagayo Wanamey
ndik	raíz de e'ndikka - nombrar
ndo	uno, yo
ndoedn	mí, mío
ndumba	monte
ndumberi	espíritu del monte
nes nes	canción de un pájaro particular
nognchinda	uno
nognchinda Arakmbut	una persona
nognda	otro, diferente, opuesto
nogn onyu	clan diferente

nokiren	alma
nopo	centro
nopwe	raíz de e'nopwe - conocer
nowenda	triste, molesto, perturbado ("sin centro")
o'chimuyate	nació
ochinosik	odiado
o'epo	por consiguiente
ohpu	líder guerreo
okakihi	equivalente ashaninka del wambet
okmbu	mono nocturno
okwe	papagayo
o'mbuey	él muere
o'me	mañana, día
onyu	puro, clan patrilineal
opedn	término formal para esposa
opewadn	término formal para esposa ("aquella que se sienta junto a mí")
o'pogika	siempre pasa
o'poknda	pasando
oro	nosotros, nos
oro onyu	nuestro clan
o'sik	noche, es obscuro
Oteri	espíritu dañino (Barriales y Torralba)
oteyo	chacras altas
owing	halcón de cresta blanca
pagn	padre, HnoP
paimba	tabaco
painda	amargo
paipi	palo de fuego para encendido
pakshiri	termitas
pane	viejo, abuelo
parakupo	cenizas
paron	pava
Peimpi	personaje mitológico responsable de crear ritos masculinos de iniciación (Califano)

pet pet	jaguar
pikwan	pájaro pequeño
pisnoe	especie de flores
-po	sufijo causal
pogn	persona de sexo opuesto en el mismo nivel genealógico que no es un afín
pugn	luna
pugntone	luna llena
sapite	colina (Barriales y Torralba)
saro	papagayo
Saweron	nombre de clan
sayyudn	húmedo
Seki	personaje mitológico responsable de crear ritos masculinos de iniciación (Califano)
Seronwe	mundo bajo el río
setnda	dulce, podrido
shuchi shuchi	canto de un pájaro
sikidnmbi	pescado grande como ballena
singpa	pijuayo silvestre
Singperi	nombre de clan
sinon	bebé que puede sentarse
sipen	nombre de un pájaro
sipikutapa	planta comida en Wanamey
-sipo	sufijo diminutivo
sisi	comida cruda
tagnpi	hormiga isula
tainda	fortaleza
Taka	enemigo, no-Harakmbut
Taka nokiren	espíritus dañinos de Taka muertos
takapi	tipo de hormiga que pica
Takayo	lugar en el monte donde viven las almas de los Taka y otros espíritus dañinos
takui	rata/roedor
tamba	chacra
tam'et	bagre

tangka	tocado
tayagn	corteza de árbol usada como cal para la coca
tayagnpi	palo para moler la cal cuando se toma coca
terweng	cuñada (habla la mujer)
toayo	yerno
-toe-	raíz de e'toepak – casarse o unirse
toku	libélula
to'mbi	sonajero de conchas de caracol antes usado en ritos de iniciación
-tone	sufijo que significa grande o mayor
tong	pariente joven
tonko	enroscar
topakari	Wachipaeri (chamán)
topedn	palo
tori	madera balsa
torogn	zarigüeya
toto	espíritu dañino
Toto shin	espíritu dañino (Barriales y Torralba)
Totoyo	lugar en el monte donde vive toto
toyo	abajo
toyon/toyudn	que desciende/río abajo
uyokokeri	chamán de los Toyeri (Barriales y Torralba)
ukateh	espíritus benéficos (Fejos)
wa-	prefijo genérico
wa'a	palabra
wa'ai	hueso
wachio	HnoP
wachiosipo	hijo de sibling del mismo sexo
wachipai	dueño de una especie
wachopi	rama
wachiumbu	hija de sibling del mismo sexo
wadnpirinana	pájaro pequeño
wadntoropopo	pájaro rojo

waemba	hoja, mano
waenpogn	cónyuge potencial (Puerto Luz)
wahaipi	andino
waho	padre
wa'i	pie
wai	agua
wai bogn	batea para chicha o masato
waidn	dientes
waipa	palo
Wairekurat	espíritu dañino (Barriales y Torralba)
wairi	persona respetada
wa'itamankaeri	brujo de otra comunidad
waiwit	raíz
waka	hijo del hermano (habla la mujer)
wakambu	hija de sibling del sexo opuesto
wakpo	ojo
wakuru	cabeza, primero
wamachinoa	canción
wamachunkeri	cazador
wamama	abuela
wamambuey	sibling del mismo sexo
wamandakeri	chamán que cura (Barriales y Torralba)
wamanoka'eri	curandero
wamawere	nokiren disperso
wamba	cuarto
wambachapak	relato, mito
wambayok	estación seca
wambet	categoría de arreglo de alianza cognática
wambetoeri	espíritus de arakmbuts muertos
wambign	agutí (*Dasyprocta aguti*)
wambo	nuevo, joven que ha pasado el primer grado de edad
wambokerek	hombre, hombre adulto totalmente desarrollado
wambokererksipo	bebé varón
wambokerektone	hombre adulto con familia grande y experiencia en el mundo
wambo o'me	nuevo día luego de larga noche en Wanamey
wambo pugn	luna nueva

wambuey	hombre muerto
wame'	hígado
wamey	tronco de un árbol
wamin	intestinos
wana	fruto de Wanamey, fruto oval
Wanamey	árbol de salvación en el mito de creación
wandapo	estómago
wandari	territorio
wandawe	semen
wandik	nombre
wanjinji	amante
wano	centro
wanokiren	alma
wanopo	asiento del afecto
wanore	corazón
wanues	tipo de pájaro
wapa	objeto en forma de pene
wapane	viejo
wari	líder (Göhring)
wasewe	cuñada (habla la mujer)
wasi	HnaM
wasikon	caída súbita de la noche
wasipo	niño
wasiwa	gordo
waso	cuerpo
wasu	HnaP
watamukidn	testículos
watochi	HnoM
watoe	cónyuge
watone	persona vieja
watopakeri	chamán wachipaeri (Califano)
watowayo	yerno HoHa (habla la mujer)
wawa	avispa
wawaka	hijo del hermano (habla la mujer)
wawapu	un tipo de abeja
wawe	río
wawepui	pelo púbico
wawewe	cuñado (habla el hombre)
waweri	espíritus del río

waweri toto	espíritus dañinos del río que se manifiestan como una anaconda
wawing	chicha
wawiyok	estación húmeda
wayayo	nieto/a
waye	madre
wayeri	persona de lejos
wayok	año
wayombu	hija
wayorok	sueño
wayorokeri	chamán que sueña
wayut	hija
wendari	terreno bajo por el río
wenpu	bolsa tejida
weri	palo de cavar
wero	conejo
wetone	mujer
wetonesipo	niña pequeña
widnpo	sibling del sexo opuesto
Xiliahuandei	morada de toto en el monte (Califano)
yaro	shapaja, tipo de palma
Yaromba	nombre de clan
"Yaromberi"	palabra wachipaeri para espíritus dañino (Califano)
yasion	hijo
yombedn	bebé que aún no puede sentarse
"yoneneh"	espíritu dañino (Fejos)
"yoshi/yoshin"	espíritu panoan
yuperak	trueno

BIBLIOGRAFÍA

Aikman, S.H.

1982 Informe preliminar sobre hallazgos arqueológicos del río Karene (río Colorado), Madre de Dios. Amazonía Peruana Vol. III, No.6. Lima.

1994 Intercultural Education and Harakmbut Identity. A Case Study of the Community of San José in Southeastern Peru. PhD Thesis, Universidad de Londres.

nd. The Keme Women. Mss

Álvarez, J.

1940a Con la expedición Wenner-Gren al Colorado: Sobre los ríos y las chozas de los mashcos. Misiones Dominicanas del Perú 22, 125-33.

1940b Con la expedición Wenner-Grenn: De Maldonado al Colorado feliz encuentro con los maschos. Misiones Dominicanas del Perú 22, 173-83.

1941 Con un pie en el estribo. Misiones Dominicanas del Perú XXIII, 176-6.

1942 Del Colorado al Nauene, por las tribus de los mashcos. Misiones Dominicanas del Perú 24 (129), 41-56.

1944 La misión de San Miguel de los mashcos en la actualidad. Misiones Dominicanas del Perú 26 (145), 245-56.

1946 Creencias y tradiciones mashcas. Misiones Dominicanas del Perú XXVII, 10-15.

1952 San Miguel del Colorado. Misiones Dominicanas del Perú 33 (191-2), 62-6.

1953 Al Kipoznue y alto Colorado. Misiones Dominicanas del Perú XXXIV, 44-50.

1956/7 Creencias y tradiciones de los mashcos. Misiones Dominicanas XXXVII, 117-80, 210-13; XXXVIII, 3-6.

1958a Los aviadores nacionales en la exploración del Colorado. Misiones Dominicanas XXXIX, 15-22.

1958b Los mashcos en la antigüedad. Misiones Dominicanas XXXIX, 103-119.

Álvarez, R.
1957/1958 El Folklore Piro. Misiones Dominicanas XXXVIII, 88-90; XXXIX, 11-15.

1960 Los Piros, Hijos de Dioses. Lima; Santiago Valverde S.A.

Amich, J.
1854 Compendio Histórico. París: Librería de Rosa y Bourel.

Andino, J.
1906 Cartas sobre la entrada de aquel en los indios Chunchos 1768-9. In Juicio de límites entre Perú y Bolivia. (ed.) V. Maúrtua. Vol. 12, 164-175. Barcelona: Henrich.

Anon,
1936 La pavorosa región de los mashcos - colonización - industria aurífera - misiones. Misiones Dominicana del Perú 18 (92), 14-21.

Århem, K.
1981 Makuna Social Organization. A study in descent, Alliance and the formation of corporate groups in the North-Western Amazon. Acta Universitatis Upsaliensïs. Uppsala Studies in Cultural Anthropology 4. Estocolmo: Liber Tryck.

Aurora Pérez Jiménez, G.
1981 Anthropology in my View. IWGIA Newsletter 28/9, 82-86.

Aza, P.
1927 Folklore de los salvajes Machiguengas. Misiones Dominicanas del Perú IX, 237-245.

1930 La Tribu Huaraya. Misiones Dominicanas del Perú XII, 1-12, 50-55.

1936 Vocabulario Español-Arasairi. Lima: Sanmarti & Co.

Baer, G.
1979 Religión y Chamanismo de los Matsigenka. Amazonía Peruana Vol. 2, No.4, 101-140.

Banco Minero de Perú.
1981, 1982, 1983 Boletín Estadística Anual Oficina de Planeamiento y Estudios Económicos, Departamento de Información Estadísticas.

Barnes, J.
1987 Early Greek Philosophy. Penguin Books

Barriales, J.
nd. Apaktone. Vitoria: Heraclio Fournier.

Barriales, J. y A. Torralba.
1970 Los Mashcos Lima: Santiago Valverde.

Basso, E.B.
1970 Xingu Carib Kinship Terminology and Marriage: Another View. Southwestern Journal of Anthropology Vol. 26 (4), 402-16.

Belaunde, V.A.
1911 Las Expediciones de los Incas a la hoya Amazónica. Revista.Universitaria de Lima Ano VI, Vol. 11, 134-154.

Berreman, G.
1968 Is Anthropology Alive? Social Responsibility in Social Anthropology. Current Anthropology Vol. 9, No.5.

Bodley, J.
1972 A Transformative Movement among the Campa of Eastern Peru. Anthropos 67, 220-228.

Borofsky, R.
1987 Making History: Pukapukan and Anthropological Constructions of Knowledge. Cambridge University Press.

Bovo de Revello, J.
1848 Brillante porvenir del Cuzco. Cuzco: Imprenta Libre.

Bloch, M.
1977 Past and Present in the Present. Man Vol. 12. No.2 pp 278-292.

Brandenstein, C.G. von.
1971 The Phoenix Totemisme. Oceania.41, 39-49.

Brown, M.
1985 Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Soceity. Smithsonian Institution Press.

Butt, A.
1967 The Birth of a Religion. In Gods an Rituals: Readings in Religious Beliefs and Practices. (ed.) J. Middleton. pp.377-435. Sourcebooks in Anthropology, Nueva York: The Natural History Press.

Califano, M.
1976 Muerte, miedo y Fascinación de la crisis de embüye de los Mashcos de la Amazonía Sudoccidental. Runa 13, 125-151.

1977 La Incorporación de un nuevo elemento cultural entre los Mashcos de la Amazonía Peruana. Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología Vol. XI. N.S. Buenos Aires.

1978a El Complejo de la bruja entre los Mashco de la Amazonía sudoccidental (Perú). Anthropos 73, 401-433.

1978b Análisis comparativo de un mito mashco. Entregas de I.T. Instituto Ticlan, Centro de Investigaciones Regionales Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

1982 Etnografía de los Mashcos de la Amazonía Sud Occidental del Perú. Buenos Aires: FECIE.

Califano, M. & A. Fernández Distel.
1978a L'emploi du Tabac chez les Mashco du l'amazonie sud-occidentale du Pérou. Bulletin de la Société Suisses des Americanistes No. 42, 5-14.

1978b El empleo de la coca entre los mashcos de la Amazonía del Perú. Årstyck. Etnografisca Museum Göteborg.

Campbell, A.T.
1989 To square with Genesis: Casual Statements and Shamanic ideas in wayapi. Edinburgh University Press.

Carneiro, R.
1964 The Amahuaca and the Spirit World. Ethnology 3, pp.6-11.

Carr, E.H.
1961 What is History? Pelican Books.

Chaumeil, J-P.
1981 Historia u Migraciones de los Yagua de finales del siglo XVII hasta nuestros días. Lima: CAAAP.

1983 Voir, Savoir, Pourvoir. Paris: Éditions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Chevalier, J.
1982 Civilization and the Stolen Gift: Capital Kin and Cult in Eastern Peru. University of Toronto Press.

Cleary, D.
1989 Anatomy of the Amazonian Gold Rush. Macmillan

CODEH-PA,
1983 La Selva y su Ley: Lavadores de Oro. Sicuani: Comité de Defensa de los Derechos Humanos de las Provincias Altas.

Collier, J., & M. Rosaldo
1981 Politics and gender in simple societies. In Sexual Meanings: The cultural construction of Gender and Sexuality. (eds.) S. Ortner & H. Whitehead. Cambridge University Press.

Copleston, R.
1959 Aquinas. Pelican Books.

Crocker, J.C.
1985 Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism. University of Arizona Press.

d'Ans, A-M et al.
1973 Problemas de clasificación de leguas no andinas en el sureste peruano. Centro de Investigación de Lingüística Aplicada. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1975 La Verdadera Biblia de los Cashinahua. Lima: Talleres de Industrial Gráfica.

Da Matta, R.
1979 The apinayé Relationship system Terminology and Ideology. In Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil. (ed.) D. Maybury-Lewis. pp. 83-127. Harvard University Press.

1982 A Divided World: Apinayé Social Structure. Harvard University Press.

Delboy, D.E.
1912 Conferencia sobre las regiones del Madre de Dios y Acre. Boletín de la Sociedad geográfica de Lima XXVIII, 301-340.

Deloria, V.
1970 Custer died for your sins: An Indian Manifesto. Nueva York: Avon.

Denevan, W.
1976 The Aborigianl Populations of Amazonian. In the Native Population of the Americas in 1942. (ed.) W. Denevan. pp. 205-234. University of Wisconsin Press.

Descola, P.
1989 La Selva Culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar. Quito: Coedición Abya-Yala/MLAL.

Dumont, J-P.
1976 Under the Rainbow: Nature and Supernature among the Panare Indians. Austin: University of Texas Press.

Duviols, P.
1976 La Capacocha: Mecanismo y función del sacrificio humano, su Proyección geométrica, su papel en la política integracionista y en la economía de redistribución del Tawantinsuyu. Allpanchis Vol. IX, 11-59. Cuzco.

El Comercio.
1958 Noviembre 1. Lima.

Eliade, M.
1974 Myth of the Eternal Return or Cosmos and History. London: Routledge and Kegan.Paul.

Emerson, R.W.
1982 Selected Essays. Penguin.

Fejos, P.
1941 La región del río Colorado. Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima. LVIII, 221-42.

Fernández Distel, A.
1976 La Decoración pintada aplicada a elementos de la tela de corteza entre los indígenas mashco de la amazonía peruana. Archiv für Völkerkunde XXX, 5-39. Vienna.

Fernández Moro, W.
1952 Cincuenta años en la Selva Amazónica. Madrid.

Ferrero, A.
1966 Los Machiguengas: Tribu selvática del sur-oriente peruano. Puerto Maldonado: Instituto de Estudios Tropicales. Pío Aza.

Friedman, J.
1986 Prolegomena, To the Adventures of Phallus in Blunderland: An anti-anti-discourse. Culture and History 1,31-49.

Fuentes, A.
1982 Parentesco y Relaciones de Producción en Una comunidad Harakmbut en el Sur-Oriente peruano. CAAAP. Mss.

Garcilaso de la Vega.
1945 Comentarios Reales de los Incas (1609). Buenos Aires: Emecé Editores.

Göhring, H.
1877 Informe al Supremo gobierno del Perú sobre la expedición a los valles de Paucartambo en 1873. Lima: Imprenta del Estado.

Goldman, I.
1963 The Cubeo Indians of the Northwest Amazon. Illinois Studies in Anthropology 2. Urbana: The university of Illinois Press.

Gow, P.
1988 The Social Organisation of the Native Communities of the BajoUrubamba River, Eastern Peru. PhD Thesis, London School of Economics.

1988 The Perverse Child. Desire in a Native Amazonian Subsistence economy. Man Vol. 24, No.4 pp. 567-583.

Gray, A.
1984 Los Amarakaeri: Una noción de Estructura Social. Amazonía Peruana. Vol. V, No.10, pp. 47-64. Lima.

1986 And After the Gold Rush? ... Human Rights and Self-Development among the Amarakaeri of Southeastern Peru. IWGIA Document No. 55. Copenhague.

1987a The Amerindians of South America. Minority Rights Group (Report 15). Londres.

1987b Perspectives on Amarakaeri History In Natives and Neighbours in South America. (eds.) H.Skar & F.Salomon. pp.299-328. Göteborgs Etnografiska Museum.

1990 The Putumayo Atrocities Revisited. Mss.

Guevara, V.J.
1953 La Importancia del Nacionalismo de los Mascos y Machiguengas. Perú Indígena IV x/xi. 106-110. Lima.

Hampson, N.
1987 The Enlightenment. An Evaluation of its Assumptions, Attitudes and Values. Pelican Books.

Harner, M.J.
1972 The Jivaro. Peolple of the Sacred Waterfalls. Garden City, N.Y. Doubleday.

1973 Hallucinogens and Shamanism. Nueva York: Oxford University Press.

Harris, O.
1978 Complementarity and Conflict. An Andean View of Women and Men. In Sex and Age as Principles of Social Differentiation (ed.) J.S. La Fontaine. ASA Monograph 17. Londres: Academic Press.

Hart, R.E.
1963 Semantic components of shape in Amarakaeri grammar. Anthropological Linguistics Vol. 5, No. 9, 1-7. Bloomington.

Hart, R.E. & E. Tripp,
1960-63 Un análisis tentativo de los componentes semánticos de los términos de parentesco. Ethnographic data. Información de Campo. No. 27. Rollo 3.Instituto Lingüístico de Verano. Archivos.

Hasel, J.M. von.
1905 Las Tribus salvajes de la región amazónica del Perú. Boletín de la Sociedad geográfica de Lima XXVII 27-75. Also in Colección de Leyes, Decretos. (ed.) Larrabure y Correa. 1905 Vol. VII, 637-677. Lima: Imp. La Opinión Nacional.

Helberg Chávez , H.
1984 Skizze einer Grammatik des Amarakaeri. Dissertation der fakultat für Kulturwissenschaften der Eberhard-Karls-Univeritet Tübingen.

1989 Análisis funcional del verbo amarakaeri. En Temas de Lingüística Amerindia (eds.) R. Cerrón-Palomino y G. Solis Fonseca. CONCYTEC & GTZ, Lima.

Henley, P.
1982 The Panare. Tradition and change on the Amazonian Frontier. Yale Univerity Press.

Holmberg, A.R.
1969 Nomads of Long Bow. The Siriono of Eastern Bolivia. Garden City N.Y: Doubleday. Natural History Press.

Holzmann, G.
1951/6 La Tribu Mashca. Misiones Dominicanas del Perú. (Durante 1956 la publicación se convirtió en Misiones Dominicanas) XXXII 2-4, 53-6; XXXIII 51-3, no. 193 sin número de página; XXXIV 17-19; XXXV 64-66; XXXVI 340-3; XXXVII 97-99. Lima.

Howe, L.
1981 The Social Determination of Knowledge. Maurice Bloch and Balinese Time Man NS 16. 220-34.

Hugh-Jones, C.
1979 From the Milk River. Spatial and temporal Processes in Northwest Amazonia. Cambridge University Press.

Hugh-Jones, S.P.
1977 Like the Leaves on the Forest Floor ... ; Space and Time in Barasana Ritual. Actes du XLIIe Congrés International des Americanistes Volume II, 205-215. París.

1979 The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia. Cambridge University Press.

1993 Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-examination of Tukanoan Social Organization. L'homme 126-128. XXXIII, 95-120.

Jackson, J.E.
1977 Bara Zero Generation Terminology and Marriage. Ethnology 16, 83-104.

1983 The Fish People. Linguistic exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia. Cambridge University Press.

Junta de Vías Fluviales
1903/4 El Istmo de Fitzcarrald. Lima Publicación de la Junta de Vías Fluviales.

1904 Nuevas exploraciones en la Hoya de Madre de Dios. Lima: Litografía y Tipográfica de Carlos Fabbri.

1907 Ultimas exploraciones ordenadas por la Junta de Vías Fluviales a los ríos Ucayali, Madre de Dios, Paucartambo y Urubamba. Lima Oficina Topográfica de La Opinión Nacional.

Kaplan, J. Overing.
1975 The Piaroa, A People of the Orinoco Basin. Oxford: Clarendon Press.

1982 The Paths of sacred Words. Shamanism and the Domestication of the Asocial in Piaroa Society . Paper given at the symposium - Shamanism in Lowland South American Societies. A Problem of Definition. 44th. Internation Congress of Americanists, Manchester, September, 1982.

Kauffmann-Doig, F.
1980 Manual de Arqueología Peruana. (7th Edición). Lima: Iberia.

Kensinger, K.
1977 Cashinahua notions of Social Time and Space. Actes du XLIIe Congrés International des Americanistes. Vol. II, 233-244. París.

1984 An Emic Model of Cashinahua Marriage. In Marriage Practicies in Lowland South America. (Ed.) K. Kensinger. Illinois Studies in Anthropology No. 14. University of Illinois Press.

Kirk, G.S.
1974 Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures. Cambridge Univerity Press and University of California Press.

Lambert, C.
1948 Music Ho! Londres. Pelican Books.

Lathrap, D.W.
1970 The upper Amazon. Nueva York: Praeger.

Leach, E.R.
1961 Rethinking Anthropology. Londres The Athlone Press.

Lévi-Strauss, C.
1962 Totemism. Londres: Merlin Press.

1970 The Raw and the Cooked. Londres: Cape.

1973 From Honey to Ashes. Londres: Cape.

1974 The Savage Mind. Londres: Weidenfeld and Nicolson.

1978 The Origin of Table Manners. Introduction to a science of Mythology 3. Londres: Cape.

Lizot, J.
1977 Descendance and Affinité chez les Yanomami. Antimonie et Complimentarité. Actes du XLIIe Congres Internacional des Americanistes Volume II, 55-70. París.

Llosa, E.S.
1906 Las Hoyas de Madre de Dios y Madera y La nueva ruta de Urcos Marcapata y Tahuantisuyo. Conferencia dada en el Cuzco. Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima XVI, XIX, 260-301.

Loukotka, C.
1968 Classification of South American Indian Languages. Latin American Centre Reference Series Vol. 7 U.C.L.A. Los Angeles.

Lyon, P.J.
1967 Singing as Social Interaction among the Wachipaeri of Eastern Peru. Unpublished PhD Thesis. University of California.

1976 Tribal Movement and Linguistic Classification in the Madre de Dios Zone. Versión mecanografiada corregida de la ponencia publicada en el XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima, Actas y Memorias, Vol, 5, 185-207. Lima.

Lyon, P.J.
1984 Change in Wachipaeri marriage patterns. In Marriage Practices in Lowland South America. (ed.) K. Kensinger. Urbana and Chicago: Illinois Studies in Anthropology 14. University of Illinois Press.

nd. The Attackers or the Attacked? The Invention of Hostile Savages in the Valley of Paucartambo, Cuzco, Perú. Mss.

Martín, A.
1946 ¿Qué hacen los mashcos? Misiones Dominicanas de Perú 27 (153) 54-9.

Maúrtua, V. (ed.)
1906 Juicio de límites entre el Perú y Bolivia: Prueba presentada al Gobierno de la República de Argentina. 12 vols. Barcelona: Imprenta Henrich y Cía.

Mauss, M.
1985 A Category of the Human Mind; the notion of person; The notion of self. In The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History (eds.) M. Carrithers, S. Collins and S. Lukes Cambridge University Press.

Maybury-Lewis, D.
1979 Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge Mass. and London: Harvard University Press.

McCallum, C.
1990 Language, Kinship and politics in Amazonia. Man Vol. 25 No. 3.

McQuown, N.A.
1955 The Indigenous Languages of South American Indians. American Anthropologist LVII, 501-570.

Mendoza Marsano, J.
1974 Oro en el Perú, Minería 124, 200-204. 8 Congreso Mundial de Minería. Lima.

Ministerio de Educación (República Peruana),
1973 Mokas (El Sajino). Cartilla de Lectura No. 5, Amarakaeri. Programa de Educación Bilingüe de la Selva (Con la colaboración del Instituto Lingüístico de Verano). Yarinacocha, Pucallpa: Centro Amazónico de Lenguas Autóctonas Peruanas Hugo Pesce, Yarinacocha.

Monnier, A.
1982 Evangelisation structurale. Bulletin de société Suisse des Americanistes 46, 31-35 Ginebra.

Moore, T.R.
1979 Sil and a New-Found Tribe. The Amarakaeri Experience. Dialectical Anthropology 4, 113-125. Amsterdam.

1980 Transnacionales en Madre de Dios. Implicaciones para las comunidades nativas. Shupihui 5, (16),451-63.

1985a El Banco Minero y el oro de Madre de Dios. Bolepra Año III, No. 8, 20-1.

1985b ¿Qué pasa en el Banco Minero? Bolepra Año III, No.8, p.21.

1985c Movimientos populares en Madre de Dios y regionalización. En Promoción campesina, regionalización y movimientos sociales. (ed.) M. Remy. pp. 166-192. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas y DESCO.

nd. Resumen de la organización social y religión Harakmbut. Mss.

Morin, F.
1973 Les shipibo de L'ucayali Thèse de Doctorat de 3ème Cycle Presentée a L'Ecole Practique des Hautes Études (6ème Section). París.

Morton, J.A.
1979 Conceptions of Fertility and Mortality among the Waiwai Indians of Southern Guiana. B.Litt. Thesis. University of Oxford.

Nash, R.
1967 Wilderness and the American Mind. Yale University Press.

Needham, R.
1962 Structure and sentiment. A test case in Social Anthropology. University of Chicago Press.

1971 Remarks of the Analysis if Kinship and Marriage. In Rethinking Kinship and Marriage. (ed.) R. Needham ASA Monographs 11. Londres: Tavistock Publications.

1984 Exemplars. University of California Press.

Nilsson, M.P.
1920 Primitive Time Reckoning. Lund: C.W.K Gleerup.

Noble, G.K.
1965 Proto-Arawak and its Descendents. International Journal of American Linguistics Vol. 31 No. 3 Pt. II. Publicación 38 Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore and Linguistics. Bloomington. Indiana University.

Nordenskjöld, E.
1905 Beiträge sur Kenntnis Einiger Indianerstämme des Rio Madre de Dios - Gebietes. Ymer, 25.e arg. Haft 3, 265-312. Estocolmo.

Olivera, J.M.
1907 Informe. En Últimas exploraciones ordenadas por la Junta de Vías Fluviales a los ríos Ucayali, Madre de Dios, Paurcartambo y Urubamba pp. 395-429. Lima: Oficina tipográfica de La Opinión Nacional.

Ossio, J.M. (ed.)
1973 Ideología Mesiánica del Mundo Andino. Lima: Edición de Ignacio Prado Pastor. Gráfica Morson.

Platt, T.
1980 Espejos y Maíz. El Concepto de Yanatin entre los Macha de Bolivia. In Parentesco y matrimonio en los Andes. (eds.) E. Mayer and R. Bolton. Pp. 139-183. Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú Fondo Editorial. (Una selección de artículos de este libro fue publicada por la Asociación Americana de Antropología bajo el título Kinship and Marriage in the Andes, 1977).

Portillo, P.
1914 Departamento del Madre de Dios, Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima XXX, 139-87. Lima.

Raimondi, A.
1874-9 El Perú, Vol. I-III. Lima: Imprenta del Estado.

Ramos, A.R. & B. Albert,
1977 Yanoma descent and affinity. The Sanum/Yanoman contrast. Actes du LXIIe Congrés International des Americanistes, Volume II, 71-90. París.

Reeve, M-E.
1988 Cauchu Uras. Lowland Quichua Histories of the Amazon Rubber Boom. In Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past (ed.) J.Hill. University of Illinois Press.

Regan, J.
1983 Hacía La Tierra Sin Mal. Estudio de la Religión del Pueblo en la Amazonía. (2.Volumes) Iquitos: CETA.

Reichel-Dolmatoff, G.
1971 Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians. University of Chicago Press.

Reyna, E.
1942 Fitzcarrald, el Rey del Caucho. Lima P. Barrantes Castro.

Ribeiro, D. & M.R. Wise.
1978 Los Grupos Etnicos de la Amazonía Peruana Comunidades y Culturas Peruanas. Instituto Lingüístico de Verano.

Ricoeur, P.
1978 The Rule of Metaphor. Londres: Routledge and Kegan Paul.

Rivet, P. & C. Loukotka.
1952 Langues de l'Amerique de Sud et des Antilles. En Les Lagues de Monde par un groupe de linguistes sous la direction de A. Meillet et Marcel Cohen. Nouvelle édition pp. 1099-1160. Société de Linquistique de Paris. París: H. Champion, Despositaire.

Rivière, P.G.
1966 A Note on Marriage with the Sister's Daughter. Man Vol. I, pp 550-556.

1969 Marriage among the trio: A Principle of Social Organization. Oxford: Clarendon Press.

1984 Individual and Society in Guiana. A Comparative Study of Amerindian Social Organization. Cambridge University Press.

Roe, P.G.
1982 The Cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin. Rutgers: State University of New Jersey.

Rosengren, D.
1987 In the Eyes of the Beholder. Leadership and the Social Constuction of power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon. Göteborgs Etnografiska Museum.

Rummenhöller, K.
1984 Ein Beitrag zur historichen Entwickling der Arazairi, einer marginalisierten ethnischen Gruppe im Department Madre de Dios/Peru CaMak, 4, 6-8. Berlín.

1985 Vom Kautschukboom zum Goldrausch. Ila Wissenshaftliche Reihe 3. Bonn.

1987 Tieflandindios im Goldrausch. Die Auswirkungen des Goldbooms auf die Harakmbut im Madre de Dios, Peru. Mundus Reihe Ethnologie, Band 12, Bonn.

Russell, B.
1946 History of western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day. Londres: George Allen an Unwin.

Russel, J.
1985 Francis Bacon. Londres: Thames and Hudson.

Sahlins, M.D.
1974 Stone Age Economics. Londres: Tavistock Publications.

1985 Islands of History. University of Chicago Press.

Santos, A.
1942 La Tribu Toyeri del Palma Real Educada en la Misión. Misiones Dominicanas del Perú XXIV, 92-98.

Santos-Granero, F.
1991 The Power of Love. The Moral use of Knwledge amongst the Amuesha of Central Peru. LSE Monographs on Social Anthropology No. 62. Londres: The Athlone Press.

Sarasola, Sabas.
1929 La Región de los Maschos. Misiones Dominicanas del Perú 11 (50), 31-40.

Secretariado de Misiones Dominicanas.
nd. Hijos de la Selva Lima. Santiago Valverde.

Seeger, A.
1981 Nature and Society in central Brazil. The Suya Indians of the Matto Grosso. Harvard University Press.

Seymour Smith, C.
1988 Shiwiar, Identidad y Étnica y Cambio en el Río Corrientes. Lima: CAAAP & Abya Yala, Ecuador.

Siskind, J.
1973a Tropical Forest Hunters and Economy of Sex. In People and cultures of native South America (ed.) D. Gross. Pp. 226-240. Nueva York: Doubleday/ The natural History Press.

1973b To Hunt in the Morning. Nueva York: Oxford University Press.

Stocks, A.
1981 Los Nativos Invisibles. Notas sobre la Historia y Realidad Actual de los Cocamilla del Río Huallaga, Perú. Lima: CAAAP.

Stratherns, M.
1988 The Gender of the Gift. University of California Press.

Taussig,
1986 Shamanism, Colonialism an the Wild Man. A Study in Terror and Healing. University of Chicago Press.

Tizón y Bueno R.
1911 La Hoya Peruana del Madre de Dios. Lima

The Observer.
1985 Gold. The Glamour Returns.E.F.L. Service, May.

Thomas, D.J.
1978 Pemon Zero Generation Terminology. Social Correlates. In Working papers on South American Indians No. 1. Social Correlates of Kin Terminology. (eds.) K. Kensinger and D.J. Thomas. pp.62-81. Vermont: Bennington College.

Torralba, A.
1979 Los Harakmbut. Nueva Situación Misionera. Antisuyo 3 Publicación de los Misiones Dominicanas en la Selva Sur-Oriente del Perú. pp. 83-141. Lima.

1981 Sharanahua. Antisuyo 4, Publicación de los Misiones Dominicanas en la Selva-Oriente del Perú. pp. 37-84. Lima

Tripp, R.
1963 Analyzed texts (textos analizados). Análisis preliminar de las oraciones simples y sus elementos en varios textos. Información de Campo No. 25 Rollo 3 b) 203. Archivos del Instituto Lingüístico de Verano.

Turner, F.
1986 Reflexivity as Evolution in Thoreau's Walden. En The Anthropology of Expirience. (eds.) V.W. Turner & E.M. Bruner. University of Illinois Press.

Turner, V.
1969 The Ritual Process. Pelican Books.

Tylor, E.B.
1871 Primitive Culture. Nueva York.

United Nations
1988 A Compilation of International Instruments. Nueva York: ONU.

Uriarte López, L.M.
1976 Poblaciones Nativas de la Amazonía Peruana. Amazonía Peruana Vol. I, No. 1, 9-59. Lima.

Van den Eynde, E.
1972 Léxicos y Fonología Amarakaeri y Wacipairi (Harakmbet o Mashco), Documento de Trabajo No. 7 Centro de Investigación de Lingüística Aplicada. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

Vickers, W.T.
1978 Meat is Meat. The Siona-Secova and the Hunting Prowess - Sexual Reward Hypothesis. Latin Americanist Vol. 11, No. I, 1-5. Florida.

Viveiros de Castro, E.
1992 From the Enemy's point of view. Humanity and Divinity in an Amazonian Society. The University of Chicago Press.

Wagner, R.
1981 The Invention of Culture. Chicago.

Wahl, L.
1985 La Federación Nativa del Madre de Dios. Informe de un Congreso. Amazonía Indígena Año 5, No. 9.

1987 Pagans into Christians. The political Economy of Religious Conversion among the Harakmbut of Lowland Southeastern Peru, 1902-1982. PhD. Thesis, The City University of New York.

Weiss, G.
1969 The Cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru. PhD. Thesis, University of Michigan. Ann Arbor.

Whitehead, A.N.
1942 Adventures of Ideas. Penguin Books.

Whitehead, N.L.
1988 Lords of the Tiger Spirit. A History of the Caribs in Colonial Venezuela and Guyana, 1498-1820. Dordrecht-Holland: Foris Publications.

1993 Ethnic Transformation and Historical Discontinuity in Native Amazon and Guyana 1500-1900. L'Homme XXXIII 126-128, 285-305. París.

Whittaker, A.
1985 Slavery and Gold in Peru. Anti-Slavery Reporter. Series VII, Vol.13 No.2. pp.63-70.

Wise, M.R. Animism in the Amuesha Bio-Cultural Configuration, Información de Campo 30e Rollo 4, Archivos del Instituto Lingüístico.

Zeleny, M.
1976 Contribución a la etnografía y clasificación del grupo étnico Huarayo (Ece'je). Ceskoslovensko. Praga: Univerzita Karlova.

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje. María Auxiliadora 156 - Breña
Correo e.: tareagrafica@terra.com.pe
Teléf. 424-8104 / 332-3229 Fax: 424-1582
Mayo 2002 Lima - Perú

Los Arakmbut constituyen un pueblo indígena que vive en la región de Madre de Dios, en el sudeste de la selva tropical peruana.

Desde sus primeros encuentros con misioneros, en la década de 1950, han demostrado capacidad de resistencia y determinación para afirmar su identidad frente a numerosas dificultades.

Esta trilogía describe los diferentes modos por los cuales los Arakmbut superan los peligros que los rodean: mediante su mitología y su fortaleza cultural, su flexibilidad social y su capacidad para incorporar conceptos y actividades no-indígenas dentro de sus estrategias de defensa.

En cada área se advierte la constante presencia del espíritu invisible, un lazo esencial que conecta los libros entre sí.