

UNA PAZ INCIERTA

HISTORIA Y CULTURA DE LAS COMUNIDADES
AGUARUNAS FRENTE AL IMPACTO DE LA
CARRETERA MARGINAL



MICHAEL F. BROWN

CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA Y APLICACIÓN
PRÁCTICA ■ LIMA, PERÚ

1984

■ También Incluye el ensayo «La cara oscura del progreso: El suicidio entro los
Aguaruna del Alto Río Mayo» como un apéndice. ■

SERIE ANTROPOLOGICA N° 5

UNA PAZ INCIERTA

**COMUNIDADES AGUARUNAS
FRENTE AL IMPACTO DE
LA CARRETERA MARGINAL**

MICHAEL BROWN

ISBN: 84-89290-008-0

Traducción : Francisca Bartra Gross

Carátula : Imagen Kodalit basada en una fotografía de Miguel Daichap,
(Comunidad Nativa de Shimpiyacu), por Margaret Van Bolt.

Diseño : Margaret Van Bolt

Impresión : Editorial Gráfica Pacific Press S. A.
Los Negocios 219 - Surquillo.

©Copyright : CAAAP
Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Todos los Derechos Reservados

Dirección:
Av. Gonzáles Prada 626 — Magdalena — PERU.

Dirección Postal:
Apartado 111 66
Lima 14 - Perú.

PREFACIO EN EL IDIOMA AGUARUNA

Yutsug ubag aidau:

Juna papin agaja iwainajai atumin nugkemin Mayunum pujusbaun pachisan. Agajai jiman anentaibaun pachisan:

1) Tu agajai kistian apu aidau aentsji aidaushkam chichamjumin antuinatsui pujutjumnashkam unuimainatsui. Dakatajai utusag ashi aents Perunum batsamin aidau unuimajunum atumdau pujut pegkeg awa nuna.

2) Agajai initaik atumi muunjum batsamsamun pachisan duigtushkam yamai pujamun, utusag awajun uchi kajimatsuk muunta pujutji emetja. Muun jatai anen augbatbau pegkeg nampet aidaujai megkaejae. Juju papinum agashmak shiig tuke megkaekatnai.

Mina nulkajuk shiig atushtai kakajus wainimain achatajai. Segajime kuashat tsagkugtugtajum wika atum nijamanch ajampusmajum aikankesh ajaimdaisashtinaitji.

Inagnamun tajai utusag juna papin diisag apu yaimpaktitusa adaikamu aidaush yaimpakunum nunak akateajime.

Papi agau
(el autor)

AGRADECIMIENTOS

El trabajo de campo en que se basa este informe fue posible gracias al apoyo de la Fundación Doherty, la Fundación Wenner-Gren "Para Investigaciones Antropológicas" y el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. En 1979, el Departamento de Antropología de la Universidad de Michigan me facilitó una beca que en gran medida contribuyó en la preparación del presente texto. Quiero expresar mi agradecimiento a estas instituciones.

Sería imposible nombrar a los numerosos pobladores del Departamento de San Martín, nativos, campesinos y autoridades locales que ayudaron en mayor o menor parte en el desarrollo de la investigación. El cariño y la amistad del pueblo Sanmartinense es único dentro del Perú. Habiendo recibido cooperación y asistencia de virtualmente todos y cada una de las personas con quienes hice contacto durante mi trabajo de campo, quisiera sin embargo agradecer particularmente a los líderes de dos comunidades aguarunas: Eladio Jiukam Wasum (Huascayacu) y Shajian Wajai Besent (Alto Naranjillo), quienes me permitieron vivir en sus comunidades por largos periodos. Todos los maestros bilingües del Alto Mayo fueron grandes colaboradores, empero quiero mencionar a los maestros Teodoro Timias Dosinta, Samuel Bazán Paz y Adolfo Jue Nampin por el especial esfuerzo realizado por enseñarme su lengua y su cultura. Los jóvenes Vicente Weepiu Ampam y Luis Wajajai Wajai fueron eficientes ayudantes como asistentes bilingües. En Moyobamba, el Sr. Moisés López Rodríguez y el Sr. Windston Vásquez Acosta tuvieron la amabilidad de ayudarme en muchas ocasiones.

Quisiera también mencionar la incomparable hospitalidad de Don Carlos Vidaurre y familia en Tarapoto y del Sr. John Chang y su Sra. Obertila Pinedo de Chang durante mi visita en aquellos lugares.

En Lima e Iquitos, mis amigos y colegas Alejandro Camino y Sra. Patel de Camino, Luis M. Uriarte y Annette de Uriarte me hicieron favores que agradezco profundamente. Durante la preparación de este informe los doctores Eric B. Ross, Brent Berlin y Norman E. Whitten Jr. tuvieron la amabilidad de proporcionarme información relacionada con sus propios trabajos de campo, incorporando algunos aspectos en este informe. El Dr. Berlin, en particular, fue extremadamente generoso con la información etnobotánica (parte de la cual está aún inédita) que él y sus colegas recolectaron entre los aguarunas en el Departamento de Amazonas. El capítulo referido a la religión se vio enriquecido gracias a conversaciones con el Dr. William L. Merrill de la Universidad de Michigan.

Tengo una gran gratitud hacia Margaret Van Bolt, mi colega durante el trabajo de campo, quien preparó las magníficas ilustraciones y fotografías de este libro. Mucha de la información relacionada con aspectos femeninos de la cultura aguaruna son el fruto de sus conversaciones con las mujeres de las comunidades del Río Alto Mayo.

Obviamente, mi mayor agradecimiento es hacia los aguarunas mismos, cuya visión del mundo, si bien imperfectamente, he tratado aquí de expresar. Su hospitalidad y dinamismo no tienen parangón. Su cultura es verdaderamente uno de los grandes recursos de la selva peruana.

El Autor

CAPITULO 1

Una calurosa tarde de 1978, mientras estaba sentado en mi pequeña casa en la comunidad aguaruna de Alto Naranjillo, recibí la inesperada visita de un turista norteamericano quien había viajado hasta la comunidad desde la carretera marginal en compañía de un guía mestizo. Después de presentarse, el visitante me explicó las razones de su viaje hasta Alto Naranjillo. Parece ser que varios habitantes del pueblo de Rioja, hablando con la mayor convicción y autoridad, le habían contado que los indígenas del Alto Naranjillo hablaban un dialecto de la lengua japonesa. Asombrado por este descubrimiento y ansioso de investigar la posibilidad de una prueba de los contactos trans-oceánicos en tiempos pasados, el norteamericano se había apresurado a verificar este hecho. El se sintió, como pueden imaginarse, muy decepcionado cuando se enteró que los Aguarunas hablan su propia lengua y no japonés y más aún, que muy pocos de ellos conocían el Océano Pacífico.

Esta historia de un ingenuo turista y de sus guías equivocados sería cómica si no fuera así mismo claro reflejo de la cantidad de información errada sobre los Aguarunas que habitan en el Departamento de San Martín y en otros sitios del Perú. La variedad de afirmaciones erróneas acerca de los Aguarunas que he tenido ocasión de escuchar es realmente asombrosa, desde lo banal ("Los Aguarunas son ociosos") a lo fantástico ("Cada hombre aguaruna tiene seis esposas"). Aún entre los funcionarios del gobierno, cultos e interesados en este aspecto, hay una básica falta de comprensión de la realidad de la vida aguaruna. Es como respuesta a esta falta de conocimiento y comprensión por lo que ofrezco este estudio etnográfico de las comunidades del Río Alto Mayo. Confío que este informe será un primer paso en el establecimiento de un fructífero diálogo entre la población nativa del Alto Mayo y otros sectores de la sociedad.

En años pasados ha existido la tendencia entre los sociólogos y científicos peruanos, de criticar los estudios empíricos dando por hecho que han degenerado en simples "juegos intelectuales" que no sirven a ningún objetivo social. Aunque hay cierta verdad en este argumento, también es cierto que el desarrollo económico y social puede avanzar solamente a través del análisis de las condiciones únicas que existen en cada región. La formulación de modelos peruanos de desarrollo en oposición a los justamente criticados modelos de "importación", dependen de las investigaciones científicas. Más aún, muy poco de esta investigación ha sido realizada acerca de las poblaciones nativas de la selva. Las decisiones políticas son hechas frecuentemente, a nivel local y nacional, con escaso conocimiento de la situación real de cada uno de los numerosos grupos etnolingüísticos. Los mismos nativos son raramente, o nunca, considerados dentro de una selección adecuada de alternativas para su desarrollo, entre las que ellos podrían elegir, de acuerdo con su punto de vista, lo que es mejor para su grupo social. En este informe, he tratado de cumplir con los requerimientos científicos de la etnografía al mismo tiempo que planteo y oriento las preguntas dirigidas al desarrollo económico y a la supervivencia de esta cultura.

El título de esta monografía "Una Paz Incierta", expresa dos hechos acerca de la situación actual de los Aguarunas del Río Alto Mayo. Primero, estos guerreros que en tiempos pasados eran tan fieros, ahora han dejado a un lado sus luchas con el fin de educar a sus hijos y vivir y trabajar en paz. Segundo, esta paz ganada recientemente está amenazada por presiones externas causadas por la rápida y no planificada colonización del Alto Mayo por gente no nativa, así como por las ambiciones de intereses económicos poderosos. En los capítulos siguientes, desearía poner en claro los modos a través de los cuales la sociedad aguaruna contemporánea está respondiendo al establecimiento de comunidades permanentes y a las crecientes presiones económicas y políticas creadas por la población no nativa.

ORTOGRAFIAS Y OTRAS CONVENCIONES SEGUIDAS EN EL TEXTO

Las palabras en el idioma aguaruna citadas en el texto siguen la ortografía establecida por el Instituto Lingüístico de Verano y actualmente usada por los aguarunas mismos. Se pronuncian todas las letras como en el castellano menos los siguientes:

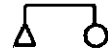
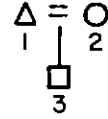
- a — "Cuando precede a la u, se pronuncia casi como o; cuando precede a la i, se aproxima a la e del castellano".
- b — "Varía entre la b oclusiva y la mb".
- d — "Varía entre la d oclusiva y la nd".
- e — "Se forma con la lengua en posición de la u, pero con los labios en posición de la e".
- g — "En la posición inicial de la sílaba, se pronuncia casi igual que la g castellana; en posición final de sílaba es igual a la ng del inglés".
- sh — "Es una fricativa retroflexa como en la palabra Ancash".
- w — "Se pronuncia casi como hu castellana, con una excepción: delante de la i se pronuncia con la v de vaca".
- h — "Denota una oclusiva glotal". (Larson 1966:91-93)

Conforme con la nueva convención adoptada por el Programa de Educación Bilingüe del Ministerio de Educación, no son indicadas las nasalizaciones.

Hay algunas diferencias fonológicas muy menores entre el Aguaruna hablado de los Departamentos de Amazonas y San Martín, pero en los intereses de la normalización del deletreo aguaruna yo he seguido las formas usadas en el **Vocabulario Aguaruna de Amazonas** de Mildred Larson (1966). Sin embargo, cuando hay diferencias regionales en vocabulario, uso el término empleado en las comunidades del Alto Mayo.

Símbolos de parentesco

Son usados los símbolos antropológicos convencionales para indicar las relaciones de descendencia, matrimonio, y hermandad. Ellos son los siguientes:

Δ	HOMBRE
\circ	MUJER
\square	HOMBRE O MUJER SIN DISTINCION
$\cancel{\Delta}$, $\cancel{\circ}$	HOMBRE MUERTO, MUJER MUERTA
$\Delta = \circ$	MATRIMONIO
$\Delta \neq \circ$	MATRIMONIO TERMINADO
	RELACION DE HERMANOS
	RELACION DE DESCENDENCIA (3 ES HIJO O HIJA DE 1 Y 2)
EGO	PERSONA DE REFERENCIA EN EL DIAGRAMA

1.1 Investigación previa sobre la cultura aguaruna

Considero, según lo que conozco, que los Aguarunas no han sido objeto de un amplio estudio etnográfico, aunque varios aspectos de su cultura han sido documentados por lingüistas, folkloristas y antropólogos. Estos estudios han hecho mi tarea mucho más fácil de lo que de otra manera hubiera sido.

La lengua aguaruna ha sido intensamente estudiada por miembros del Instituto Lingüístico de Verano, aproximadamente desde 1948. Esta investigación lingüística ha producido un extenso número de publicaciones académicas, cartillas bilingües para usarse en las escuelas, un diccionario Aguaruna-Castellano (Larson, 1966) y un texto didáctico de gramática aguaruna (Fast y Larson, 1974). Estos excelentes recursos han facilitado subsiguientes investigaciones de antropólogos, incluyendo la mía.

La mitología aguaruna ha sido extensamente estudiada en dos trabajos ya publicados (Jordana Laguna, 1974, Akuts Nugkai et al, 1977) y en otro magnífico trabajo publicado por el CAAAP (García-Rendueles y Chumap, 1979). También han sido publicados varios ensayos cortos sobre mitología.

Con el trabajo pionero del Padre J. M. Guallart como motivación, un grupo de científicos de la Universidad de California (EE. UU.), vienen realizando un trabajo exhaustivo sobre conocimientos en botánica de los Aguarunas del Departamento de Amazonas. Varios informes sobre este proyecto han sido ya publicados (e. g. Berlín 1976, 1977; Berlín y Berlín, 1977, etc.) y para el futuro han sido proyectadas nuevas publicaciones. En conexión con este proyecto, hay también un estudio de la situación aguaruna desde el punto de vista médico (Berlín y Markell, 1977a, 1977b). Este proyecto de la Universidad de California producirá con el tiempo la más completa y detallada imagen de la adaptación social y tecnológica de una sociedad amazónica a su ambiente.

Finalmente, varios informes han aparecido en relación con la actual situación de los Aguarunas del Alto Marañón y sus condiciones económicas, problemas sobre la posesión de tierras y conflictos inter-étnicos. Entre éstos se cuentan los trabajos de Varese et al (1970), Uriarte (1971) y Siverts (1972). Los informes de Uriarte y Siverts son afirmaciones elocuentes de los serios problemas económicos y sociales a los que tienen que enfrentarse los Aguarunas del Departamento de Amazonas ante el racismo y la explotación económica.

Al preparar *Una Paz Incierta*, he tratado de enfatizar aquellos aspectos de la cultura aguaruna que no están tratados extensamente en los trabajos ya existentes. Por ejemplo, he dedicado mucho de mis esfuerzos descriptivos y analíticos al parentesco y a la estructura familiar —un tema que me parece no ha sido suficientemente explorado en trabajos anteriores sobre los Aguarunas— mientras que he dedicado menos tiempo a tópicos tales como subsistencia y la clasificación de la flora y fauna de los nativos; ambos han sido considerados por otros autores (Berlín, 1976; Berlín y Berlín, 1977). Cuando es oportuno, la información sobre el Alto Mayo es comparada con los datos publicados sobre otras poblaciones aguarunas. Reconozco ampliamente mi deuda con los lingüistas y antropólogos que me han precedido en la compartida aventura de entender las dinámicas de la cultura aguaruna.

1.2 Circunstancias y cronología del trabajo de campo

En diciembre de 1976 hice mi primera visita a la comunidad aguaruna de Huascayacu, que está a unas tres horas de camino de la comunidad campesina de Atumplaya en el río Mayo. Con el maestro bilingüe actuando como intérprete, expliqué mis deseos de iniciar un estudio antropológico de la lengua y cultura, viviendo durante varios meses en Huascayacu; esto es, si los miembros de la comunidad estaban dispuestos a darme el permiso para ello. Después de discutir el asunto, los residentes de Huascayacu me dieron permiso para permanecer allí y me invitaron a vivir en una pequeña casa que había sido construida para visitantes. Varias semanas más tarde, regresé a la comunidad y me instalé en ella.

Durante mis primeros seis meses en Huascayacu, me concentré en el aprendizaje del habla aguaruna y en familiarizarme con la vida aguaruna en general. En cuanto me era posible participaba en el trabajo comunal, masateos y otros aspectos de la vida comunitaria. Cuando hube adquirido alguna familiaridad con el lenguaje, empecé a ocuparme de aspectos etnográficos tradicionales tales como levantar un censo, medir las chacras y grabar mitos y otras narraciones. Mis primeros meses de trabajo de campo los gasté enteramente en Huascayacu, a excepción de breves viajes a Moyobamba para recoger el correo y comprar provisiones. Como una comunidad moderadamente aislada, Huascayacu fue un lugar ideal para empezar mi introducción en la cultura aguaruna.

En junio de 1977 fui incorporado al proyecto "Comunidades Nativas" del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. El propósito de este proyecto era recoger información para una serie de monografías acerca de la actual situación de varios grupos nativos de la selva peruana. Por este tiempo se incorporó a este proyecto Margaret Van Bolt, una antropóloga e ilustradora científica, quien empezó su investigación sobre "cultura material" y la participación de las mujeres en la sociedad aguaruna.

Para medir mejor los efectos de los rápidos cambios sociales en la sociedad aguaruna, el centro de investigación y de estudio se trasladó de Huascayacu a Alto Naranjillo en noviembre de 1977, después de recibir el previo permiso de los miembros de la comunidad. En Alto Naranjillo ocupé una casa vieja y abandonada hasta que ésta se derrumbó durante una tormenta en abril de 1978. Posteriormente viví en una casa pequeña que me había sido cedida amablemente por una familia. A causa de su situación junto a la Carretera Marginal terminada recientemente, Alto Naranjillo fue un lugar excelente para estudiar los efectos económico-ecológicos de la tala de bosque y del monocultivo comercial, así como las modalidades de relaciones inter-étnicas. Alto Naranjillo continuó siendo mi puesto principal de residencia hasta que el trabajo de campo fue completado en octubre de 1978.

Durante los 20 meses de permanencia en esta zona tuve, la oportunidad de visitar todas las comunidades aguarunas del Río Alto Mayo con la excepción de Dorado. La duración de mis visitas a otras comunidades fuera de Huascayacu y Alto Naranjillo fluctuó desde varias horas, como en el caso de Morroyacu, a más de un mes, en el caso de Shimpiyacu. Cuando estaba lejos de Huascayacu o Alto Naranjillo, me alojaba entre los nativos y dependía de la hospitalidad aguaruna para la alimentación. Las comunidades con las que estuve más familiarizado y en las que esta relación se basa con más amplitud son pues, Alto Naranjillo, Huascayacu, Bajo Naranjillo y Shimpiyacu. Lamento no haber tenido la oportunidad de visitar ninguna de las comunidades aguarunas del Alto Marañón o sus tributarios. Esta falta de familiaridad con el centro geográfico del pueblo aguaruna da necesariamente a esta monografía un cierto carácter local.

La metodología usada durante el trabajo de campo, variaba de acuerdo con las circunstancias que se presentaban. El método de campo usado más ampliamente fue la observación participante, pero a medida que mi conocimiento de la lengua fue en aumento, también me dediqué a entrevistas estructuradas.

En general, encontré que los Aguarunas se sentían más cómodos en conversaciones informales en las que varias personas participaban. Los datos demográficos fueron obtenidos por medio de censos realizados en Alto Naranjillo y Huascayacu. La informa-

ción genealógica fue recogida en todas las comunidades visitadas por medio de preguntas directas y con el examen de los registros civiles. Se hicieron grabaciones de cantos, mitos y entrevistas largas. Para documentar actividades domésticas, rituales y eventos sociales importantes, se tomaron fotografías con cámara de 35 mm.

Una dificultad grande durante el trabajo de campo fue la virtual ausencia de asistentes bilingües. Mientras que algunos Aguarunas del Alto Mayo tienen conocimiento del castellano sólo para conversaciones elementales, pocos (con excepción de los maestros bilingües) realmente tenían fluidez en el castellano en 1976-1978. Tuve la suerte de recibir la ayuda de varios maestros bilingües en la traducción de textos especialmente difíciles y por breves periodos de tiempo empleé hombres bilingües que me ayudaron en la transcripción de cuentos y narraciones. Estos ayudantes fueron pagados por su trabajo por horas o por días. Por lo demás la mayoría de las entrevistas las realicé personalmente en lengua aguaruna.

Los informantes en general no fueron pagados por las entrevistas o por responder preguntas, ni ellos pidieron ser pagados por ello. Las únicas excepciones fueron los ayudantes bilingües, mencionados anteriormente y algunas personas a quienes se pagó por cantar canciones mágicas. Sin embargo, con frecuencia hice regalos de cartuchos y chaquiras —ambos son caros y muy codiciados en las regiones selváticas— para expresar mi gratitud por la hospitalidad y otras amabilidades que me brindaron. También realicé ciertos servicios para los aguarunas a nivel individual y de la comunidad, como la compra de medicinas, herramientas y otros materiales difíciles de conseguir, durante mis viajes a Moyobamba, Iquitos y Lima.

Mis relaciones con los aguarunas fueron amistosas durante mi estadía en el Alto Mayo. Solamente los residentes de las comunidades cerca de la carretera tuvieron sospechas o reservas acerca de mi trabajo en un principio, actitud muy comprensible dadas las tensiones inter-étnicas que han ocasionado los constantes intentos por parte de los colonos de robar tierras aguarunas. Pienso que sus sospechas se calmaron una vez que ellos llegaron a conocerme y a entender la naturaleza de mi trabajo de investigación. Los aguarunas fueron constantemente el pueblo más amable y hospitalario que yo haya encontrado jamás y en general ellos se mostraron bien dispuestos a ayudarme a entender su cultura, con lo que a su vez, podría explicar ésta al mundo no-nativo de la forma que mejor pudiera.

1.3 Limitaciones de este informe

El presente informe tiene ciertas limitaciones que debo aclarar antes de pasar al análisis de la cultura aguaruna. Primero, la monografía está basada en la investigación realizada en el Río Alto Mayo solamente, y no tiene la pretensión de ser una etnografía sobre los 25,000 aguarunas del Perú. Las evidencias obtenidas indican que la situación económica y social de muchas comunidades aguarunas en el Alto Marañón son muy diferentes y mucho menos favorables que las de aquéllas del Alto Mayo. Esto es porque muchas de las comunidades aguarunas del Marañón no han obtenido suficientes tierras para abastecer sus necesidades presentes o futuras. El Alto Marañón también ha sido igualmente afectado por las actividades misioneras y por los cambios ecológicos acarreados por la construcción del Oleoducto Nor-Peruano (Uriarte, 1976:17). Algunos de los problemas enfrentados por los aguarunas del Alto Mayo son muchas veces más agudos en el Alto Marañón.

Segundo, al escribir este tipo de informe etnográfico, uno inevitablemente se ve obligado a hacer afirmaciones normativas las que pueden disfrazar importantes tipos de variabilidad intra-cultural. Así, en ciertos casos, uso frases tales como “la mayoría de los aguarunas”, “la mayor parte de los nativos”, etc., en favor de una mayor claridad y simplificación. Sin embargo cuando la variación en relación con las normas es significativa, he tratado de dar algunas indicaciones de la naturaleza y causas de esta variación. La sociedad aguaruna está caracterizada por una notable independencia de pensamiento y

acción, y casi tan rápido como los antropólogos pueden hacer generalizaciones acerca de esto, los aguarunas crean excepciones a la regla.

Finalmente, aunque he tratado constantemente de ser objetivo en la investigación, es indudable que mis propias premisas culturales han influido, en ciertos aspectos, mi interpretación de la cultura aguaruna. Solamente puedo esperar que este estudio y otros semejantes, animarán a los Aguarunas a tomar por su cuenta la responsabilidad de explicar al mundo exterior su propia cultura.

CAPITULO 2

PASADO ETNOGRAFICO

La historia de los nativos aguarunas en el Perú está íntimamente entrelazada con la de todos los grupos lingüísticos que los conquistadores españoles llamaron Jíbaros. El espíritu indomable del Jíbaro no pudo ser sometido ni por los Incas ni por los conquistadores, y solamente es a partir del siglo XX que los grupos Jíbaros entran en un contacto pacífico y permanente con las culturas no-indígenas.

El presente capítulo es un resumen de la historia de los Aguarunas y la descripción de su cultura, como fue ésta antes de los grandes cambios producidos por la acción de los misioneros, la educación e integración dentro de un voraz sistema económico con la consiguiente pérdida de sus tierras en manos de los colonos. También se han dedicado algunas páginas a la etno-historia de la población aguaruna del Alto Mayo.

Aunque algunos aspectos de la vida aguaruna han cambiado, deseo denotar ciertos valores claves de la cultura tradicional que continúan siendo factores importantes en su adaptación a las condiciones actuales.

2.1 Los Grupos Jibaroanos

A lo que los cronistas se refirieron como "la nación de los Jíbaros", actualmente, los antropólogos lo han dividido convencionalmente en cuatro grandes subdivisiones o "tribus". Estas divisiones parecen corresponder a distinciones hechas por los mismos Jíbaros, con la posible excepción de la supuesta diferencia entre las poblaciones Huambisa y Shuar (1).

Las cuatro sub-divisiones Jibaroanas y algunos términos sinónimos usados para referirse a ellos son:

Aguaruna	(Awajún, Antipa, Nantipa)
Shuar	(Shuára, Untsurí Shuará, Jíbaro)
Huambisa	(Huambisa, Tsúmu Shuár)
Achual	(Achuará, Achuar Shuár)

En la Fig. 2.1 se puede apreciar la distribución aproximada de estos grupos. Sin embargo sería un error juzgar a las indicadas regiones como "territorios" en un sentido geopolítico estricto. El mapa sólo intenta dar una idea aproximada de la actual ubicación física de cada uno de estos grupos etno-lingüísticos.

Todos los grupos jibaroanos están representados en la amazonía peruana, siendo el más extenso el Aguaruna (población estimada en 25,000), seguido por el Huambisa

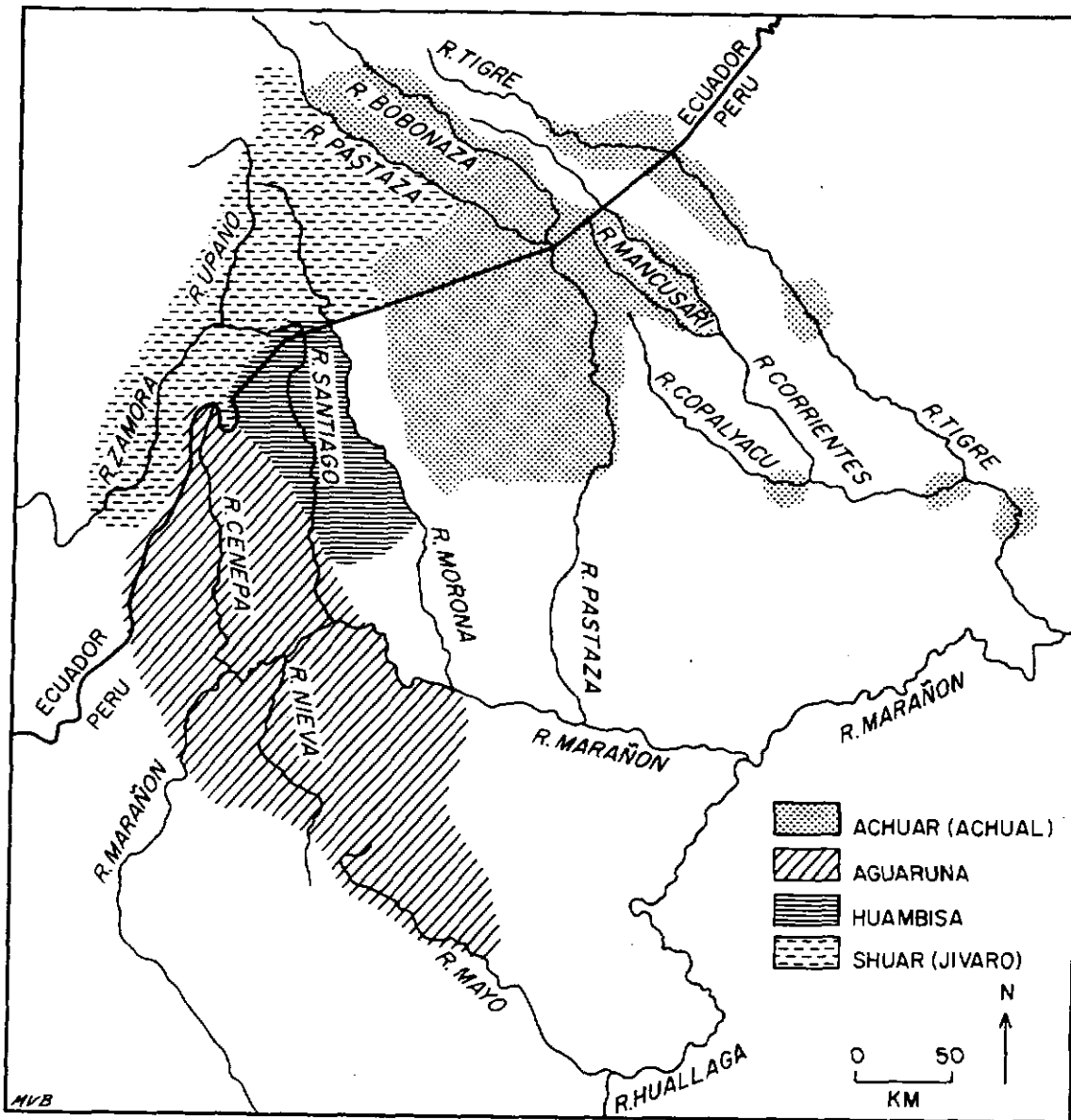


Fig. 2-1. Grupos lingüísticos jibaroanos.

(5,000), el Achual (3,000) y el Shuar (800) (Uriarte, 1976). Existe también una pequeña población Shuar desplazada que se exhibe para los turistas en el "Amazon Lodge" cerca de Iquitos (Uriarte, 1976:45). En el Ecuador existe una numerosa población Shuar y una población Achual y posiblemente Aguaruna menos numerosa. Todos los grupos o subdivisiones Jibaroanas hablan lenguas similares y tienen culturas semejantes.

La palabra Jívoro o Jíbaro parece ser una hispanización de la autodenominación **Shuar** o **Shiwar** y sus datos originales se remontan al siglo XVI (Gnerre, 1973). Visto que el término actualmente ha adquirido ciertas connotaciones negativas, los Jíbaros del Ecuador oficialmente se auto-denominan Shuar, y a su organismo de gobierno, Federación de Centros Shuar.

Aparentemente el término Achual es derivado de **Achu** ("aguaje") **shuar**, referencia al hecho de que los Achual habitan una región pantanosa con muchos agujales cerca del río Pastaza (Ross, 1976:39). El origen del término aguaruna permanece oscuro, aun-

que **runa** es derivado casi con certeza de la palabra quechua usada para "hombre" o "gente". El antropólogo Karsten (1935: 82) sostiene que **Agua** en aguaruna se refiere al nombre de cierta palmera, así aguaruna significaría algo así como "gente de la floresta". Una teoría más común es que el nombre viene a ser una mezcla de español y quechua significando "gente del agua", señalando la situación ribereña de las casas aguarunas.

En contra de un concepto popular erróneo, muy extendido en la selva peruana, de que los aguarunas y otros subgrupos jibaroanos hablan "un dialecto y no un idioma legítimo", no hay duda que el aguaruna es una lengua distinta e independiente perteneciente a la familia de las lenguas jibaroanas. Esta incluye también las lenguas Achual, Shuar, Huambisa y en algunas clasificaciones, las Candoshi-Murato y Candoshi-Shápra. Se dice que las lenguas jibaroanas están relacionadas en cierta forma con las lenguas andinas, pero debe enfatizarse que estas lenguas bajo ningún concepto son "un tipo de quechua".

Entre los subgrupos Jibaroanos, los Aguarunas se definen por su lengua y su situación geográfica. Los Aguarunas actuales han llegado a autodenominarse con el término **awajún**. El término **ubág**, "hermano-hermana", es usado algunas veces para referirse a otros Aguarunas y menos frecuentemente a otros grupos nativos. El uso del término **awajún** distingue a los Aguarunas de otros grupos nativos tales como los Huambisa (Ag. *wampís tsúmu*), los Cocamas (Ag. *kíkam*), los Chayahuitas (Ag. *Chawit*) y los grupos no indígenas (Ag. *kistián* o *apách*).

La lengua aguaruna es similar en su estructura a la shuar, pero ha sufrido varios cambios fonéticos que la hacen diferenciarse de las otras lenguas jibaroanas. Con un poco de práctica los Aguarunas del río Alto Mayo son capaces de comprender muchas de las conversaciones transmitidas en lengua shuar por la emisora de la Federación Shuar.

Los Aguarunas ocupan la parte más al sur del territorio jibaroano. Actualmente las comunidades aguarunas se localizan en tres Departamentos de la selva peruana: Loreto, Amazonas y San Martín. La mayoría se encuentra en la provincia de Bagua en el Departamento de Amazonas. Los emplazamientos aguarunas se encuentran principalmente en los siguientes ríos y sus tributarios: el Alto Marañón, Nieva, Bajo Santiago, Cenepa, Potro, Apaga, Yurapaga y Mayo. Hasta hace poco los lugares preferidos por los Aguarunas fueron las pequeñas quebradas en lugar de los grandes ríos a causa del peligro de ataques por parte de los Huambisa, pero desde el cese de las hostilidades, algunas comunidades se han establecido a lo largo de los grandes ríos.

2.2 Antecedentes Arqueológicos e Históricos (2)

Considerando las múltiples investigaciones arqueológicas realizadas en el Perú, es extraño que no se conozca virtualmente nada acerca de las regiones ocupadas por los Aguarunas desde el punto de vista arqueológico. Muchos de los factores que han impedido las exploraciones arqueológicas se han atribuido a la dificultad de localizar sitios prehistóricos dentro de la selva, por la falta de mapas apropiados, y/o el fuerte deterioro de los materiales arqueológicos debido al clima húmedo y tropical.

La investigación dirigida por Lathrap (1970) en el Perú Central, así, como las inexploradas ruinas del Gran Pajatén en el Departamento de San Martín, muestran que los pueblos prehistóricos de la Amazonía peruana desarrollaron sociedades complejas e innovadoras, que se adaptaron extraordinariamente a las condiciones de la selva tropical. Las sociedades más avanzadas tendieron a desarrollarse en los terrenos aluviales y fértiles, a orillas de los grandes ríos, donde podían aprovechar la gran cantidad de peces y el potencial de cultivo de la ribera. En la selva alta o montaña, la topografía difícil y la pobreza del suelo no permitieron grandes densidades poblacionales así como la formación de sociedades complejas.

La escasa evidencia arqueológica que se tiene sobre sociedades de la montaña, tales como los Aguarunas, indica que consistieron de pequeños grupos de parientes que vivían de una mezcla de actividades: agricultura de tala y quema, caza, pesca y recolec-

ción. Ellos desarrollaron una tecnología especializada explorando los relativamente escasos recursos alimenticios, sin causar daños permanentes al delicado equilibrio ecológico de la selva.

Dos pequeños estudios arqueológicos hechos en tierras habitadas por subgrupos jibaroanos —los hechos por Harner (1972:13) en el río Upano del Ecuador y por DeBoer et al. (1977) en el río Huasaga en el Perú— no arrojan luz sobre los orígenes de la cultura Jibaroana, excepto lo indicado, que las regiones habitadas ahora por ellos fueron alguna vez asentamientos de gente cuyo estilo de vasijas de barro tienen muy poco en común con los estilos contemporáneos. Artefactos descubiertos por los Aguarunas en el río Alto Mayo prueban que la región fue habitada pre-históricamente, pero las vasijas descubiertas son diferentes a las vasijas aguarunas modernas.

Usando datos poco seguros, la fecha de la aparición de la cultura Shuar en el Ecuador ha sido establecida hacia 1000-1100-D.C. (Fed. de Centros Shuar, 1976:45).

Existe evidencia lingüística que indica que anterior a la expansión del Imperio Incaico, aparecieron sociedades de habla jibaroana en las zonas andina y selvática de lo que es actualmente el Ecuador. Los Palta y Malacato pueden haber sido de habla jibaroana (Murra, 1948:801), y el antropólogo Norman Whitten sugiere que las sociedades jibaroanas podrían haber formado un "puente" desde el oriente hasta el golfo de Guayaquil (Whitten, 1976:21-22, 1978:34).

Otros grupos, ahora extintos, que podrían haber sido de habla jibaroana son los Andoas, los Mainas, y los Bracamoros. Aunque los Incas nunca lograron conquistar los grupos jibaroanos de la selva, ellos pudieron dominar las sociedades de habla jibaroana de la sierra y esto les llevó a su asimilación dentro del mundo de habla quechua.

Las referencias históricas más tempranas sobre las sociedades jibaroanas insisten en las narraciones de los intentos incaicos de extender su control dentro de su territorio. Ambos Incas, Túpac Yupanqui y Huayna Cápac, fallaron en su intento de dominar a los Jíbaros (Stirling, 1938:4). Los conquistadores españoles tuvieron sus primeros contactos con los Jíbaros cuando fundaron Jaén de Bracamoros en 1549, y poco después, Santa María de Nieva. Por un tiempo, los españoles lograron mantener relaciones pacíficas con los Jíbaros, sin embargo, desde que el primer objetivo de los establecimientos españoles en su territorio fue explotar los depósitos de oro de la región, comenzaron a esclavizar el mayor número de indígenas y generalmente abusaron de la buena voluntad que los Jíbaros les habían mostrado. Esto causó una serie de insurrecciones que culminaron en la famosa revolución o levantamiento Jíbaro de 1599.

La rebelión jíbara comenzó cuando el gobernador de Macas trató de imponer un pesado impuesto a los indígenas con ocasión de una importante fiesta española. La recaudación del impuesto añadido a los trabajos forzados en las minas fue demasiado para los Jíbaros. La reacción de los indígenas fue descrita en la siguiente forma por el Padre Juan de Velasco:

"Llegó el día fatal con la entrada del Gobernador a Logroño, sin que hasta entonces se hubiese traslucido la conjuración en parte alguna. Dormían en la infeliz ciudad los Españoles muy descuidados, cuando tuvieron sobre sí, a la media noche, al ejército enemigo. Pasaba éste de 20,000 Indianos, según fama constante... El jefe principal Quirruaba, que había hecho todas las disposiciones con gran arte, ocupó la casa en que estaba el Gobernador. Sitiada ésta por fuera, entró con bastante gente, conduciendo todo el oro que había juntado su nación para las fiestas; y al mismo tiempo los instrumentos para fundirlo. Mataron toda la gente que estaba dentro a excepción del Gobernador, mal vestido por la sorpresa. Dijéronle que era ya tiempo de que recibiese el oro de contribución, mandado prevenir por él.

Lo desnudaron enteramente, y lo ataron de pies y manos; mientras unos se entretenían con él haciéndole mil escarmios y burlas, plantaron los demás en el patio una gran fragua, donde fundieron el oro. Estando ya prevenido en los crisoles, le habrieron la boca con un hueso, diciéndole que querían ver si alguna vez se saciaba de oro.

Se lo fueron echando poco a poco, hasta que lo hicieron pasar con otro hueso; y reventando con el cruel martirio las entrañas, levantaron todos la risa y algazara". (Velasco 1960:655).

En la narración de Velasco se muestra que los Jíbaros habían logrado organizar una fuerza de lucha que incluía guerreros de todo su territorio. La rebelión fue de tanto éxito que los españoles se vieron obligados a ceder el control de la región durante muchos años. Hacia 1600 varios intentos fueron hechos para conquistar a los Jíbaros o para convertirlos al cristianismo. Estas campañas fueron tan infructuosas que en 1704 se prohibió a los jesuitas de continuar su tarea misionera entre los Jíbaros, por una orden venida desde Roma, basándose que "las derrotas eran grandes y no justificaban la inversión" (Grohs, 1974:112). Justamente antes de la expulsión de los jesuitas de las colonias españolas, estos habían empezado a tener algún éxito convirtiendo a los Jíbaros en la misión del alto Morona, pero su expulsión deshizo el progreso conseguido hasta entonces.

La guerra de la independencia en el siglo XIX interrumpió la acción misionera en la selva y los Jíbaros quedaron a su arbitrio hasta la mitad del siglo. En 1865, el gobierno peruano estableció una colonia agrícola en Borja, pero el pueblo fue posiblemente destruido en un ataque de los Aguaruna o los Huambisa un año más tarde. Al mismo tiempo las misiones en Gualaquiza y Macas en el Ecuador, fueron también abandonadas a causa de las revueltas Shuar (Stirling, 1938:27). La época del caucho tuvo menos efecto en los grupos jibaroanos que en otros grupos nativos, aunque durante esta etapa empezaron a tener mayor acceso al tráfico de mercancías, incluyendo armas de fuego.

El pleno siglo XX han habido todavía conflictos ocasionales entre grupos Jibaroanos y los pobladores blancos. Los Achual continuaron molestando a los mestizos en Andoas hasta 1905 (Ross, 1972: 44), y Stirling en su obra menciona a grupos nativos atacando los establecimientos del alto Morona y del Apaga en 1915 y 1928 respectivamente (Stirling, 1938:28). En el Ecuador alrededor de 1941 se dio un fuerte enfrentamiento entre los Shuar y los soldados ecuatorianos que habían atacado un caserío shuar (Harner, 1972:33).

A pesar de estos incidentes hostiles, los grupos jibaroanos han llegado progresivamente a establecer relaciones pacíficas con los no-nativos a través de todo el siglo XX. Una misión protestante (Nazarena) fue establecida entre los Aguaruna en 1925, y el Instituto Lingüístico de Verano, en 1947, envió un grupo de lingüistas a territorio aguaruna. Así por más de una década, maestros aguaruna han enseñado con programas bilingües iniciados por el ILV y muchos Aguaruna han trabajado con las compañías extranjeras durante la construcción del oleoducto trans-andino terminado recientemente. En 1949, la orden de los jesuitas estableció su misión en Chiriaco.

Revisando la historia de las "sociedades jibaroanas", uno puede concluir que ellos han sido una de las poblaciones indígenas del nuevo mundo que han resistido con éxito la dominación de sociedades no-indígenas.

Este éxito se debe a que ellos sabían organizarse temporalmente en grupos numerosos para la lucha externa (Siverts, 1973). Así ellos organizaron grandes fuerzas de guerra en la revolución Jibara de 1599, en los ataques contra las misiones en el siglo XIX y en su lucha contra el ejército ecuatoriano en 1941 (Harner, 1972:33). Asimismo mostraron habilidad para adaptarse a los cambios políticos y sociales del ambiente sin perder su integridad cultural. La historia de los Shuar, Achual, Huambisa, y Aguaruna es uno de los más inspiradores capítulos en la larga lucha de los nativos americanos en contra de la dominación extranjera. Espero que algún día los historiadores del Perú reconozcan la importancia de la lucha de los Jíbaros dentro de la historia de la selva peruana.

2.3 Cultura Tradicional aguaruna

Patrón de Asentamiento y Técnicas de Subsistencia

Los Aguaruna, como otras sociedades jibaroanas, vivieron en caseríos semi-dispersos, que generalmente consistían en un número de casas aisladas, situadas a lo largo de un río o una quebrada. Las casas, tradicionalmente denominadas en español **jibarías**, eran construidas en terrenos altos dominando la quebrada y rodeadas por chacras de yuca y otros cultivos. Los relatos más antiguos en español indican que una jibaría podía albergar de 250 a 300 personas (Ross, 1976:68), pero por razones que se desconocen, el número de gente en cada jibaría parece haber disminuido a lo largo de la época de la colonia (3). Como puede imaginarse, la jibaría tradicional era muy grande, midiendo de 35 mts. de largo por 20 mts. de ancho. La casa era de forma elíptica con paredes de pona y un techo alto cubierto de hojas de palmera (4). En tiempos de luchas intensas, los aguarunas construían torres desde las que podían arrojar lanzas contra los enemigos. Estas torres se convirtieron en obsoletas con el uso de las armas de fuego, y las jibarías fueron fortificadas, en cambio, con una muralla de troncos de palmera rodeando la casa.

El interior de una casa aguaruna tradicional estaba organizada en dos partes o divisiones, una relacionada a las mujeres y la otra a los hombres (Cf. Harner, 1972:46). Más que de una división de lo masculino vs. lo femenino, se trataría de una diferenciación simbólica entre actividades formales e informales. La parte o extremo de la casa de las mujeres incluía la puerta de las mujeres (Ag. **ekén wáiti**), camas, fogones de cocina, tinajas de masato y plataformas para perros y otros animales. La parte de los hombres consistía en la puerta de los hombres o de los visitantes (Ag. **tagkámash wáiti**), asientos para las visitas, y una cama alta usada por los jóvenes solteros.

Las actividades domésticas ordinarias tales como cocinar se realizaban en la zona de las mujeres, mientras que las actividades más formales como conversaciones entre visitas de varones tenían lugar en la zona de los hombres. La parte de las mujeres estaba asociada con el concepto de contaminación por ser la zona usada por los animales domésticos, los niños y las mujeres. Por esta razón, los visitantes varones usaban la puerta de los hombres para evitar que sus poderes espirituales se debilitasen, según la ideología, con estos contactos contaminantes.

Una unidad doméstica típica consistía en un varón cabeza de familia, una o más esposas, y sus niños. Una unidad doméstica podía también comprender a los esposos de las hijas del cabeza de familia, al menos por unos pocos años después del matrimonio de éstas. Tanto los hombres como las mujeres de la familia participaban en las actividades de subsistencia: los hombres preparando las chacras, cazando y pescando; las mujeres cultivando las chacras.

Agricultura

El sistema de cultivo estuvo, tal como es hoy día, basado en la técnica llamada de tala y quema. Los lugares para chacra eran preparados limpiando el bosque con hachas de piedra y machetes de madera de chonta, luego se quemaban los árboles y otras plantas una vez que se habían secado. La vegetación una vez quemada y reducida a cenizas servía de fertilizante. Terminada la quema eran sembrados diversos vegetales tales como yuca, camote, sachapapa, maní, maíz, usando como azadón un palo de chonta (Ag. **wái**). Además de cultivar vegetales, los agricultores aguarunas cultivaron especies de plantas salvajes, especialmente árboles frutales, recogidos durante la tala del terreno. Las tareas de mantenimiento de la chacra incluían el roce y volver a sembrar la yuca en las áreas que habían sido cosechadas.

La chacra suministraba la mayoría de los carbohidratos de la dieta aguaruna, incluyendo la yuca usada en la preparación del masato. Después de dos o tres años de cosechas, la producción empezaba a declinar a causa del empobrecimiento del suelo y de

la invasión de malas hierbas. En este caso se preparaba una nueva chacra dejando a la antigua que descansara o que rewertiera a bosque. Por estos métodos, los nativos obtenían un máximo aprovechamiento del suelo evitando crear condiciones que hubieran ocasionado una erosión de la tierra y perjudicara el ambiente (FOTO N° 1).

Caza

El sistema de caza aguaruna prefirió los animales medianos o pequeños como el sajino, huangana, majaz, carachupa, los monos (e.g. maquisapa y coto mono) y pájaros, en lugar de los animales grandes de la selva como el venado, o la sachavaca (Ross, 1978). El principal instrumento de caza fue la cerbatana o pucuna usada con flechas envenenadas con curare. Con esta arma silenciosa y efectiva, un cazador podía conseguir gran número de pájaros y monos y eventualmente animales mayores. Los animales más grandes (e.g. huangana) eran cazados con una lanza de chonta. Para los animales pequeños se usaban también trampas y lazos. Junto con la pesca, la caza fue el recurso o fuente de proteínas en la dieta aguaruna.

Pesca

La pesca fue una importante fuente de proteínas para las poblaciones aguarunas situadas cerca de los grandes ríos, aunque lo fue menos para los que vivían en las pequeñas quebradas donde no abundan los peces grandes. Los tradicionalmente conocidos venenos para matar peces (e.g. barbasco y huaca) fueron empleados para obtener grandes cantidades de pescado. La pesca a base de veneno variaba desde grandes y bien organizadas expediciones, que implicaban la construcción de represas y la participación de un vecindario completo, a las actividades más sencillas realizadas por una familia. También fueron usadas frecuentemente las trampas y redes. La mayoría de las poblaciones aguarunas no tuvieron acceso a la pesca de grandes peces como el paiche que se encuentra más comúnmente en las cochas y grandes ríos de la selva baja. En las quebradas pequeñas es más común encontrar especies menores como el boquichico, carachama, bagre y zúngaro.

La Recolección

Probablemente la recolección de frutos significó solamente una pequeña parte de la dieta total, pero ofrecía una variedad de vitaminas necesarias. Entre los productos preferidos estaban el suri (un tipo de insecto o larva que vive en los troncos de las palmeras), chonta (el corazón de palmera), muchos tipos de frutos silvestres, miel, una clase de hormigas, larva de avispa, varios tipos de hongos comestibles y las hojas de diversas plantas que eran cocidas para comerlas como verduras.

Es digno de mencionarse que aunque los Aguaruna probablemente carecieron de animales domésticos antes de la llegada de los europeos (5), rápidamente adoptaron la cría doméstica de cerdos y gallinas. Así el consumo de animales domésticos llegó a ser importante en sus ceremonias tales como la **fiesta de la cabeza reducida** (ag. **tsántsa**).

La explotación sistemática de los recursos de la selva en las proximidades de sus casas ocasionaba un efecto importante a los pocos años de ocupar el lugar. Un cazador tenía que ir cada vez más lejos de su hogar para poder encontrar caza, y los cultivos tenían que ser preparados a mayor distancia cuando la tierra de alrededor de la vivienda había sido agotada. Cuando la escasez de recursos se convertía en un problema, los miembros de una familia se establecían en un nuevo lugar. Los datos históricos indican que los cambios de residencia ocurrían con un promedio de 6 a 8 años. El abandono de la zona por el grupo humano permitía que el bosque volviera a desarrollarse en el lugar y que los animales volvieran a poblar las zonas de caza.

Otros Aspectos de Tecnología Tradicional

Ropas y Vestidos: El vestido fue elaborado de algodón cultivado y tejido en telares rústicos por los hombres. El vestido masculino consistía de un tipo de falda (Ag. **Itípak**) sujeto a la cintura por un cinturón. Las mujeres llevaban un vestido de una sola pieza (Ag. **buchák, taráchi**) el cual era atado sobre un hombro con una soga y sujeto a la cintura con un cinturón. Ocasionalmente emplearon un tipo de corteza para hacer vestidos y cobertores.

Adornos: Hombres y mujeres llevaban el cabello largo cortado en cerquillo sobre la frente. Los hombres algunas veces llevaban el cabello en trenzas para ocasiones especiales. Fueron muy comunes los tatuajes y pinturas en la cara con achiote y huito. Los adornos masculinos y femeninos más elaborados fueron hechos con las plumas del tucán, alas de escarabajos y una gran variedad de semillas.

Canastas y envases: Sus canastas finas y de diversos estilos eran hechas de las lianas o sogas silvestres. Otros envases incluían calabazas y atractivas bolsas (Ag. **wámpach**) confeccionadas con la fibra de chambira.

Alfarería: Las vasijas aguarunas eran simples aunque bien adecuadas para los usos domésticos. El tamaño de las mismas variaba desde pequeñas ollas para preparar medicinas (Ag. **yukún**) a grandes recipientes para fermentar el masato (Ag. **buits**). Con excepción de las tazas para servir masato, que eran decoradas con dibujos geométricos y figurativos, las vasijas aguarunas generalmente eran decoradas sólo con una capa exterior de achiote rojo (6).

Armas: Las armas de guerra consistían en la lanza de madera de chonta (Ag. **aágkeas, nágki**) y un gran escudo de madera (Ag. **tantág**). Después de la llegada de los europeos, los aguarunas empezaron a usar lanzas con punta de hierro y armas de fuego. Parece que la cerbatana nunca fue usada en la guerra.

Organización Política y Social

El sistema de parentesco fue, y sigue siéndolo, del tipo que los antropólogos clasifican como descendencia bilateral o cognática. En un sistema bilateral, cada individuo tiene una red de parientes basada en conexiones genealógicas que incluyen parientes por parte de padre y de madre (parientes paternos y maternos). Para los aguarunas, aún los parientes de mucha distancia genealógica eran considerados como miembros de la familia de una persona, y eran nombrados con términos de parentesco. Dentro de esta extensa y bilateral red de parientes, un individuo tenía muchas personas a quienes podía adoptar o unirse por razones de defensa o mutua ayuda. Las relaciones genealógicas con cierto tipo de deudos podían hacerse más fuertes por medio del matrimonio, el cual tradicionalmente era contraído entre primos cruzados tanto del lado paterno como materno. Un hombre prefería vivir en un grupo local compuesto por gente que él clasificaba como "hermano", "cuñado", "padre", o "tío materno". Si sus relaciones con estos parientes no eran buenas, él podía mudarse con su familia a otra zona en la que también tenía parientes considerados como "hermanos", "cuñados", etc. Así cada unidad doméstica estaba envuelta en un sistema de alianzas informales, las cuales cambiaban continuamente en reacción a disputas, luchas locales, o la situación de los recursos naturales del área.

Una alianza local de jibarías formaba un grupo local o vecindad. Los miembros de un grupo local se ayudaban mutuamente en labores grandes como la construcción de una nueva casa o la limpieza de una chacra, y ellos compartían invitaciones a tertulias y fiestas religiosas. En caso de ataque de sus enemigos o invasiones de gente huambisa, los miembros de una familia avisaban al resto de las casas del grupo usando el gran tambor de señales (Ag. **tuntuí**), así ellos podían venir en su ayuda y defensa. Geográficamente, el grupo local consistía en un número de casas aisladas a lo largo de una quebrada, a unos minutos de distancia a pie una de otra. No existían ni una plaza central, ni construcciones religiosas o casas para hombres. El grupo local, generalmente, era conocido por el

nombre del río en el que estaba situado o, en algunos casos, por el nombre del hombre mayor de la vecindad, si éste era conocido o particularmente famoso.

En las actividades de la vida diaria, el grupo local no tenía un jefe o cacique. El cabeza de familia dirigía las actividades de su propia casa como él creía conveniente. En tiempo de guerra, sin embargo, el grupo local actuaba bajo las órdenes de un hombre mayor conocido por su bravura, elocuencia y cualidades de líder. El jefe de guerra de un grupo local se denominaba **kakájam**, "un guerrero", **wájiu**, "líder de guerra y de expediciones de caza", o simplemente **muún**, "hombre grande" (Siverts 1972:17). Este cargo no era hereditario, sino que tenía que ser ganado. Como una expresión de esto, cito un párrafo de los comentarios del antropólogo Matthew Stirling sobre las cualidades del líder del grupo local:

"El poder del curaca es puramente consejero y limitado a la guerra. No tiene la autoridad de mandar a hombres contra su voluntad para ningún fin, incluso la guerra. El curaca no tiene ninguna insignia que indique su rango, y carece de privilegios especiales, a no ser el prestigio que le da su posición. Mantiene su posición con tal que mantenga su influencia personal dentro del grupo. Son frecuentes nuevas agrupaciones de unidades domésticas cuando los líderes pierden prestigio o se mueren." (Stirling, 1938:39, traducción del autor).

La influencia personal de un hombre era en parte determinada por su habilidad en ofrecer hospitalidad a los miembros del grupo local. Hombres con varias esposas, i.e., aquellos que tenían un matrimonio poligínico, podían adquirir mayor prestigio a través de las fiestas con huéspedes, puesto que la capacidad de preparación de comida y masato de una familia polígama era mayor que la de una familia monógama. Así la poligamia era frecuente, aunque no necesariamente característica del líder de un grupo local.

Los Aguarunas, junto con los otros grupos jibaroanos, figuraban entre los grupos sociales más guerreros de la Amazonía Peruana. Dos grandes tipos de lucha fueron tradicionalmente practicados por ellos:

1) Expediciones hechas contra otros grupos jibaroanos, especialmente los huambisa, con la intención de matar el mayor número de enemigos posible y de robar mujeres. Las cabezas de los hombres huambisas muertos en estas expediciones, eran cortadas y preparadas para hacer **tsántsa**, cabezas reducidas. La adquisición de **tsántsa** era necesaria para que un hombre aguaruna adquiriera prestigio social y pudiera realizar todo su potencial espiritual dentro del sistema de creencias religiosas. La lucha contra los huambisas no era para adquirir nuevo territorio.

2) Asesinatos aislados o individuales ejecutados dentro del mismo grupo etnolingüístico i. e. contra otros aguarunas, en pago por un asesinato por brujería, o por un homicidio anterior o como venganza por el robo de una mujer. En este tipo de asesinato **tsántsa** no era realizado.

La lucha contra los huambisas era asunto peligroso porque los guerreros aguarunas tenían que viajar lejos de sus hogares y a través del territorio de sus enemigos. Para asegurar las oportunidades de éxito, la mejor estrategia era reclutar un grupo de 20 ó más guerreros. Este tipo de expedición era guiado por un líder con experiencia (Ag. **wájiu**) quien organizaba un buen grupo de guerra invitando a parientes de diversos grupos locales. La cohesión dentro del grupo de guerra era frecuentemente débil a causa de riñas entre sus miembros, la responsabilidad del líder era prevenir que estas peleas interrumpieran la expedición. Después de prepararse para la batalla y de haber hecho analizar sus sueños sobre posibilidades de éxito o fracaso, los guerreros partían hacia territorio huambisa. Moviéndose con gran rapidez, procuraban atacar una o más jibarías enemigas, matando la mayor cantidad de gente posible y luego escapaban de la región a toda prisa para evitar ser alcanzado por los huambisas. Los guerreros que volvían con **tsántsa** patrocinaban una serie de fiestas que aumentaban su prestigio personal y controlaban ritualmente el poder peligroso del **tsántsa**, el cual produciría poder espiritual en el hombre que lo había obtenido (7).

Además de estas luchas a gran escala contra los enemigos de otros grupos etnolingüísticos, los Aguarunas frecuentemente se enredaban en riñas con grupos locales vecinos. Muchas de estas riñas eran basadas en acusaciones de hechicería entre parientes. Una vez que un acusado de hechicería había sido asesinado, la familia de la víctima tenía que vengar su muerte, así empezaba un círculo de asesinatos por venganza. Aunque disputas de este tipo eran algunas veces solucionadas sin homicidio, por medio de pago de algunos bienes como compensación; lo más frecuente era que desembocaran en luchas y riñas que duraban años. El siguiente relato por un Aguaruna del río Alto Mayo describe dos riñas en las que él y sus parientes participaron tiempo atrás:

*“Nosotros luchamos para matar hechiceros, gente que mata aún a los miembros de su familia —sus padres y hermanos— por medio de la hechicería. Mi **sáig** (cuñado/primo cruzado) fue de visita al río Potro y allí su **yatsúg** (hermano/primo paralelo) le dio a él dardos de brujería. El regresó aquí habiéndose convertido en brujo. Una mujer murió y él fue acusado. Mis parientes lo esperaron en el camino y lo mataron. El había ido a pescar con huaca y estaba regresando con su mujer. El llevaba su retrocarga. Ellos empezaron a dispararle. El huyó ileso pero su mujer lo llamó para que regresase a luchar. Ella dijo que él era un **wáimaku**, y que había tenido una visión y que no podía ser muerto fácilmente. El regresó y disparó su arma pero en vano. Ellos lo mataron. Su familia quería vengarse, pero no podían conseguirlo. Después de su muerte la brujería continuó. Aun entre hermanos había brujería. El brujo muerto ha embrujado a su padre, madre y hermanos.*

*Otra vez yo luché con mi **apág** (ie., su tío) porque el había matado a mi padre por medio de brujería. Yo maté al brujo con los otros. No importaba si él era un pariente, porque él era un brujo. El vivía en el mismo vecindario, bien cerca. Sus parientes pidieron un pago y yo pagué. Pero ellos continuaron la lucha y atacaron a uno de mis tíos. El dejó la casa para ir a hacer sus necesidades mientras yo estaba en la casa. Ellos lo atacaron cuando él venía hacia la puerta. El entró cubierto con sangre. Sin embargo él estaba ligeramente herido. Nosotros habíamos ganado. Habían sido cuatro atacantes, todos muy jóvenes. Ellos no nos derrotaron. Nuevamente hicimos un pacto para detener la lucha pero ellos querían continuar riñendo. Muchos enemigos empezaron a llegar a nuestro vecindario, esperando para atacar. Construyeron una casa grande y llevaron a ella sus mujeres e hijos. Ellos eran muchos y nosotros pocos. Secretamente, yo fui a visitar la casa, pero ellos ya la habían abandonado. En el suelo de la casa habían preparado un gran hoyo para esconder a los niños en caso de ataque. Nosotros nunca luchamos contra ellos. Así es como terminó la pelea”.*

Este relato demuestra que con la ausencia de una autoridad centralizada era difícil llegar a una solución pacífica en riñas personales. Una de las principales razones del frecuente cambio de residencia y los continuos cambios de alianzas en la composición del grupo local fue la suerte insegura y cambiante de los grupos de lucha locales.

Creencias Religiosas

Para los aguarunas el conocimiento de cómo empezó el mundo y cómo llegó a ser hasta el presente, no estuvo contenido en libros como la Biblia, sino en la literatura oral o mitos denominados **dúik muún áugbatbau**, “cuentos de los antepasados” (8). Los mitos explicaban los orígenes de muchas cosas dentro del mundo aguaruna: los animales, las plantas de la chacra, el fuego, la características de la geografía, y los astros del firmamento. Ellos también explicaban cómo los antepasados de los Aguarunas aprendieron a hacer cosas tales como preparar plantas alucinógenas, el parto, y el canto de canciones mágicas. En los tiempos mitológicos, los antepasados aguarunas tuvieron contacto directo con héroes tales como **Etsa**, el sol (quien era entonces una persona), **Tsúgki**, el espíritu del río y

la fuente de los poderes shamánicos, y **Nugkuí** el espíritu de la tierra quien enseñó a las mujeres aguarunas a cultivar las plantas y a fabricar vasijas. Fue enorme la importancia que tuvieron estos mitos en la vida aguaruna antes del contacto con la civilización europea. Ellos sirvieron de marco de interpretación para entender el mundo y sus aparentes contradicciones así como un tipo de código moral. Los mitos hicieron cristalizar el arte oral de su cultura.

Tradicionalmente, los Aguaruna probablemente creyeron en un ser supremo similar a la idea occidental de Dios, pero éste era considerado como una fuerza creadora que permanecía distante de los asuntos humanos (9). Desde el punto de vista aguaruna cada ser humano tenía que buscar el conocimiento de su propio destino a través de sus esfuerzos personales más bien que apelando a la ayuda de Dios. No era suficiente vivir una vida buena y esperar lo mejor. Uno tenía que buscar activamente el conocimiento y el poder por medio del uso de plantas alucinógenas.

Por medio del consumo de ayahuasca (**Banisteriopsis caapi**), toé (**Datura spp.**) o jugo de tabaco (**Nicotiana tabacum**), una persona buscaba tener visiones que le aseguraran una vida larga y próspera, lo mismo que la victoria sobre sus enemigos. Los alucinógenos ayudaban a los hombres a realizar su tarea como cazadores, guerreros y maridos con toda plenitud; asimismo los alucinógenos ayudaban a las mujeres a cumplir con plenitud su labor de agricultores y de esposas.

Desde las más antiguas épocas, la vida de un muchacho estaba orientada a ser un buen guerrero por medio de la adquisición de una visión del espíritu conocido como **ajútap**. Los **ajútap** (derivado de la palabra **ajút**, "viejo, anciano") eran los espíritus de los guerreros muertos que habían mostrado gran valor en la lucha y habían matado a un enemigo. Para ver un **ajútap**, un joven tenía que pasar muchos meses viviendo una vida de pureza y sacrificio personal. Tenía que dedicarse a cazar con la cerbatana, evitar todo contacto con mujeres, abstenerse de muchas de sus comidas favoritas especialmente de frutos dulces. Las privaciones de un hombre joven me las describió Miguel Daicháp, de la comunidad de Shimpiyacu, uno de los más ancianos aguarunas del Alto Mayo, de la siguiente forma:

"Cuando un hombre está buscando una visión, no se puede comer gallina con yuca, ni huangana sancochada ni boquichico. Pescado salado tampoco se come. No se come nada en platos de fierro ni con cuchara. Nunca se come sopa de plátano porque su olor rico penetra en el cuerpo y el hombre se debilita.

*Un joven no puede tener relaciones sexuales ni jugar con las chicas. Las mujeres le dan **shúpa** (impuridad). Mi padre me contaba estas cosas diciendo "Te consejo así para que puedas vivir mucho tiempo como yo he vivido. Aunque soy viejo, todavía puedo cazar animales. No pienses que soy cruel, porque estas enseñanzas son para tu beneficio". Mi padre me contaba estas cosas en la madrugada. El decía, "No debes estar visitando a las chicas... ni con los mestizos tampoco, porque ellos pueden servirte gallina o sopa de plátano que te puede dañar. Y no debes tomar aguardiente". Observando estos consejos adquiríamos visiones".*

Ya desde su niñez un muchacho empezaba a realizar visitas a una cascada profunda de agua dentro de la selva junto con su padre y hermanos. Allí podía preparar y consumir toé o jugo de tabaco y esperaban sus visiones. En otras ocasiones, los hombres de un grupo local podían reunirse en una jibaría a tomar ayahuasca. Durante estas sesiones con ayahuasca, los hombres batían el tambor de señales para que todo el mundo en el vecindario supiera que ellos estaban buscando tener visiones y así poder conquistar a sus enemigos. Cuando el ayahuasca empezaba a intoxicarlos, ellos se iban uno a uno a tambos solitarios dentro del monte, usando una vara o bastón ligero para poder caminar sin tropiezo. Si un joven había logrado ayunar lo suficiente y se había mantenido en el estado apropiado de pureza, eventualmente podía ser favorecido con la visión de un **ajútap**.

Cuando el **ajútap** era el espíritu de los guerreros, frecuentemente aparecía en forma de animales; como el tigre, una especie de zorro o una de varias especies de aves. Un **ajútap** podía también aparecer como el rayo de luz de un cometa. En cualquier caso, el aspecto del **ajútap**, es siempre descrito como terrorífico y su llegada frecuentemente iba acompañada de ruidos parecidos al trueno o a un terremoto. El visionario tenía que dominar su miedo y tocar al **ajútap**, o permitir que éste lo tocara a él. Cuando era tocado, la aparición desaparecía en medio de un rayo cegador. Esta visión era seguida por la llegada de un guerrero anciano que le contaba al visionario que también él sería un gran guerrero y que mataría muchos enemigos en la batalla.

Después de tener esta visión, un hombre se convertía en **wáimaku** "uno que ha tenido una visión". El hombre que era **wáimaku** iba a la lucha con gran confianza, sabiendo que sus enemigos no lo podrían matar. De otra forma, un hombre que no hubiera tenido la visión de un **ajútap** estaba seguro de morir en manos de un enemigo, de allí la gran preocupación por adquirir una visión a una edad temprana. Después que un guerrero había matado a alguien, su antigua visión era considerada "usada", y él tenía que buscar una nueva por el mismo proceso de tomar alucinógenos y de esperar al **ajútap**. Así los hombres estaban continuamente ocupados en la búsqueda de visiones a lo largo de toda su vida adulta.

No todas las visiones estaban relacionadas con la guerra. Otro tipo de visiones, llamada **niímagbau** (Brown, 1978) estaban vinculadas a la fertilidad y prosperidad. En la visión **niímagbau**, que ocurría también después de tomar alucinógenos, un hombre veía a sus futuras esposas, los muchos hijos que tendría, los animales que cazaría y su futura prosperidad en forma de numerosos cerdos y perros finos de caza. La visión **niímagbau** fue buscada por sí misma y estaba considerada como muy importante en el desarrollo de un hombre joven.

Mientras las actividades religiosas de los hombres tendían a enfatizar la caza y la lucha, las mujeres concentraban sus actividades rituales en la fertilidad y productividad de sus chacras. Una mujer recién casada era honrada en un rito llamado **núwa tságku**, la fiesta femenina del tabaco (Karsten, 1935:191-207) en la cual la mujer tomaba jugo de tabaco para tener visiones con las que podría ayudar a sus chacras y animales domésticos a prosperar. Así como los hombres creían ganar poder con el **ajútap**, las mujeres eran ayudadas por el espíritu femenino **Núgkui**, que vivía en el suelo y causaba el crecimiento de las plantas. El ritual del **núwa tságku** envolvía una compleja serie de tabús alimenticios, canciones y actos rituales, muchos de los cuales ya no son recordados entre los Aguarunás del Alto Mayo. Otras fiestas religiosas incluían una ceremonia de iniciación para los muchachos jóvenes, una fiesta para criaturas y un ritual para perros cazadores. Los más extensos y complicados ritos, que me gustaría describir con cierto detalle, son los relacionados con la preparación de las cabezas reducidas **tsántsa**.

Preparación y Ceremonial de Tratamiento del Tsántsa

La preparación de cabezas reducidas, **tsántsa**, y su injerencia en la vida ceremonial de los Aguaruna es uno de los aspectos más conocidos y menos entendidos de la cultura jibaroana. Mientras que el **tsántsa** no tiene absolutamente ninguna significación en la vida aguaruna contemporánea en el río Alto Mayo (nunca he encontrado nadie que haya visto uno) fueron muy importantes en su pasado etnográfico. Deseo dedicar algunos párrafos a este tema con la esperanza de aclarar ciertas interpretaciones equivocadas relativas a esto (10).

Cuando un guerrero mataba a un enemigo huambisa, cortaba rápidamente la cabeza de la víctima en la base del cuello, justo sobre los hombros. Como las expediciones de guerra generalmente debían dejar el campo de batalla lo más rápidamente posible para escapar de un contraataque, el guerrero se llevaba consigo la cabeza completa, colgándola a su espalda con una soga. Después de muchas horas de viaje rápido, el propietario de la cabeza se detenía para empezar la preparación del **tsántsa**. Según Karsten (1935) y

Harner(1972) la piel del cuello y la parte posterior de la cabeza eran cortadas cuidadosamente para extraer el cráneo, que era arrojado a un río. La piel de la cabeza completa con el cabello, era hervida en agua aproximadamente media hora. El hervido causaba una inmediata reducción en el tamaño de la piel, proceso que era continuado poniendo piedras calientes en la cavidad formada por el interior de la piel. Durante su regreso a territorio aguaruna, el grupo guerrero se detenía de tiempo en tiempo para que los propietarios del *tsántsa* pudieran continuar secando ésta con piedras calientes y arena.

El hombre al preparar el *tsántsa* trataba de preservar las relativas proporciones de la cabeza de modo que pareciera viva. Durante la preparación, la piel era frotada con carbón para darle un color negro, los labios eran cerrados con pequeños palillos de chonta y algunas veces se ponían semillas rojas debajo de los párpados.

Según Harner (1972:143), el propósito de reducir cabezas de los enemigos era para prevenir que su alma tomara venganza de su ejecutor. Se decía que los guerreros asesinados poseían varias clases de almas, una de las cuales (llamada *muísak* entre los Shuar) podía seguir al asesino y causarle la muerte por accidente o la mordedura de una serpiente; no he podido encontrar el concepto del alma *muísak* entre los Aguaruna contemporáneos, ni tampoco podría decir si ellos antiguamente aceptaban la creencia en común con los Shuar. En cualquier caso, el *tsántsa* contenía una porción del espíritu del hombre muerto y por los ritos asociados con su preparación, el propietario intentaba neutralizar el poder destructivo del hombre muerto. Al reducir la cabeza, el guerrero obligaba al alma de la víctima (que de otra manera podría caminar libremente) a entrar en la cabeza; al oscurecer la piel del *tsantsa* con carbón, el alma era impedida de ver hacia fuera (Harner, 1973:45). Posiblemente, el acto de coser la boca del *tsántsa* también contribuía a sujetar al espíritu. Además, controlando la fuerza potencial negativa del alma de la víctima, los ritos del *tsántsa* canalizaban el poder del alma de forma que beneficiaran al asesino y a su familia. Un último propósito del rito del *tsántsa* era limpiar al asesino de la impureza asociada con la muerte exitosa de su enemigo.

Fuentes etnográficas (mayormente basadas en los Shuar) mencionan tres ritos conectados con el *tsántsa*. El primero, llamado "limpieza de la sangre" (Karsten, 1922:35), ocurría cuando el guerrero regresaba de la expedición. El guerrero que había matado a un enemigo, era limpiado de las señales de sangre que manchaban su piel, ropa y lanza. Al mismo tiempo, el *tsántsa* era objeto de mofa e insultado por los presentes con el fin de mortificar e intimidar al espíritu del enemigo muerto. Después de este rito, el asesino empezaba un largo período de severo ayuno y abstinencia sexual. Además de ayunar y abstenerse, el hombre no podía llevar adornos, ni cazar, ni pescar. También tenía que prestar mucha atención a sus sueños para ver si estaba en inmediato peligro por culpa del alma de su víctima. Durante el período siguiente al primer rito del *tsántsa*, los miembros de su familia se dedicaban a la producción de yuca, gallinas y cerdos necesarios para los otros ritos del *tsántsa* que seguían al primero.

El segundo rito era llamado "la fiesta de la pintura con huitó" (Karsten, 1922:35) y empezaba al año del primer rito. En este momento algunas de las prohibiciones en las actividades del asesino eran levantadas, y él podía pintarse la cara, llevar adornos, cargar su lanza y reanudar relaciones sexuales. Ciertas restricciones en la alimentación continuaban todavía, el *tsántsa* era tratado como lo que Karsten llama una "solución mágica", la que intentaba dominar y controlar el poder del espíritu interior del *tsántsa*. El poder espiritual de la cabeza reducida podía entonces usarse para ayudar en la producción de animales domésticos y de la yuca, lo que era necesario para la tercera fiesta *tsántsa*. Durante los tres ritos *tsántsa*, el asesino danzaba con dos mujeres (frecuentemente su esposa y su hermana), quienes se beneficiaban por su contacto con el enorme poder espiritual del *tsántsa*. El guerrero sostenía en alto el *tsántsa*, mientras las mujeres danzaban sujetándolo a él, de esta manera el matador "filtraba" el poder del *tsántsa* con lo que las mujeres podían absorber éste sin peligro o daño, (Harner, 1972:147).

La tercera fiesta del *tsántsa*, que tenía lugar inmediatamente después de la segunda, era la más larga y más importante. El propietario del *tsántsa* invitaba a un gran

número de huéspedes (125-150 personas, según Harner, 1972:191), los que eran agasajados en la casa del anfitrión. La familia anfitriona tenía que preparar enormes cantidades de masato, yuca, plátano, y carne (de animales de caza, gallinas y cerdos) para alimentar a los invitados durante las festividades. Durante éstas, había un número de ritos especiales y danzas (ver Karsten, 1922:51-87) que incluían el consumo de ayahuasca, la preparación de un tipo especial de masato hecho de la yuca asada y el ceremonial del lavado del **tsántsa**. En la tercera fiesta, los palillos de chonta usados para cerrar la boca del **tsántsa** eran reemplazados por hilos de algodón teñidos de rojo con achiote, y la cabeza decorada con pendientes de plumas de tucán.

Para organizar los aspectos ceremoniales de la fiesta estaba un hombre anciano (llamado **wéa**) quien actuaba como una especie de líder ritual. Había también un líder femenino quien organizaba las actividades de las mujeres. Ambos eran elegidos por el anfitrión de la fiesta, el propietario del **tsántsa**. Según Harner (1972:192) existía la creencia de que el espíritu del enemigo muerto podía tratar de ocasionar luchas y aún una matanza entre los participantes de la fiesta con el fin de vengarse de los asesinos. Una parte importante de las funciones del **wéa** o líder ritual era por tanto mantener el orden y prevenir las riñas.

Al final de la tercera fiesta, el alma del enemigo era ritualmente arrojada del **tsántsa** y mandada a que retornase con su familia. En este momento sus propiedades dañinas habían sido neutralizadas y éstas no podían intentar ya vengarse del asesino. Después de la expulsión del alma del enemigo, el **tsántsa** en sí no se consideraba que tuviera ningún significado religioso y podía botarse o en tiempos más recientes, trocarlos a negociantes mestizos en cambio por productos manufacturados.

En su descripción de la tercera fiesta del **tsántsa**, Harner pone un gran énfasis en el prestigio social adquirido por el anfitrión de la festividad. El afirma:

“El principal propósito de la fiesta tsántsa, desde el punto de vista jíbaro, no es sobrenatural, sino para la adquisición de prestigio, amistad y obligaciones para ser reconocido como un guerrero distinguido y, por el festejo, un anfitrión generoso para la mayor parte de los vecinos” (Harner 1972:192, traducción del autor).

El también observa, que esta fiesta afirmaba la identidad cultural de un subgrupo jíbaro —en su caso, el Shuar— en oposición a sus enemigos jíbaros tradicionales, los Achual y los Aguarunas. La fiesta creaba un ambiente de solidaridad social intensa y eufórica entre los participantes, especialmente desde que la intervención de los guerreros más ancianos prevenían el estallido de luchas privadas las cuales eran frecuentes en las fiestas comunes. Desde la perspectiva shuar, concluye Harner, la responsabilidad de una fiesta **tsántsa** era el pináculo social y espiritual de la vida de un hombre.

Me gustaría decir de nuevo que muchos de los datos relativos a los ritos del **tsántsa** fueron recogidos entre grupos jíbaros diferentes a los Aguaruna. A causa de esto, es difícil describir cómo los Aguarunas preparaban el **tsántsa**, aunque sus ritos probablemente eran muy similares a los que acabo de describir. Hoy día el descabezamiento está históricamente tan lejano para los Aguarunas del Alto Mayo que me fue imposible recoger mayor información sobre el tema. Las riñas y luchas que recuerda la gente del Alto Mayo, fueron con otros Aguarunas y por tanto no involucró la reducción de cabezas.

El descubrimiento del **tsántsa** en el mundo europeo del siglo XIX creó interés en torno al tema. La monografía de Stirling (1938) incluye un resumen de los debates europeos acerca de las técnicas empleadas en reducir cabezas y en los motivos de la gente que las preparaba. Este interés provocó un tráfico formidable de cabezas reducidas y en la época más intensa de la afición los Jíbaros recibían un rifle por cada **tsántsa**, situación sin precedentes desde el punto de vista de los nativos. Algunos historiadores han mencionado la macabra posibilidad que la intensificación de las luchas entre los grupos jíbaros se deba al deseo de éstos de obtener a través del tráfico de cabezas reducidas, los bienes que no hubieran podido obtener por otros medios. Si esto es cierto, es también un caso más de la avaricia comercial de los no indígenas contribuyendo a la destrucción de la

vida tradicional de una población amazónica. De todos modos, los gobiernos del Perú y Ecuador prohibieron el tráfico de **tsántsa** al comienzo de este siglo. Muchos de los llamados **tsántsa** vendidos a los turistas en Ecuador, eran falsos, hechos por los negociantes mestizos usando cuerpos robados de los cementerios (Stirling, 1938:76-78).

Otros Aspectos de la Religión Aguaruna

Como hace un momento mencioné, la fiesta **tsántsa** tenía líderes rituales femeninos y masculinos temporales, quienes tenían un importante papel en la organización del ritual y dirección de los cantos. Los líderes rituales también eran importantes en otras fiestas tales como **núwa tságku**. Karsten prefiere referirse a los líderes rituales como "sacerdotes", pero esto parece inapropiado ya que su oficio no era permanente, ni su status especial continuaba después de la terminación de un ritual. Los líderes rituales eran escogidos por su edad avanzada y por su conocimiento de las ceremonias, pero el respeto hacia ellos no era mayor que el mostrado a cualquier anciano, persona erudita dentro de la sociedad aguaruna.

Una figura más importante en la vida religiosa del grupo local era el **iwishín** o curandero shamán, cuyas tareas implicaban el diagnóstico y cura de las enfermedades producidas por brujería. Los Aguaruna creían que la mayor parte de las muertes ocasionadas por homicidio eran causadas por brujería. Los brujos (Ag. **túncchi**, **wáwek**) eran catalogados en dos grandes clases: 1) Los shamanes reconocidos públicamente como los **iwishín**, quienes podían causar y curar enfermedades, y 2) brujos shamanes ocultos que embrujaban a la gente secretamente. Los brujos herían a sus víctimas disparándoles dardos invisibles (Ag. **tséntsak**) de diversas formas. Para obtener los dardos, un brujo shamán tenía que conseguirlos de otro brujo o shamán reconocido, o en algunos casos los obtenía por medio del uso de ciertas variedades secretas de plantas. El brujo se tragaba los dardos y los llevaba en su garganta, pecho, brazos y manos. El o ella entonces empezaba un largo período de ayuno y consumo de jugo de tabaco hasta que eran capaces de controlar los dardos. Para herir a alguno, el brujo shamán tomaba uno de los dardos de su boca y secretamente lo arrojaba a su víctima, generalmente durante la noche. Se decía que las brujas eran capaces de poner sus dardos en el masato que ellas servían a sus víctimas. El poder de los curanderos y brujos shamanes estaba simbólicamente asociado a un espíritu llamado **Tsúgki**, el primer brujo shamán mitológico, quién vivía en los profundos remolinos del río y podía tomar la forma de una boa.

La tarea del **iwishín** o curandero shamán era determinar, primero si el paciente había sido embrujado, y luego —asumiendo que la brujería había sido la causa de la enfermedad— sacar los dardos del brujo del cuerpo de la víctima. Usando las visiones producidas por la bebida del jugo de tabaco o una preparación hecha de una variedad especial de ayahuasca (Ag. **yáji**), el **iwishín** examinaba el cuerpo del paciente en busca de los dardos y llamaba a los ayudantes espirituales para que le informaran del origen de los dardos. Entonces él trataba de sacar los dardos succionándolos y escupiéndolos. Un **iwishín** podía identificar al brujo que había enviado los dardos por lo que sus explicaciones eran frecuentemente las que originaban el comienzo de riñas y matanzas de brujos. El también era capaz de ver el futuro y se atribuía el poder de matar a sus enemigos por medio de brujería, aunque su participación dentro de su propio grupo local se suponía que estaba limitada a curaciones.

Como se puede suponer, la vida de un **iwishín** era peligrosa pues los miembros de otros vecindarios podían culparlos fácilmente de muertes no explicadas. Aun su propio grupo podía acusarlo de brujería, en algunos casos. Además, el hecho de ser él la fuente de acusaciones de brujería contra otros —acusaciones que frecuentemente terminaban en homicidio— significaba que el **iwishín** inevitablemente tenía muchos enemigos. A pesar del peligro de su posición y la alta probabilidad de ser asesinado, el brujo era una figura poderosa dentro del grupo local. Sin la intervención de un **iwishín**, los miembros de un grupo local estaban indefensos contra los ataques espirituales de los brujos enemigos (11).

Las Almas y las Ideas del otro Mundo

Las ideas aguarunas sobre el alma eran muy complicadas, y existen bastantes contradicciones entre las informaciones etnográficas, lo que hace difícil establecer un juicio determinado sobre el tema. Un problema adicional es que la influencia de ideas cristianas sobre los Aguarunas empezó a afectar las creencias tradicionales desde hace bastante tiempo. Lo que yo puedo deducir es que, los Aguarunas creían que todos los seres humanos tenían al menos dos almas. Una llamada *íwaji*, se encontraba en el iris y en la pupila del ojo; la otra, llamada *ñi wakani* "nuestra alma" estaba en la sombra del cuerpo sobre el suelo. La primera alma, *íwaji*, puede ser descrita como el "brillo de la vida", la fuerza que da brillantez al ojo de una persona viva y que se desvanece cuando esa persona muere. Al morir, el alma *íwaji* pasaba al cielo donde vivía una vida feliz comiendo, bebiendo y cazando. La otra alma, *ñi wakani* era un alma "mala". Después de la muerte esta se convertía en algo conocido como *íwanch*, un espíritu maligno el cual aparecía en varias formas y disfraces. El *íwanch* vivía en la tierra, en la selva y gastaba su tiempo molestando a las mujeres, robando niños y pegando a los hombres que eran imprudentes y caminaban solos por la noche a través de la selva. Este podía también tomar la forma de un venado, un búho, o una gran mariposa azul. Cualquier contacto con estas formas de *íwanch* era considerado de mal presagio.

Toda la gente poseía alma *íwaji* y alma *íwanch* cualquiera que fuese su sexo o edad. Un tercer tipo de alma era poseída por el hombre que fuera *waímaku*, esto es, uno que hubiera tenido la visión de un *ajútap*. Durante la vida del guerrero, su visión era como una presencia casi física dentro del pecho. Al morir, la visión se convertía en un nuevo *ajútap* y dejaba al cuerpo del guerrero en medio de truenos y viento estruendoso. El nuevo *ajútap* ascendía a la casa del otro *ajútap* que vivía en el cielo y más tarde podía aparecerse a otro visionario que hubiera tomado plantas alucinógenas (12).

Las prácticas funerarias de los Aguarunas variaban de acuerdo con la edad y el sexo del muerto. Los infantes eran frecuentemente enterrados en vasijas de arcilla, mientras los cuerpos de los niños y mujeres eran generalmente puestos en ataúdes hechos de un tronco ahuecado de madera de balsa que eran dejados sobre una plataforma dentro de un pequeño tambo. Cuando fallecía un cabeza de familia, él era colocado en un ataúd de madera de balsa en su propia casa. Algunas veces el cadáver se colocaba sentado en el centro de la casa sobre una silla. Después de la muerte del cabeza de familia, la casa tradicionalmente era abandonada.

Observaciones Sobre la Cultura Tradicional Aguaruna

Me gustaría terminar esta breve exposición de la cultura tradicional Aguaruna enumerando lo que considero como características claves que distinguen a los Aguarunas de los otros grupos amazónicos. Algunas de estas características continúan siendo factores importantes en su situación cultural contemporánea.

1) El individualismo era un valor cultural importante para los Aguarunas especialmente en relación con la conducta del hombre adulto. No existía una jerarquía permanente con poderes coercitivos dentro de la sociedad aguaruna, ni tampoco en el campo político o religioso. Cada persona tenía que adquirir su poder espiritual a través de sus propios esfuerzos y luego traducir éste en poder político demostrando braveza y habilidad de liderazgo. La realidad política necesitaba la alianza entre las unidades domésticas con propósitos de defensa y los lazos de parentesco canalizaban estas alianzas en direcciones estandarizadas. No obstante, los derechos y obligaciones de parentesco eran ignorados o rotos si miembros de una alianza de grupo local comprendían que no podían coexistir por más tiempo amistosamente. Así, el sistema social consistía en unidades individuales de hombres (y de las unidades domésticas bajo su control) dentro de asociaciones voluntarias de un carácter relativamente inestable.

2) A pesar de la naturaleza atomizada de la sociedad aguaruna, el sistema bilateral de establecer el parentesco facilitaba la formación de alianzas más amplias, de una duración temporal. Los Aguarunas y otros grupos jíbaros han mostrado repetidamente la habilidad de dejar a un lado las disputas locales para unirse en una "nación" común contra la opresión externa.

3) Las creencias religiosas tradicionales de los Aguarunas daban un fuerte énfasis al contacto directo con el mundo espiritual sin la mediación de especialistas religiosos. Este contacto era facilitado por el uso frecuente de plantas alucinógenas. El único verdadero intermediario religioso en la sociedad aguaruna, el *iwishín*, tenía poderes que estaban restringidos a la brujería y a su curación, así como la predicción de futuros sucesos. El poder del *iwishín* reflejaba el esfuerzo extra que él había hecho para entrar en el mundo de los brujos, más bien que alguna diferencia intrínseca entre él y la gente ordinaria.

Dentro del simbolismo religioso aguaruna había una separación entre los espíritus masculinos y femeninos que correspondían a la división del trabajo dentro de la sociedad como un conjunto. Los hombres recibían poder del *ajútap* masculino y se identificaban con *Etsa*, el sol, un héroe mitológico. Las mujeres asociaban sus poderes con *Nugkui*, el espíritu femenino de la tierra. El *ajútap* masculino y el *Nugkui* femenino eran símbolos claves que condensaban y materializaba el poder espiritual difuso que se creía que existía en muchos objetos y seres del mundo aguaruna (Cf. Whitten, 1978:839).

Aparte de estas características en cierto modo distintivas, la sociedad aguaruna tenía muchas cualidades en común con otros grupos etnolingüísticos del Alto Amazonas, especialmente en cuanto a lo que se refiere a la parte económica y material de su cultura. Esto es importante para observar la naturaleza esencialmente variada de los modelos de subsistencia aguaruna. Los Aguarunas y otros grupos de la selva alta no dependían de una o dos fuentes de recursos alimenticios para su subsistencia, como en el caso de muchos colonos que se habían establecido en la región. Más bien, ellos explotaban las plantas de la chacra como su mayor fuente de carbohidratos; el pescado y la caza, como fuentes de proteínas. Este sistema variado parece ser el más eficaz en el ambiente frágil de la selva tropical. Este les proveía de una dieta de alta calidad y no causaba más que un mínimo daño dentro del sistema ecológico. Su conocimiento del sistema ecológico, de las plantas y animales que lo poblaban, puede ser llamado científico en el verdadero sentido de la palabra, puesto que éste estaba organizado, sistematizado y basado en siglos de observación empírica.

La tendencia conservadora de las sociedades jíbaras no les ha impedido tomar ventaja para aprovecharse de las innovaciones externas a su cultura. Muchas de las plantas introducidas, incluyendo plátanos, caña de azúcar y jengibre, han venido a tener un importante papel dentro de su sistema de subsistencia, lo mismo ha sido con los animales domésticos. Con respecto a la tecnología, ellos asimilaban rápidamente utensilios de acero y armas de fuego dentro de su cultura y en tiempos más recientes han llegado a usar cosas como sierras de cadena y el rápido bote a motor peke-peke. La radio es ahora un importante vehículo de comunicación para los Shuar del Ecuador. La impresión general que uno recibe, por tanto, es de una cultura agresiva y creativa, bien preparada para desenvolverse por sí misma, pero siempre en términos de sus propios valores.

2.4 Etnohistoria de los Aguarunas del Río Alto Mayo

La situación prehistórica del Alto Mayo es todavía desconocida por la ausencia de una investigación arqueológica de la región. Se sabe que previa a la expansión de los Incas en el norte del Perú, la cultura de los Chachapoyas fue una fuerza importante en esta zona y que su influencia puede haberse extendido a Moyobamba(13). El reino de los Chachapoyas fue conquistado por el inca Túpac Yupanqui en el siglo XIV, pero no tengo conocimiento de que existan ruinas en el Alto Mayo que indiquen la presencia de los Incas.

Parece existir poca evidencia que apoye la creencia popular de que los Mayorunas (Matses), ahora localizados cerca del río Yavarí en el Departamento de Loreto, estuvieron siempre establecidos en el Alto Mayo. Grupos nativos en el medio y bajo Mayo incluyen los Tabalosa, e indios Lamas; otros grupos que vivían cerca del Bajo Mayo fueron los Suchichi y Cumbazá (Steward y Metraux, 1948:598-600). Con la excepción de los Lamas o Lamistas, estos grupos desaparecieron al comienzo de la Colonia y se conoce poco sobre ellos. Al este del Mayo vivieron varios grupos Cahuapano, los Chayahuita, los Cahuapano, y los Chonzo. Se dice que los Chonzo han vivido por un tiempo en una reducción en el río Angaisa, afluente del río Huascayacu, que desemboca en el Mayo cerca de Moyobamba.

En el siglo XIX, los indios Lamas, quechua-hablantes, fueron la sociedad nativa más importante en la vecindad inmediata a Moyobamba, aunque se puede aceptar que los moyobambinos tuvieron contactos con otros grupos tales como los Chayahuita, Jeberos y Balsapuertinos durante los viajes por tierra a Balsapuestos y Yurimaguas. En los siglos XIX y XX los Lamistas se extendieron dentro del Mayo central, al oeste hacia Sisa, y bajando el Huallaga. La considerable expansión de los Lamistas (cuya población actual se calcula en 22,000; ver Uriarte, 1976) aparentemente no ha tenido efecto sobre el río Mayo más arriba de Moyobamba.

Los establecimientos mestizos se esparcieron más lejos, aguas arriba del río Soritor y muy pocos hicieron grandes penetraciones tierra adentro. Así, mientras el Alto Mayo y sus afluentes debieron estar poblados por grupos nativos en el tiempo de la Conquista, la zona parece haber sido despoblada en el siglo XX. Fue dentro de este espacio donde la expansión de la población aguaruna fue arrastrada.

Basado en conversaciones con los Aguarunas, la información del censo, y relatos corroborativos de mestizos, he fechado la llegada de las primeras familias aguarunas al Alto Mayo hace 35 a 40 años. Las fuentes de esta inmigración fueron las áreas llamadas por los nativos Kaupán y Pútjuk. Las razones para esta salida fueron diversas; algunas familias llegaron para escapar de una riña con su vecindario anterior en el cual ellos fueron sobrepasados por sus enemigos, otros llegaron en busca de caza abundante y de tierra buena para la agricultura. Un hombre relató que sus parientes habían llegado al Alto Mayo en busca de Chachapoyas, donde ellos esperaban comprar ropa e instrumentos de metal. La gente entrevistada afirmó que la tierra estaba desocupada cuando ellos llegaron y que ésta era abundante en animales y en peces.

Durante los primeros años de su residencia en Alto Mayo, los Aguarunas aparentemente desconocían la presencia de mestizos río abajo. Según un anciano, continuaron el comercio de productos, llevando pieles de animales y bolas de balata hasta el distante río Cahuapanas donde ellos podían comerciar con los patronos mestizos. El primer contacto entre una familia aguaruna y algunos mestizos de Moyobamba fue descrito por un hombre de la comunidad de Shimpiyacu sobre el río Huascayacu, de la siguiente manera:

“Antes nadie vivía aquí. Un mestizo que se llamaba Apuera vio Shimpiyacu (el sitio de la comunidad nativa actual) cuando estaba cortando una trocha por el monte. En Potro, donde vivíamos, él nos dijo que deberíamos venir aquí porque había bastante huangana, sajino, y maquisapa. Algunos de mis parientes vinieron para averiguarlo. Ellos vieron muchos peces en los ríos, hasta boquichico. Hicieron sus chacras, río arriba (en el río Huascayaquillo). Poco a poco llegaron desde el Potro, ubicándose más arriba (en el Mayo) hasta que llegaron al río Valles. Vivían allí sin ver a cristianos. A veces colectaban balata y lo vendían a mestizos en Cahuapanas. Un día encontraron un camino de los cristianos. Tenían miedo, pero mi abuelo Kujak siguió el camino hasta que llegó a un lugar donde los cristianos habían dejado un machete en un árbol, colgándolo en una soga. El agarró el machete, lo miró, y luego lo dejó otra vez en el árbol. Cuando regresaron los cristianos, se dieron cuenta de que el machete había sido movido. Ellos siguieron los rastros de mi abuelo, hasta que vieron a los nativos. Ambos grupos, cristianos y nativos, se corrieron de miedo. Luego un cristiano, Rosalio, dijo “Voy a conversar con ellos. No son nuestros enemi-

gos. *Voy a ver si ellos pueden trabajar para mí*". Se fue a buscarles, pero no podía encontrar a nadie.

Otro día encontró a Abuelo Kujak, y conversaron. Mi abuelo había aprendido un poco de castellano en el Marañón. Se hicieron amigos. Rosalio invitó a Kujak a su casa. Conversaron bastante. Abuelo Kujak y los demás empezaron a comprar cosas de Rosalio. Rosalio compraba Kutsayá (una substancia como brea) de ellos. Cambiaban tela por carne. Poco a poco llegaron a conocer a los cristianos". (Santiago Pijush Yagkitai, C.N. Shimpiyacu).

Estos primeros contactos fueron establecidos en los comienzos de los años cuarenta y empezaron a intensificarse cuando los mestizos buscaron aprovecharse de los productos de la selva y de la mano de obra barata de los Aguarunas. Algunas familias aguarunas fueron re-ubicadas de forma que pudieran trabajar como peones para los patronos; las familias de la actual comunidad nativa de Shimpiyacu se ubicaron más cerca de los caseríos nativos de Quillallpa y Sullaquiro, y algunas familias de las tierras cerca del río Mayo se mudaron más cerca del caserío de Atumplaya y a un gran fundo ganadero en el Túmbaro. La mayor parte del comercio entre los Aguarunas y los mestizos estaba controlado por cuatro o cinco patronos de Rioja y Moyobamba.

Con pocas excepciones los patronos del río Alto Mayo se dedicaron a toda clase de abusos que son comunes en el comercio y en la relación entre mestizos e indígenas a través de toda la selva peruana. Así a los Aguarunas se les permitieron préstamos y contrajeron deudas, lo que les obligó a trabajar por muchos días más o proveer enormes cantidades de pieles de animales para poder saldar estas deudas. Varios de los patronos establecieron uniones con mujeres aguarunas, tuvieron hijos y después los abandonaron. Sin embargo dada la moralidad prevalente en la selva —en la que los indígenas eran vistos como seres que existían para ser explotados por los no-indígenas— no fue nada extraña esta situación. Por cuanto he podido determinar, el control de los patronos en el Alto Mayo no fue tanto como el abuso físico y la esclavitud sin reservas tal como existió en la selva baja durante la época del caucho. Algunos Aguarunas más ancianos recuerdan la época, cuando ellos trabajaban para los patronos, como un tiempo de relativa abundancia cuando ellos podían comprar bolsas de chaquiras o cartuchos, a cambio de unas pocas pieles de animales.

En 1970 dos maestros aguarunas bilingües, Adolfo Juép e Israel Katíp, fueron enviados por el Instituto Lingüístico de Verano (el que controlaba en esta época el Sistema de Educación Bilingüe de la Selva), a investigar la situación de los Aguarunas del Alto Mayo. Ellos localizaron caseríos, recogieron datos demográficos, y sostuvieron encuentros con líderes aguarunas. Los maestros informaron a los nativos que ellos no tenían que trabajar para los patronos si no querían hacerlo y que en su lugar ellos podían organizarse en comunidades para facilitar el establecimiento de escuelas bilingües. También se les explicó que ellos tenían derecho al reclamo de tierras de acuerdo con la Ley de la Reforma Agraria. Después de largas discusiones, la mayoría de los Aguarunas decidieron organizarse en comunidades y terminar sus relaciones con los patronos.

Los patronos, por supuesto, se preocuparon ante la posibilidad de perder sus peones y en diferentes ocasiones amenazaron a los maestros. Los patronos se apresuraron a hacer denuncias oficiales contra los maestros, acusándolos de ser "agitadores de afuera". Finalmente, el más poderoso patrón del río Mayo, un riojano ahora ya fallecido, acusó a los maestros Juép y Katíp de haber causado la muerte de algunos de sus animales por medio de la pesca con barbasco aguas arriba de su estancia. El reclamó que el ganado bebió en el río y que éste venía envenenado desde aguas arriba. En forma conveniente, el barbasco (posiblemente puesto por algún aliado del patrón) fue encontrado debajo de la cama del maestro Juép cuando representantes de la PIP llegaron a investigar. Aparte de la declaración hecha por el patrón y del barbasco encontrado por la PIP, no habían más evidencias en contra de los maestros.

Después de una investigación preliminar hecha por las autoridades de Rioja, solamente el maestro Katíp fue encarcelado porque él había admitido su participación en

otra operación de pesca donde el veneno huaca se había empleado para peces. Ambos maestros fueron enviados a Iquitos para el juicio deteniéndose a Israel Katíp, quien estuvo dos meses en la cárcel. Sin embargo, la clara falsedad de las acusaciones y la complicidad del patrón con las autoridades de Rioja llamaron la atención de la prensa de Iquitos. El Instituto Lingüístico de Verano y SINAMOS ejercieron presiones para que el caso fuera cerrado. Finalmente por la presión de la opinión pública y por la falta de evidencias, los cargos fueron retirados y el maestro Katíp salió de la cárcel. La solución favorable del caso terminó efectivamente con los intentos de los patronos para evitar la formación de comunidades aguarunas independientes.

En 1972, fueron establecidas cuatro escuelas bilingües en Naranjillo, Shimpuyacu, Alto Mayo y Shampuyacu. Para 1974, las ocho comunidades tenían escuelas bilingües. Los maestros bilingües fueron distribuidos desde Yarinacocha hasta el Alto Mayo por medio de hidroaviones, hasta que el sistema de Educación Bilingüe fue asumido por el Ministerio de Educación. Misioneros del ILV hicieron una breve visita al Alto Mayo alrededor de 1972, pero a partir de este hecho el único contacto del ILV fue hecho a través de los maestros bilingües.

En la época de 1972 a 1976, cuando varios tramos de la carretera de Tarapoto a Olmos estaban a punto de ser terminados, los Aguaruna, encontraron que sus tierras peligraban por la presión de los colonos que llegaban de las regiones de la sierra de Cajamarca y Amazonas. Hubieron frecuentes confrontaciones entre nativos y colonos que trataban de establecer chacras en tierras de los Aguarunas y las tensiones fueron muy fuertes. Durante este tiempo, varios Aguarunas fueron acusados de haber matado a un colono y a su familia cuando éstos caminaban por una carretera solitaria. No existía evidencia contra los nativos y una investigación posterior demostró que el asesino había sido otro colono, pero el hecho de que los Aguarunas fueron acusados inmediatamente revela el grado de desconfianza y hostilidad que tenían que afrontar. Los nativos de Naranjillo dieron publicidad a sus quejas y preocupaciones en un artículo que fue publicado en *El Comercio* de Lima. Aquí incluyo partes del mismo:

Denuncian a colono que pone trampas mortales donde viven Aguarunas. Dicen que tomarán "Medidas especiales" ante falta de atención por parte de autoridades.

Alto Naranjillo, Rioja, San Martín (por Nicolás Ramírez, enviado especial) Santiago Uwek Peas, Tercer Apu (jefe) aguaruna de la comunidad nativa de Bajo Naranjillo, denunció la intromisión en su territorio de un colono de quien no pudo precisar su nombre y que colocaba constantemente trampas mortales que sólo por el enorme conocimiento que tienen de la selva no ha ocasionado hasta el momento pérdidas humanas, sin embargo algunos de ellos han estado en inminente peligro.

Uwek dijo que los familiares de este colono llegan con cierta frecuencia hasta la comunidad y dejan retrocargas (especie de carabinas) listas para ser disparadas al paso de algunos animales como venados, majás, armadillos y otros...

El jefe aguaruna siguió manifestando que hay gente que viene de Rioja y entra a la comunidad sin que los nativos vean. "Ellos hacen mitayo(cacería), sacan todos los animales silvestres que pueden y que viven dentro de la jurisdicción de la comunidad".

"Yo me pregunto" —puntualizó Uwek— "si dicen que los aguarunas no trabajan como ellos, como es que no tienen suficiente ganado para alimentar a su gente. Los animales que ellos sacan de nuestras tierras los necesitamos para alimentar a nuestra gente, sin embargo ellos lo llevan a Rioja sin tener en cuenta nuestras necesidades. Nosotros queremos que por lo menos nos respeten, que nos pidan permiso para cazar". (El Comercio, 2 de Junio de 1976).

La situación de las comunidades nativas del Alto Mayo mejoró en cierta forma cuando en 1976 recibieron los títulos oficiales de sus tierras a través de SINAMOS. Esto

permitió a los Aguarunas un reclamo seguro sobre las tierras y pudieron establecer puntos limítrofes. Sin embargo, los atentados del robo de tierras por parte de los colonos continúan ocurriendo con mayor frecuencia hasta el presente y hay frecuentes rumores —algunos de los cuales son aparentemente justificados— de que los comerciantes influyentes de Rioja están planeando para hacer revocar los títulos de las tierras de los nativos.

Me gustaría terminar este resumen de la etnohistoria de los aguarunas del Alto Mayo presentando la siguiente extensa narración hecha por Miguel Daichap de la comunidad de Shimpiyacu. Esta historia, de cómo él y sus parientes llegaron al Alto Mayo, es una mezcla de elementos míticos, hechos históricos y un maravilloso sentido del humor. Esto puede dar al lector una idea del estilo de la cultura mestiza y de sus representantes (e.g., el cobarde “teniente” del relato) visto desde una perspectiva del nativo.

En Kaupán nosotros vivíamos bien. Allí vivían todos mis familiares. Allí en Kaupán llegaron los gringos. Llegaron desde donde hay iglesias, donde hacen telas. Después, pasaron a Moyobamba. Luego cuando llegaron allí, los cristianos les encerraron (en la cárcel). Y gente de Iquitos llegaron a Moyobamba y preguntaron a los gringos, “Quién les puso en la cárcel?”. Los de Iquitos dijeron a los cristianos de Moyobamba “Por qué han hecho eso a los que hacen telas? Dónde vamos a comprar telas?”. Los de Moyobamba tenían miedo, y huyeron. Tuvieron que pagar a los gringos. Los gringos eran altos, gordos. Ponían sacos especiales, y cuando andaban los sacos sonaban así: sáku, sáku, sáku. Ellos eran habladores y bromistas.

Los gringos regresaron a Iquitos, y venían otra vez a Kaupán. Cuando llegaron, nosotros les acompañamos aquí, al río Huascayacu. Aquí yo trataba a un cristiano como si fuera mi papá. El se llamaba Apuera. Hablaba el idioma de nosotros. Yo trabajaba para él, y él me trataba como su hijo. “Padre” siempre le decía yo. Con Apuera regresé a Kaupán. El dijo, “Ustedes pueden vivir allí (en los altos de río Huascayacu) porque es tierra buena. Los maquisapas gritan allí, y hay bastante paujil. Hay pescado en las quebradas”. El dijo “Ustedes pueden vivir allí porque Moyobamba está lejos, río abajo”.

El río aquí se llama Huascayaquillo, por nada dicen que es Shimpiyacu. Había bastante maquisapa aquí. Primero, mi amigo (no identificado) vino aquí e hizo sus chacras. Cuando había mucha guerra en Kaupán, él me dijo “Ven aquí al Huascayacu”. Nosotros dejamos las chacras en Kaupán y venimos aquí. Yo vine aquí, e hice mi chacra en Pumpú (en las cabeceras del río Huascayaquillo) donde ya está mi yerno e hija. Así eran las chacras. Después, fuimos a las cabeceras del río Huascayacu para hacer chacras, allí quedábamos para siempre. Yo soy de Kaupán.

Cuando estábamos allí (en Kaupán?) los gringos llegaron con tropas. Llegaron donde nosotros y después los gringos descubrieron Moyobamba. Nosotros no sabíamos, los gringos descubrieron Moyobamba.

Entonces mi amigo fue a mitayar, y él descubrió Sullaquiro (un caserío cerca de Moyobamba al otro lado del Mayo). Los cristianos querían chaparnos pero escapamos. Ellos no eran de Moyobamba sino de Yurimaguas. Llegaron a Moyobamba, y desde allí hasta nosotros para tomarnos presos. Yo siempre hablaba un poco de Quechua y les dije: “Espera, voy a hacer un poco de chapo para tomar”. Dije, “Mejor que vayamos mañana”. Luego, yo escapé con los demás nativos. No queríamos que nos lleven. Escapamos hasta aquí.

Nosotros vivíamos cerca de Sullaquiro. Eran buena gente allí, pero llegaron los “tenientes” (soldados, policía?) para fastidiarnos, y escapamos hasta aquí. Mi amigo regresó allí (a Sullaquiro) y peleó con los tenientes. Bastante soldados llegaron a pelear. Ellos agarraron a uno, otro, otro (nativos) cortando su pelo. Mi sobrino escapó cuando los soldados querían chaparle. Llegó a Tarapchinu y después aquí.

Ellos tomaron a mi amigo. No lo soltaban, ni siquiera para orinar o defecar. Le dejaban una chocita para cagar. No le dejaban tranquilo. Su patrón siguió a los soldados, y le mandaron a mi amigo a un cerco de chanchos para cagar, pero todavía

le agarraban cuando él hacía sus necesidades. El bajó su pantalón, pero después se paró diciendo "Caraju, curaca, sacha curaca! Senchi, senchi!". Mi amigo se puso a correr. Peleó con el teniente. El teniente dijo "Huye, huye amigo!" Mi amigo tumbó al teniente. El teniente había dicho que él sólo quería tomar preso a todos nosotros. En este caso nosotros le hubiéramos matado al teniente. Pero un guardia tomó a los con pelo cortado. El se amargó, porque el teniente quiso tomar casi todos. Dijo el soldado "Llévales!", y se fue a otra casa.

Este guardia no defendió al teniente porque tenía colera. El teniente gritó "Tráigame el fusil!", pero el guardia no le hizo caso. Seguían peleando. Entonces, llegó otro teniente y golpeó a mi amigo. Mi amigo botó al otro teniente con el codo. "Ayau!", y quedó allí. Pi! saltó mi amigo. El teniente se levantó. Seguían peleando. Chiéku! keáb! se cayó el teniente, y mi amigo subió la cuesta. El teniente gritó "Huye, huye amigo!" Mi amigo llegó aquí.

Mandó un papel. El jefe de Moyobamba escribió un papel y lo mandó al gobierno. El dijo "Por qué fastidian a los Aguarunas? Ellos sufren bastante y vienen para comprar ropa". El teniente había muerto. El otro también murió. Sus familias hablaban, diciendo "Cuando pelean con los Aguarunas así se mueren".

Nosotros llegamos con mi hermano otra vez a Moyobamba. "Vamos a comprar sal" dijo él, y fuimos en una canoa. Llegamos y dormimos allí. Los cristianos dijeron "Vamos a matar a ellos". Ellos eran *shishákus*, de la sierra. Mi hermano me preguntó "Qué dicen?". Como yo entendí un poco le expliqué. Los cristianos dijeron "Vamos a matarles porque tenemos escopetas y carabinas". Nosotros escapamos. Los demás corrieron, y yo me quedé diciendo "Señores, me voy". Escapamos al monte. Regresamos a nuestra casa. Sufrimos para regresar, haciendo balsas.

Luego el gobierno dijo "Si los mestizos matan a los Aguarunas, éstos pueden hacer igual a los mestizos. Por qué les fastidian?". Nuestro patrón López dijo así. Así que ahora podemos andar tranquilo en Moyobamba. Y ahora ha llegado el profesor bilingüe. Ya vendemos cosas en Moyobamba. Llegó el maestro. Así que llegabamos con los gringos desde **Kaupán**.

Notas, Capítulo 2

- (1) Algunas autoridades (e.g., Uriarte, 1976) prefieren considerar a los Huambisas y Shuar como un solo grupo etnolingüístico en oposición a una frontera internacional. Debe hacerse notar que el intermatrimonio común entre grupos Jibaroanos, y entre Jibaroanos y los no-jibaroanos (por ejemplo Záparo, Quichua, etc.) en algunos lugares hace difícil de calcular la población exacta de cada grupo (Cf. Whitten 1978 a: 46).
- (2) En los análisis subsiguientes, uso el término jíbaro bien cuando el grupo jíbaro específico (i.e. Shuar, Huambisa, Aguaruna, Achual) no está diferenciado en el material de referencia o bien cuando me estoy refiriendo a las cuatro subdivisiones juntas. Informaciones anteriores tienden a ser no específicas en absoluto cuando se refieren a los Jíbaros —todas las subdivisiones son llamadas Jíbaro, Xíbaro, etc.— o bien son demasiado específicos refiriéndose a Upanos, Pauteños, Gualaquizas, etc. (Stirling, 1938:2) como si ellos fueran grupos lingüísticos separados. La costumbre de especificar demasiado continúa actualmente en el Departamento de San Martín cuando los mestizos se refieren a cada comunidad aguaruna como una "tribu".
- (3) La mayoría de los antropólogos que estudian a los grupos jíbaros actuales han encontrado que sus casas tienen un promedio de 6 a 9 personas. Sin embargo una información actual (Danielson, 1949:86) informa que en las casas del río Upano viven hasta 50 personas.
- (4) Excelentes dibujos de una casa shuar y de las técnicas de construcción se encuentran en Bianchi, 1978.
- (5) Steward y Metraux (1948:621) informa que algunos Jíbaros crían cuyes y llamas, pero no he podido comprobar si esto es verdad entre los Aguaruna.
- (6) Vasijas, canastas y adornos son descritos con mayor detalle en el capítulo 9.
- (7) Una expedición aguaruna de cortadores de cabezas contra los Huambisas está descrita en Up de Graff (1923:251-271).
- (8) Para ejemplos de mitos aguarunas, el lector puede revisar a Jordana Laguna, 1974; Akuts Nugkai et. al. 1977; y García-Rendueles y Chumap s.f.
- (9) Algunas informaciones indican que este alto dios era llamado Cumbanamba (Steward y Metraux, 1948) o Kumpara (Stirling, 1938:124). Un moderno mito acerca de una persona llamada Kumapanám se encontrará en Akuts Nugkai et. al. 1977. Actuales Aguarunas se refieren a un dios como Apajuí, "Nuestro Padre".
- (10) Un excelente análisis del tsántsa jíbaro se encuentra en Harner (1972:145-48).
- (11) Ya que son todavía importantes las creencias en brujerías para la sociedad aguaruna contemporánea, he reservado un más detallado análisis para el capítulo 11 de este volumen.
- (12) Para ciertas interpretaciones diferentes sobre la transformación de íwanch y ajútap, véase García-Rendueles, 1978:45. Este asunto lo discutiré más ampliamente en el capítulo 11.
- (13) La relación del Inca Garcilaso (pt. 1, tomo 8, cap.2) implica que los indios de Muyupampa (Moyobamba) fueron aliados o relacionados a estos de Chachapoyas.

CAPITULO 3

AMBIENTE NATURAL Y SOCIAL EN EL RIO ALTO MAYO

En este capítulo presento una breve introducción sobre la región del río Alto Mayo; su situación, centros poblados, medios de transporte y recursos naturales. A causa de los rápidos cambios que ha producido la conclusión de la carretera Tarapoto-Olmos y la subsiguiente afluencia de colonos a la región, muchos de los datos estarán atrasados ya cuando este volumen vaya a la imprenta. No obstante en una forma general, me gustaría dar una idea del ambiente en el que se encuentran las comunidades aguarunas del Alto Mayo.

3.1 Localización, Características Físicas y Centros de Población

El río Mayo, un afluente del río Huallaga, está situado entre los 5 45'-6 30' lat. sur y los 76 15'-77 45' long. oeste. El río Alto Mayo está considerado generalmente como la parte del Mayo, aguas arriba de Moyobamba, situado en las provincias de Moyobamba y Rioja en la parte nor-oeste del Departamento de San Martín. A diferencia del Bajo Mayo, el Alto Mayo es un río lento y navegable en casi toda su extensión. La mayoría de los Aguarunas no viven en el mismo río Mayo, sino en sus tributarios, que incluyen los ríos Huascayacu, Naranjillo, Túmbaro, Cachiyacu, Naranjos, Valles y Huasta. Con excepción del río Huascayacu, estos tributarios no son navegables a causa de los rápidos y bajadas de sus aguas.

El área del Alto Mayo está clasificada como *selva alta o montaña* por su terreno montañoso y por su altitud que varía entre 800 y 1500 mts. en las inmediaciones del Mayo. Sin embargo, la mayor parte del cauce del río Mayo se extiende en un valle relativamente llano rodeado en ambas orillas por colinas con gran vegetación de bosque. Ambas poblaciones, aguaruna y mestiza, se han concentrado más en las orillas elevadas del Mayo y sus tributarios que en las escarpadas laderas de los valles. Para los Aguarunas, las montañas al este de sus tierras sirven como un refugio para las distintas especies de pájaros, monos y fauna mayor, actualmente desaparecidas de las inmediaciones de sus poblados.

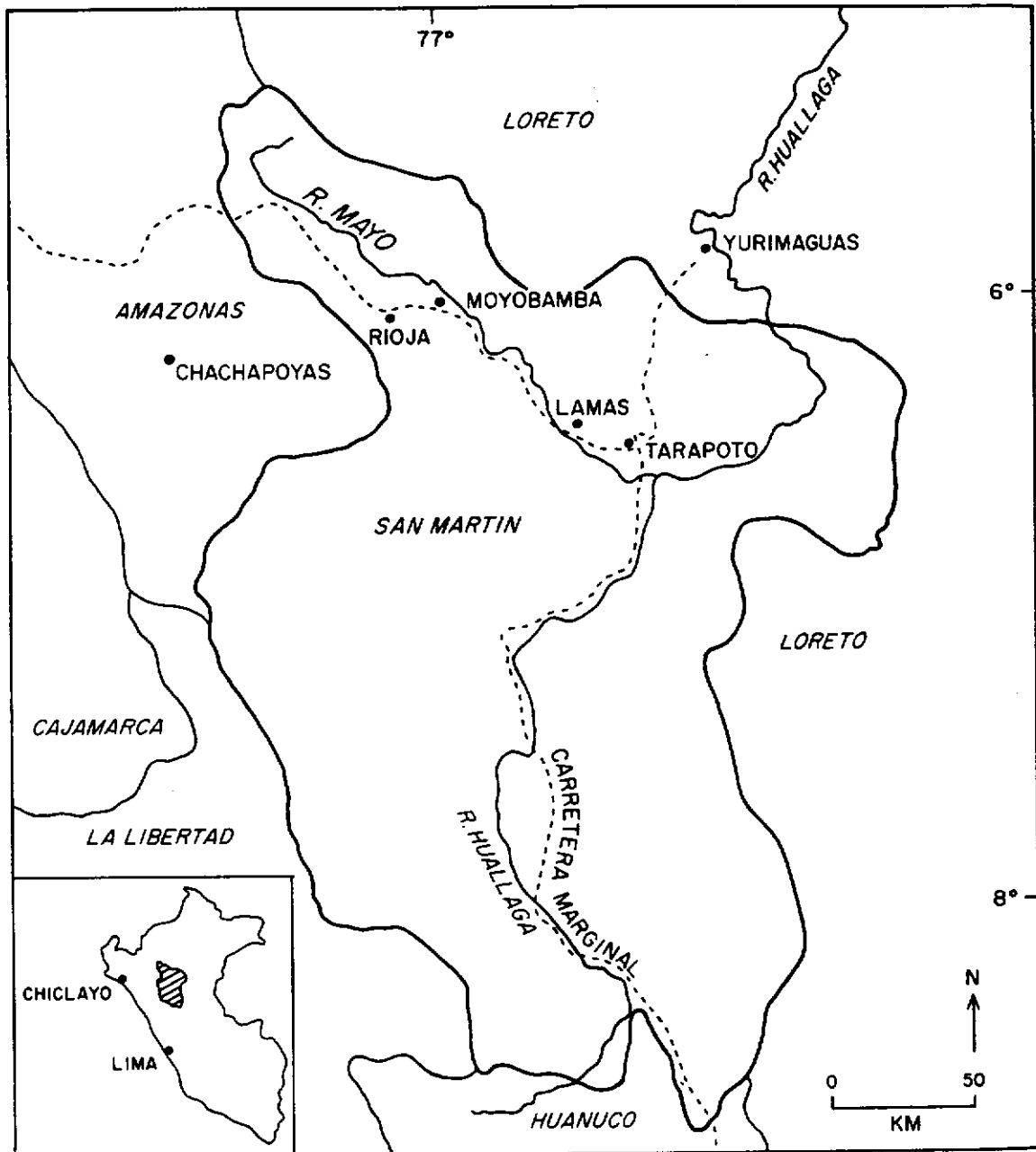


Fig. 3-1. Ubicación del Río Mayo, Departamento de San Martín.

Las ciudades más populosas de la región del Alto Mayo son Moyobamba, capital de la provincia de Moyobamba y del Departamento de San Martín, y Rioja, capital de la provincia de Rioja. Los escasos datos demográficos obtenidos sobre la región señalan una población de 10,000 habitantes para la provincia de Moyobamba y 5,000 para la provincia de Rioja (Inst. Nac. de Planif. 1969: 570), aunque la presente población de estas provincias indudablemente debe haber aumentado en la última década, debido a la inmigración proveniente de las zonas andinas. Tradicionalmente la población se ha concentrado en, o cerca de, estas dos ciudades y a lo largo de las riberas del río Mayo. Sin

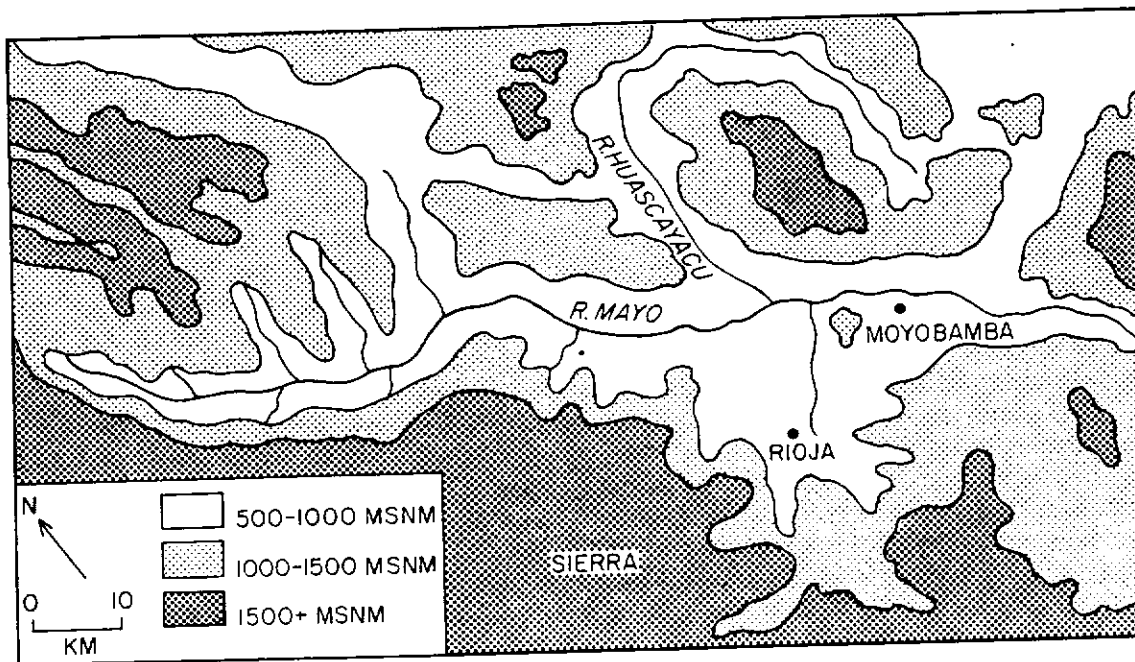


Fig. 3-2. Topografía de la región del Alto Río Mayo.

embargo, la terminación de la carretera ha llevado a la aparición de establecimientos principales a lo largo del camino en áreas antes despobladas. El pueblo de Nueva Cajamarca, que aún no aparece en la mayoría de los mapas de la región, se ha convertido en un importante centro comercial a causa de su posición estratégica en la carretera.

Moyobamba es uno de los pueblos más antiguos de la selva peruana, probablemente fundado en 1539 por Alonso de Alvarado. En época colonial sirvió como un importante centro administrativo y zona de escala para las expediciones a la selva baja. Con el desarrollo de mejores rutas a la selva a través del Perú central, Moyobamba decayó en importancia debido a su aislamiento dentro de la vida nacional. Las principales actividades económicas son la agricultura y el comercio; la industria está casi totalmente ausente. Muchos de los residentes de Moyobamba descienden de los primeros colonizadores españoles o bien de los mestizos ribereños que emigraron a la región desde el Departamento de Loreto. Tradicionalmente, la mayoría de moyobambinos, como sus paisanos de Loreto, viven de la simple tala y quema de la floresta, cultivando yuca, maíz, plátanos, frejoles y arroz para consumo local y venta. También se cría ganado y hasta hace poco tiempo había importantes manadas de vacunos en los fundos, aguas arriba de Moyobamba. La explotación de los recursos de la floresta como el jebe, madera, y pieles de animales han sido parte del sistema económico local, aunque en pequeña escala. Como Moyobamba es la capital departamental, muchos moyobambinos educados están empleados como funcionarios en las oficinas departamentales del gobierno.

Además de los mestizos selváticos, los colonos venidos de las serranías peruanas forman un importante sector de la población no-nativa del Río Alto Mayo. La mayor parte de los colonos vienen desde los Departamentos de Cajamarca y Amazonas, donde la tierra es escasa y la población alta. La inmigración de colonos se ha convertido en una auténtica corriente en los últimos cinco años, especialmente en la provincia de Rioja. Los colonos han tratado de establecerse en las tierras, o cerca de la carretera, pero como la competencia por estas tierras está siendo más intensa, han tenido que desplazarse a los tributarios del Mayo, incluyendo los ríos Yuracyacu, Soritor, Naranjillo y Naranjos. Esta colonización no cuenta con planificación alguna y los colonos hacen sus plantaciones en cualquier lugar donde pueden comprar tierras o donde reciben una parcela gratis de la

Oficina de Reforma Agraria. Las disputas por las tierras entre los colonos aumentan frecuentemente y los asesinatos no son raros. Esta actitud hacia la propiedad de tierras es comprensible dado el ambiente del que provienen los colonos, pero es absurda para los Aguarunas y mestizos ribereños que han estado acostumbrados a una abundancia de tierras para todos los que desearan cultivarlas.

Con el apoyo del Ministerio de Agricultura y Alimentación las provincias de Rioja y Moyobamba se han convertido en importantes áreas productoras de arroz. Aunque el Ministerio está experimentando con el cultivo del arroz por irrigación cerca de Nueva Cajamarca, la mayor parte del arroz es producido sin irrigación en campos de cultivo obtenidos del monte. Los últimos efectos de este tipo de agricultura no se conocen aún, ni esto es del interés del gobierno oficial cuya primera prioridad es promover la producción de arroz destinada a las ciudades de la costa peruana.

Además de la intensificación de la agricultura, la terminación de la carretera ha dado como resultado el incremento de una variada actividad económica. La relativa facilidad de transporte está promoviendo la explotación de los recursos del monte, especialmente las variedades preferidas de madera. Pueblos como Nueva Cajamarca y Rioja se han convertido en importantes centros de comercio donde la gente vende productos manufacturados y arroz para su reventa en la costa.

3.2 Ubicación de las Comunidades Aguarunas del Alto Mayo

La Figura 3-3, muestra la tierra que es dominio de cada comunidad aguaruna como ha sido establecido en los títulos dados por la agencia SINAMOS, que tuvo a su cargo, hasta hace poco, la entrega de títulos de tierras a las comunidades nativas de la selva.

La siguiente Tabla (3-1) da la lista de los nombres de las comunidades nativas, sus poblaciones y la extensión de sus propiedades de tierras.

En general, las comunidades cercanas a la carretera (Alto Mayo, Shampuyacu, Alto Naranjillo y Bajo Naranjillo) están en las zonas de la colonización más intensa de los inmigrantes serranos. Sin embargo, a causa de la facilidad de comunicaciones que brinda la carretera, estas comunidades han encontrado un mercado más eficaz para vender sus productos y cosechas del monte. Las comunidades más lejanas (e.j. Huascayacu, Shimpuyacu, Morroyacu) han tenido menos disputas por las tierras con los colonos pero encuentran más difícil el conseguir mercado para sus productos a causa de las dificultades de transporte.

3.3 Transporte

Actualmente la mayor arteria de transporte en la Región del Alto Mayo es la carretera Tarapoto-Olmos, parte de la Carretera Marginal de la Selva, que fue abierta en 1978. Esta vía es variable en calidad, algunas porciones o tramos de la misma son a veces intransitables después de las fuertes lluvias; pero es adecuada para el movimiento de considerable número de camiones (generalmente para el transporte interprovincial) y camionetas (la mayoría para el transporte local). Perpendiculares a la carretera están los caminos menores que permiten el acceso al río Mayo y a la ruta del Yuracyacu. En Olmos, la carretera de penetración que entronca con la Carretera Marginal, se encuentra con la Carretera Panamericana conectándose así con las regiones de la costa del Perú.

El río Mayo es todavía importante como un medio de transporte para los agricultores mestizos que viven a lo largo del río, así como para algunas de las aldeas aguarunas. El servicio regular de botes ha disminuido desde la terminación de la carretera, pero la llegada de los botes al puerto de Moyobamba, los sábados por la tarde, es todavía una ocasión importante para la venta de leña, yuca, plátanos y pescado que son llevados por la gente que llega de aguas arriba del río.

Tabla 3-1 Información estadística de las comunidades aguarunas del Alto Mayo

Nombre de la Comunidad	No. de familias	Población Total	Propiedad Comunal	Resolución de SINAMOS
Alto Mayo	20	136	10,230 Has	No. 005-OAE-ORAMS V
Shampuyacu	20	133	4,825 Has	No. 007-OAE-ORAMS V
Bajo Naranjillo	28	180	6,642 Has	No. 006-OAE-ORAMS V
Alto Naranjillo	14	76	2,356 Has	No. 008-OAE-ORAMS V
Dorado	12	89	3,371 Has	No. 010-OAE-ORAMS V
Huascayacu	13	108	7,290 Has	No. 011-OAE-ORAMS V
Shimpiyacu	23	136	8,756 Has	No. 012-OAE-ORAMS V
Morroyacu	23	141	13,400 Has	No. 009-OAE-ORAMS V
San Rafael	15	92	?	No adjudicado
Totales	168	1,091	56,870 Has	

(Fuente - S. Bazán Paz, 1977).

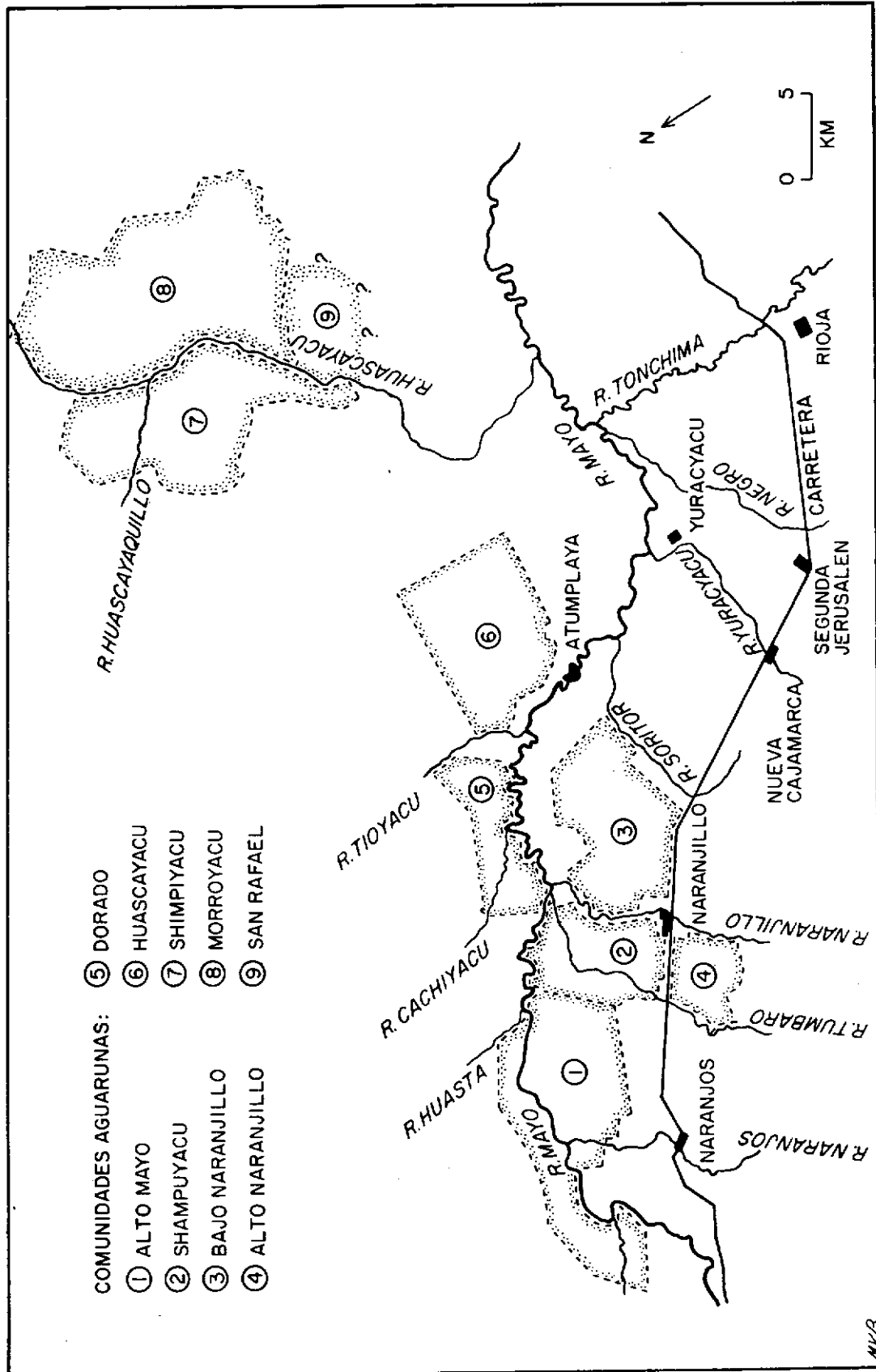


Fig. 3-3. Ubicación de las comunidades Aguarrunas del Alto Río Mayo (Fuente: Min. de Agricultura, Moyobamba).

Rioja tiene un servicio aéreo regular con Lima e Iquitos, aunque para la mayor parte de los nativos y campesinos éste no es un medio de transporte significativo.

Conectando los establecimientos mestizos y aguarunas hay innumerables trochas a través del monte, generalmente estrechas, barrosas y no apropiadas para el paso de animales de transporte. La mayor parte de los viajes de los Aguarunas es a través de estos caminos.

3.4 Ambiente Natural

Comparado con las zonas bajas y tropicales de la selva de Loreto y Madre de Dios, la región del Alto Mayo tiene condiciones climáticas suaves. De acuerdo con los datos proporcionados por la oficina de SENAMHI en Tarapoto, sobre la ciudad de Rioja (810 mts. sobre el nivel del mar) entre los años 1964 a 1977, el promedio de la temperatura anual fue 22.3°C ., con un promedio de 27.5°C . temperatura máxima anual y un promedio de 17.4°C . temperatura mínima anual. El promedio anual de lluvias en Rioja es 1535 mm. por año. El promedio mensual de lluvias para el período de 1964 a 1977 fue como sigue:

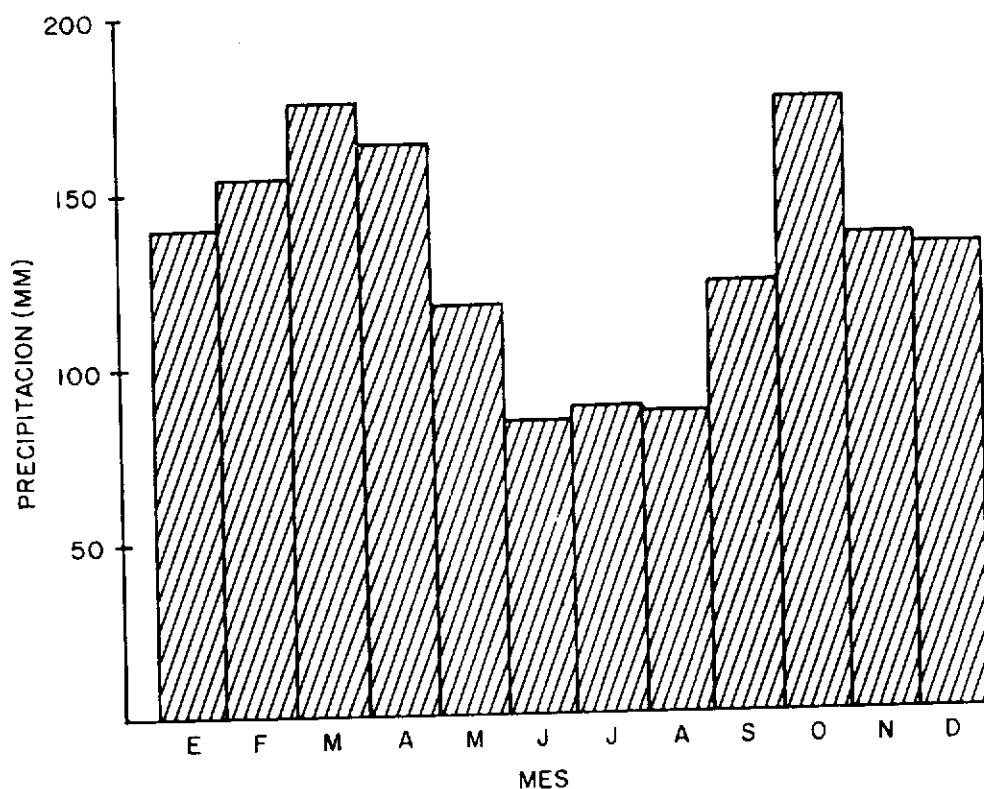


Fig. 3-4. Distribución de precipitación anual, Rioja (Promedio 1964-1977, Fuente: SENAMHI, Tarapoto).

Hay una tendencia al aumento de lluvias en los meses de enero a abril, los meses más secos son de junio a agosto. Sin embargo los datos muestran que puede llover en abundancia en cualquier época del año. Allí no existe una diferencia drástica en lluvias como se puede encontrar en otras partes de la amazonía.

La Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales (ONERN) ha clasificado la región del Alto Mayo como "*bosque húmedo subtropical*" (ONERN-FAO.1968:1). Sin embargo dentro de la región hay importantes diferencias en la composición del suelo y la vegetación generalmente asociada a condiciones topográficas. Un estudio conducido por ONERN-FAO identificó las siguientes principales agrupaciones de vegetales en el río Alto Mayo:

Tierra baja o aguajal.— Se encuentra en las tierras bajas que están "inundadas y con empozamientos de agua casi en forma permanente". Las especies características incluyen la palmera aguaje (*Mauritia flexuosa*), ungurahui (*Jessenia sp.*) y aguajillo (*Mauritiella sp.*).

Bosque transicional mixto.— Se encuentra en las áreas altas más secas sin inundaciones permanentes. Las especies de plantas típicas incluyen el aguaje, palo azufre (*Symphonia globulifera*), remo caspi (*Macronemum sp.*), cumala (*Virola sp.*), uvilla (*Pourouma sp.*), zapote (*Matisia sp.*), capirona (*Calycophyllum sp.*), requilla (*Guarea sp.*), llau-saqui o palo corcho (*Apeiba sp.*), shimbillo (*Inga alba*), manchinga (*Brosimum sp.*) y sangre de grado (*Croton sp.*).

Formación secundaria herbácea y arbustiva.— Se encuentra en zonas en declive y está caracterizada por el shapumbo (*Helechos sp.*) y especies afines.

Formación secundaria (purma).— Es una vegetación densa que se da en el nivel de áreas aluviales y es el resultado de las actividades de cultivo. Las especies típicas incluyen cetico (*Cecropis sp.*), renaco (*Ficus sp.*), ojé (*Fijus sp.*), bolaina (*Guazuma sp.*), pashaco (*Acacia sp.*), guabas (*Inga sp.*), bombonaje (*Carludovica palmata*), cedro (*Cedrela sp.*), yarina (*Phytelephas sp.*), pona (*Iriarteia sp.*), huicungo (*Astrocaryum sp.*) y caña brava (*Arundo donax*).

Formación secundaria evolucionando a monte alto.— Las purmas que llegan a extenderse hasta el monte crecido de la región están caracterizadas por la presencia de moena (*Nectandra sp.*), yutubanco (*Hymenaea sp.*), copaiba (*Schlerolobium micranthum*), quintilla (*Manilkara sp.*) y moena alcanfor (*Ocotea costulara*).

Monte alto.— En las áreas de mayor altitud donde no llega la huella humana, se puede encontrar un monte maduro caracterizado por moena (*Nectandra sp.*), tangarana (*Triplaris sp.*), cedro (*Cedrela sp.*), tulpay (*Clarisia sp.*), cumala (*Virola sp.*) y huacapu (*Anthodiscus sp.*). (ONERN-FAO, 1968: 3-4).

En términos del potencial de tierra utilizable, los mejores suelos para la agricultura están en las áreas aluviales bien drenadas, la mayoría de las cuales están situadas a lo largo del río Mayo. En zonas de topografía quebrada hay suelos ácidos adecuados para una agricultura moderadamente intensiva. Sin embargo, la mayor parte del área de tierras del Alto Mayo consisten bien de *aguajales* pobremente drenados o de tierras mayormente inclinadas con una delgada capa de humus y fuerte erosión. En el esquema de ONERN-FAO, las proporciones de los tipos de suelos y sus propiedades en el Alto Mayo son las siguientes (1):

Clase de suelo	Descripción	Porcentaje del área total
Clase I	Tierras muy buenas	0 %
Clase II	Tierras buenas con limitaciones ligeras	3 %
Clase III	Tierras moderadamente buenas	3 %
Clase IV	Tierras con severas limitaciones arables	8 %
Clase V	Tierras apropiadas para pastoreo intensivo, no arables	4 %
Clase VI	Tierras no arables, apropiadas para agricultura permanente, pastoreo, silvicultura.	12 %
Clase VII	Tierras marginales relegadas para el pastoreo extensivo y silvicultura	1 %
Clase VIII	Tierras no aptas para uso agropecuario ni silvicultura.	69 %

(Fuente: ONERN-FAO, 1968: tabla s/n)

ONERN clasifica las clases de suelo de I a IV como "tierras adecuadas para cultivos intensivos". En el Alto Mayo, los suelos de clase I no existen y los de clase II se encuentran solamente en las zonas de Yuracyacu, Túmbaro, Jera y Tónchina, tierras que pertenecen a mestizos. Descontando los suelos de clase I y II, quedan las clases III y IV que entre las dos representan solamente el 11 % del total de tierras del Alto Mayo. También vemos que el 69 % del área total de tierras es suelo clasificado como Clase VIII "no apta para uso agropecuario ni silvicultura". Asumiendo que estas proporciones se aplican a las tierras, propiedad de las comunidades aguarunas en el Alto Mayo, llegaremos a la conclusión que sólo cerca del 10 % de sus tierras son apropiadas para la agricultura intensiva y casi el 70 % de sus tierras no son adecuadas para ninguna actividad extractiva convencional. Estas proporciones deben de tenerse en cuenta cuando consideremos las prácticas y usos aguarunas de las tierras en los siguientes capítulos.

Que yo sepa, no se han hecho estudios que investiguen las posibles consecuencias en el medio ambiente del cultivo intensivo hecho en el Alto Mayo. Los colonos a lo largo de la carretera marginal se han dedicado a la intensa tala del monte orientados hacia una agricultura de monocultivo (generalmente de arroz) y a intentos de crear pastos para el ganado. En otras partes de la selva peruana esto ha determinado un empobrecimiento permanente de la calidad del suelo. Se necesita urgentemente la investigación de los efectos a largo plazo de estos métodos de cultivo.

3.5 Recursos naturales

Aparentemente hay pocos datos disponibles sobre los recursos mineros del Alto Mayo, aunque un informe publicado por el Ministerio de Agricultura (1972:16) dice que con excepción de la posible existencia de recursos petrolíferos, los depósitos de minerales son "insignificantes". Actualmente la sal para el consumo local es obtenida de las aguas salinas del río Cachiyacu.

El informe del Ministerio de Agricultura incluye algunos datos sobre los recursos disponibles del monte y describe las zonas de monte del Alto Mayo de la siguiente manera:

"Las áreas forestales de esta zona consisten en su mayoría en bosques pobres en madera... Las porciones occidentales y del norte de la cabecera del Mayo son irregu-

lares y representan pendientes inestables y empinadas compuestas de formaciones mesozoicas... Aunque pobres en madera y de poco valor económico, los bosques de esta zona tienen un valor protectorio apreciable y deben ser conservados así a perpetuidad.

Un estado protectorio semejante es dado a los bosques pequeños que, alternando con pastos, cubren las faldas de este valle central del Río Mayo. Finalmente, los bosques bajos que cubren el valle relativamente grande del Alto Río Mayo consisten en palmeras y carecen de valor comercial" (Minist. de Agricultura, 1972:62-3)

A pesar de esta evaluación pesimista, el Alto Mayo está desarrollando una industria forestal basada en una tecnología muy primitiva. Solamente tres o cuatro especies son buscadas intensamente: cedro (*Cedrela sp.*), tornillo (*Cedrelinga catanaeformis*) aguano (*Cedrelinga sp.*) y canela moena (*Ocotea sp.*). Ejemplares de estas especies son cortadas usando un hacha o una sierra redonda. En el monte próximo a la carretera, los madereros algunas veces usan un tractor para cortar una senda a través del monte de forma tal que los árboles puedan ser transportados hasta el camino. Si no se cuenta con tractor, los troncos son cortados en cuartones con una sierra y son transportados bien a mano o flotando río abajo hasta el camino más cercano, donde son cargados en camiones para ser llevados al aserradero. Aunque las leyes forestales exigen la reforestación de las zonas taladas, esto nunca ha sido cumplido en el Alto Mayo.

Hubo una demanda irregular de chonta, madera de varias especies de palmeras, destinada para la elaboración de suelos de parquet. Otros productos de monte que son explotados ocasionalmente con propósitos comerciales son animales vivos, pieles de animales, frutos de la selva (e.j. el aguaje) y orquídeas. El tráfico de estos productos es irregular a causa de las leyes que restringen su venta.

3.6 Puntos claves

La región del Río Alto Mayo está sufriendo rápidos cambios en términos de su situación demográfica y en los modelos de uso de la tierra. Aunque el clima moderado y la ausencia de marcadas variantes en las estaciones de lluvias son favorables para la agricultura, la situación topográfica de los suelos locales restringe la extensión de tierra que puede ser usada para la agricultura permanente e intensiva, al menos con la tecnología disponible ahora.

Tanto la escasez de buena tierra para la agricultura, como la fragilidad del medio ambiente tropical, exigen un manejo cuidadoso de la agricultura y de la explotación del monte en el Alto Mayo. Actualmente no existe semejante planificación. Así, mientras las perspectivas inmediatas son un rápido crecimiento de población y una expansión de la economía local, las perspectivas a largo plazo están en la incertidumbre. En medio de esta inseguridad, los Aguarunas del Alto Mayo están intentando llegar a una adecuada adaptación del ambiente social y económico caracterizado por rápidos cambios.

Notas, Capítulo 1

- (1) El estudio de ONERN-FAO del Alto Mayo no consideró la mayor parte de las áreas que ahora pertenecen a las comunidades aguarunas, aunque sí incluyó las tierras colindantes a ellas. Para los propósitos de esta monografía he considerado que la evaluación de ONERN-FAO sobre vegetación y tipos de suelos se aplica a las tierras aguarunas.

Nota del autor, 1983. Según datos proporcionados por el Banco Mundial, la población de las provincias de Rioja y Moyobamba había crecido hasta 73,000 en 1981, lo que representa un crecimiento de 135% sobre la población de 1972.

CAPITULO 4

LA UNIDAD DOMESTICA

En este capítulo deseo describir la estructura y función de la unidad doméstica, la unidad básica de producción y consumo en la sociedad aguaruna y la entidad social más coherente. Por el término **unidad doméstica** se entiende "todo el grupo de gente que vive en una sola vivienda y/o participa en un economía doméstica unitaria" (1). Este concepto es diferente del comúnmente usado pero frecuentemente ambiguo concepto de **Familia** (2). Como después veremos, una sola unidad doméstica puede abarcar más de una familia. Lo importante acerca de la unidad doméstica es que sin reparar en el número de familias que ésta abarca, todos ellos participan de una sola economía doméstica.

Un aspecto interesante de la unidad doméstica es que ésta pasa a través de un ciclo de desarrollo que está correlacionado estrechamente con el ciclo de vida de los individuos. Por tanto yo preferiría empezar este capítulo con una breve descripción del ciclo vital de los hombres y mujeres en el Alto Mayo. Haciendo esto también deseo llamar la atención hacia algunos de los cambios que han ocurrido en la cultura Aguaruna desde el período del pre contacto descrito en el capítulo 2.

4.1 El ciclo vital del individuo

Es difícil describir la vida típica sin caer en afirmaciones generales a través de palabras como "usualmente", "la mayoría de las personas", etc., lo cual conduce a una distorsión de la realidad. Este problema es aún más grave en el caso Aguaruna porque las transformaciones sociales han sido tan rápidas que la niñez en el año 1979, es muy diferente a la niñez de 1969. No obstante estos obstáculos, quisiera construir una imagen del ciclo vital compuesto por la vida en las distintas edades observadas durante mi trabajo de campo entre 1977-1978, con la intención de dar por lo menos una idea de la infancia, la niñez, la adolescencia, la madurez y la vejez dentro de la sociedad aguaruna contemporánea.

Ciclo Vital en el hombre

Todos los infantes aguarunas reciben mucho afecto después que nacen. Durante las primeras semanas después del parto, los padres no se van lejos de la casa porque quieren evitar el contacto con especies de animales que pueden hacer daño espiritual a su hijito y en consecuencia, enfermedad o la muerte. Cuando la mujer se recupera del parto, empieza a llevar al bebé a la chacra, donde duerme en una hamaca puesto a la sombra. Casi durante todo el día, alguien carga en brazos al infante y cuando llora la madre no tarda en darle el pecho. Si hay hijas mayores, ellas ayudan en el cuidado del bebé.

Esta situación cambia drásticamente cuando nace una nueva criatura. Los Aguarunas prefieren esperar a tener otro hijo, cuando ya el hijo anterior está caminando bien, es decir, cuando ya tiene la edad de un año y medio. Sin embargo, a veces la mujer sale embarazada *patatkáu*, "uno encima del otro", y ella da a luz mientras que su otro hijito tiene menos de un año de edad. La llegada de un nuevo hermano es siempre un choque para el niño porque su cuidado recae en una hermana mayor. Si no nace otro hijo, la madre sigue dándole de mamar hasta la edad de tres años.

En general, los Aguarunas son poco exigentes en cuanto a las funciones excretorias de sus niños hasta que llegan a la edad de dos años y medio a tres años. Un niño a esa edad ya debe salir de la casa para orinar y defecar y sus padres le amonestan si no cumple con esa regla. En cuanto a ideas de pudor físico, hay una actitud relajada entre los varones, siendo mucho más estricta entre las mujeres. Los genitales de una criatura varón reciben mucha atención y sus hermanos mayores suelen tocar o soplar su pene para mostrarle afecto. Los niños varones andan desnudos hasta la edad de ocho o nueve años. Sus padres les llaman *sukí* "testiculitos" como una señal de cariño. Actualmente hay la nueva idea de que un niño no debe ir desnudo a la escuela, por tanto sus padres le compran un pantalón corto para asistir a sus clases.

Un niño de cuatro a diez años tiene muy pocas responsabilidades en la unidad doméstica. Si no tiene hermanas, a veces él tiene que cuidar a un hermano menor, pero aparte de esto, está libre para jugar en la chacra mientras su madre trabaja, o corretea con sus hermanos y niños vecinos cerca de la casa. Los niños aguarunas usan varios juguetes tradicionales e introducidos: un trompo silbante hecho de un tipo de nuez, un juguete ingenioso que imita la detonación de una escopeta, o una cerbatana chiquita hecha del tallo de una planta especial. Con estas cerbatanas, los niños tienen sus primeras experiencias con la caza, en este caso las presas son lagartijas, mariposas y tubérculos de yuca. Durante la edad de 6 a 10 años la orientación del niño cambia de las actividades de su madre hacia las actividades de sus hermanos mayores y de su padre, pero su papel es todavía de observador y no participante.

Actualmente, la educación bilingüe es una parte integrante de la niñez aguaruna. A partir de los seis o siete años, el niño empieza sus estudios como alumno en la escuela primaria de su comunidad. Allí tiene sus primeros contactos con el idioma castellano y la cultura nacional peruana, en la forma del himno nacional y ejercicios sencillos sobre historia y cultura. En los primeros años de su educación, la mayoría del trabajo es conducido en el idioma aguaruna, pero en el tercer o cuarto año la educación en castellano es intensificada. También aprende a jugar al fútbol, desfilar al estilo militar y a cantar himnos religiosos en castellano.

Desde los once años en adelante, el muchacho camina por la comunidad con una pandilla de compañeros y a veces hacen viajes breves al monte en busca de pájaros. Su padre empieza a tomar más interés en su entrenamiento y desarrollo moral, llevándolo a la caza y dándole consejos en las horas de la madrugada. El muchacho hace contribuciones sencillas a la economía doméstica por medio de sus actividades con la cerbatana, su participación en la pesca comunal con barbasco o huaca y su ayuda en la cosecha del arroz y maíz. A esta edad, los muchachos aguarunas frecuentemente tienen sus propias gallinas o chanchos y con la venta de huevos o pollos en los caseríos mestizos logran sus primeras experiencias en el mundo no-nativo.

Un muchacho de 15 ó 16 años lleva muchas de las responsabilidades de un adulto. Ayuda a sus padres en el trabajo agrícola y sale en busca de mitayo con la escopeta de su padre. El maestro bilingüe o sus padres le mandan a otras comunidades nativas para entregar mensajes a centros de población no-nativa para vender productos o hacer compras necesarias. Algunos muchachos trabajan de vez en cuando como peones en fundos de colonos con la idea de ganar dinero y aprender algo de la vida no-nativa. Hacen viajes a Nueva Cajamarca, Rioja o Moyobamba para pasearse o vender arroz a entidades del gobierno. Así pasan por una evolución rápida de sus conocimientos tanto del mundo nativo como del mundo no-nativo. También a esta edad el joven empieza a tener más interés en su apariencia personal. Si tiene plata, compra una camisa y pantalón de última

moda para llevar durante las fiestas o visitas a la ciudad. En sus viajes a otras comunidades nativas establece enlaces románticos con chicas solteras.

Es precisamente la experiencia del adolescente la que más ha cambiado en los últimos años. Notamos en el capítulo 2 que en tiempos pasados un joven tenía que dedicarse a la búsqueda de las visiones necesarias para triunfar sobre sus enemigos y determinar su destino dentro del mundo adulto. El proceso de adquirir visiones exigía prácticas rigurosas: abstinencia sexual absoluta, una dieta limitada y el consumo casi constante de sustancias desagradables como tabaco, ayahuasca y toé. Además tenía que perfeccionarse en las artes del cazador. Aprendía a usar los estilos formales de lenguaje utilizado entre hombres de distintos grupos locales. Todo esto ocupaba varios años, hasta que podía casarse y asumir las responsabilidades de un hombre adulto. Este período de entrenamiento intensivo le daba una visión más amplia y profunda de los valores de su sociedad y de su papel dentro de la sociedad.

Actualmente la adolescencia aguaruna ha perdido muchas de estas características. El adolescente sí sigue aprendiendo del mundo, pero el proceso es menos intensivo y su papel no bien definido. La participación en ritos tradicionales ha terminado en todos los grupos de la sociedad aguaruna. El consumo de alucinógenos es nulo, menos el uso chamánico por *iwishín* (3). Entre los jóvenes, la familiaridad con la artesanía tradicional —cestería, fabricación de cerbatanas, etc.— está disminuyendo rápidamente en el Alto Mayo. Así que en ciertos aspectos, el adolescente está sin cultura dentro de su propia cultura. Los Aguarunas viejos observan que los jóvenes de hoy son “locos” que pelean con familiares y frecuentemente hablan de suicidio. Según ellos, esta situación existe porque los jóvenes carecen de la disciplina del guerrero antiguo.

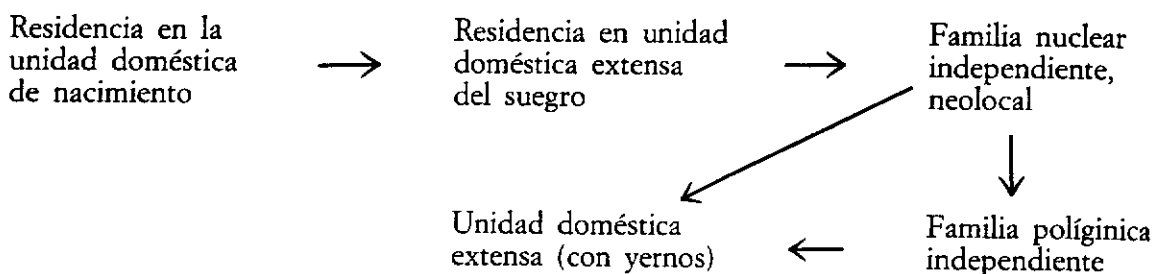
Es interesante que en esta situación de desculturización no se note el fenómeno del paso de la sociedad nativa hacia la sociedad mestiza que es tan común en otras partes de Latinoamérica. Hay varias razones para esto. Primero, la mayoría de los Aguarunas del Alto Mayo todavía carecen de las habilidades lingüísticas y sociales para cambiar su orientación al mundo hispano-hablante. Segundo, la situación socio-económica de la mayoría de los mestizos del Alto Mayo es apenas mejor que la de los nativos. A un nivel más profundo, hay algunos valores importantes del mundo mestizo que no son compatibles con el mundo aguaruna. Para los jóvenes, la avaricia de los mestizos es algo todavía incomprensible. En la sociedad aguaruna, por ejemplo, la comida es algo dado gratuitamente entre personas como una expresión de hospitalidad. Ellos observan que en Rioja o Moyobamba la comida es comprada con dinero, y son muchos los Aguarunas que sufren hambre por falta de plata durante sus viajes a la ciudad. También, la idea de pelear por un pedazo de terreno —un fenómeno tan común en el mundo no-nativo— es bastante extraño para ellos. Otro obstáculo a su movimiento hacia una orientación mestiza es la discriminación social contra los nativos. Según mis propias observaciones, los jóvenes aguarunas de 1978 mantienen su orientación hacia su propia cultura, pero su conocimiento de ella es en muchos aspectos deficiente. Su mayor interés está en la integración de bienes y tecnologías no-nativas en el sistema socioeconómico de su sociedad. Sin embargo sin un conocimiento profundo de los símbolos y valores tradicionales que motivan a los miembros de su sociedad, se encuentran en una situación de confusión.

Después de contraer matrimonio, un hombre entra en una etapa de nuevas responsabilidades. Tiene que ayudar a sus suegros y dar buena impresión de su pericia en la caza. Con el nacimiento de los hijos, tiene que preocuparse de la adquisición de dinero para poder comprar telas, herramientas, cartuchos, medicinas y útiles escolares. Como fuentes posibles de dinero se incluyen la venta de madera, el cultivo de arroz, maíz y maní para venta comercial, la crianza de chanchos y la venta de frutas silvestres del monte. Con la edad y la experiencia, su perspicacia en negocios con los no-nativos aumenta. También participa en las decisiones tomadas por sus familiares y los miembros de su comunidad.

El desarrollo de la influencia política de un hombre está estrechamente vinculado con el aumento de su propia unidad doméstica. Después de casarse es la costumbre

tomar residencia en la casa de la esposa y los suegros por algunos años, usualmente hasta el nacimiento de uno o más hijos. Más tarde, con su esposa e hijos puede formar una unidad doméstica independiente, tal vez poligínica, la cual tiende a aumentarse con la adición de hijos y yernos. El amo de una unidad doméstica extensa tiene los recursos económicos para proporcionar hospitalidad (en la forma de masato y comida) a muchas personas; así va ganando prestigio personal y con sus hijos adultos y yernos forma una facción formidable dentro de la comunidad. Los hombres de edad y experiencia que son amos de unidades domésticas grandes son frecuentemente elegidos *apu* o líder político de su comunidad.

El desarrollo de la unidad doméstica (4) en forma esquemática es así:



En una comunidad se puede identificar a hombres que están en cada etapa de este ciclo. Hay jóvenes recién casados que viven con sus suegros, hombres maduros que tienen una familia nuclear en su propia casa, y viejos que dirigen una unidad doméstica muy grande. Con la muerte del amo de una unidad doméstica extensa, los miembros forman varias familias independientes que en su momento progresan hacia el mismo ciclo de desarrollo.

Ciclo vital en la mujer

Las diferencias entre el desarrollo de los papeles masculino y femenino en la sociedad aguaruna empieza a mostrarse en los primeros años de vida. Las niñas son aceptadas en su ambiente y tratadas con tanta afectuosidad como los niños y nunca he visto entre ellos el prejuicio contra las mujeres, mencionado en algunas de las fuentes etnográficas (e.g. Flornoy, 1954:107).

Una diferencia en la crianza de las niñas pequeñas es que desde la edad más temprana no son libres de andar desnudas como sus hermanos. Las niñas llevan una falda aun antes de que ellas puedan andar y son castigadas (usualmente en forma verbal) si accidentalmente exponen sus genitales.

Una primera lección para una niña, en el cuidado de los infantes, es cuando ella tiene 4 ó 5 años, se espera que tenga cuidado de un hermano o hermana más pequeña. A la edad de 7 u 8 años una niña está ya ayudando a su madre en la chacra y puede traer la yuca a la casa en su pequeña canasta. Asimismo, ella tuesta la yuca, acarrea agua desde la quebrada y ocasionalmente se le pide que sirva el masato a sus hermanos mayores, su padre o a los visitantes. Las niñas contribuyen significativamente a la economía doméstica y a más temprana edad que los niños los que son libres para vagar sin mayores responsabilidades.

En el Alto Mayo, las niñas entran a la escuela a la misma edad que los muchachos, pero el sentir de la mayoría es que la educación de un niña es menos importante que la de un niño. Y no es poco común el que los padres mantengan a sus hijas fuera de la escuela porque las necesitan en las actividades dentro de la unidad doméstica. También ellos temen que una niña puede usar los viajes a la escuela como una oportunidad para aventuras románticas con los muchachos. Actualmente no hay más de una o dos mujeres en el Alto Mayo que han completado su educación primaria.

Cuando una niña llega a la edad de 11 ó 12 años, empieza a atraer la atención de los jóvenes y hombres mayores. Si se relaciona románticamente con hombres, las relacio-

nes se mantienen en secreto para evitar la atención de sus padres. Una mujer joven debe ser cuidadosa en conducirse con decoro en público para evitar murmuraciones acerca de sus aventuras amorosas, lo que podría dañar sus proyectos de matrimonio. En el Alto Mayo, generalmente las mujeres se casan cuando cumplen los 14 ó 15 años y algunas veces más jóvenes, a los 10 u 11. Los matrimonios en los primeros meses suelen ser inestables, pero si la mujer y el hombre se entienden bien y congenian, ella asume el papel de esposa cultivando la chacra que él prepara para ella, hace el masato y cocina para él. Con pocas excepciones, las mujeres terminan su educación formal al casarse. Si una joven se casa a una edad temprana, continúa su educación tradicional en las técnicas de cultivo del huerto, sobre la variedad de la yuca y los procedimientos de la magia del cultivo, trabajando junto a su madre hasta que ella es capaz de cultivar el huerto por sí sola.

En la sociedad aguaruna contemporánea, el paso de niña a mujer y de soltera a casada se da sin ningún rito formal de iniciación. No existen rituales que señalen la maduración de la pubertad, y los ritos del matrimonio son raramente cumplidos en la actualidad. El ritual del *núwa tságku*, mencionado en el capítulo 3, ya no se realiza.

Una mujer madura trabaja intensamente dentro de la sociedad aguaruna. Los datos sobre la fertilidad en el Alto Mayo indican que una mujer llegará a tener un promedio de 10 a 11 embarazos, durante sus años fecundos, lo que significa que está criando la mayoría del tiempo, entre los 15 y los 45 años. El cuidado de los hijos, del esposo y el trabajo en la chacra supone un fuerte desgaste físico y mental de su energía. Todo esto ocurre en un ambiente social en el cual las mujeres tienen mucha menos libertad y participación que los hombres. Esto es particularmente verdad en lo concerniente a la institución matrimonial, pues los hombres son libres de contraer otras uniones —formando así un matrimonio poligínico— o para romper los compromisos existentes con sus esposas. La mujer a falta de esta libertad se ven frecuentemente forzadas a expresar su disgusto ante la situación marital amenazando o intentando el suicidio.

Un aspecto interesante de la vida femenina en el Alto Mayo es que ellas son más conservadoras culturalmente que sus esposos. Una razón obvia es que las mujeres tienen menos oportunidades de viajar a los pueblos mestizos o aún a las otras comunidades nativas (5). Menos mujeres que hombres, son bilingües, y pocas tienen experiencia en el manejo de las transacciones económicas con los no-nativos. Mientras que los intereses masculinos se han orientado en forma creciente hacia la agricultura comercial y a la obtención de los bienes occidentales, las mujeres mantienen muchas de las viejas tradiciones que son olvidadas por los hombres. Esto es particularmente verdad en el área de la magia, que todavía es practicada por la mujeres en conexión con el trabajo de la chacra.

La mujer adulta que llega a la menopausia está en una situación más favorable que las mujeres más jóvenes. Ella puede tener hijas mayores que asuman las tareas más pesadas del hogar y yernos que la ayuden acarreado la leña, carne fresca y los artículos silvestres hasta la casa. Su conocimiento respecto a las plantas medicinales, el tratamiento de enfermedades menores y la magia de la chacra son apreciados y respetados dentro de la comunidad. Las mujeres mayores, especialmente viudas, tienen un mayor grado de libertad para ocuparse de bromear y divertirse con hombres, y mayor facilidad para ir de visita de casa en casa sin ser sospechosas de adulterio. Finalmente, las mujeres mayores son más espontáneas para hablar en público que las mujeres jóvenes.

Debe aclararse que en la sociedad aguaruna la vida de una mujer está sujeta a muchas restricciones que no pueden ser aplicadas a los hombres. No obstante eso, su conocimiento de las plantas medicinales está reconocido por el grupo social y sus opiniones, expresadas dentro de la unidad doméstica, tienen en último término, influencia sobre las decisiones colectivas tomadas por la comunidad. Sin embargo, la tasa extraordinariamente alta de suicidios entre las mujeres aguarunas puede verse como una expresión de las dificultades del papel femenino dentro de su sociedad.

Los individuos, hombres o mujeres, empiezan las primeras experiencias de su cultura dentro del ambiente de una unidad doméstica. En los años de formación en la vida, las relaciones básicas de la familia son establecidas —madre-hijo, padre-hijo, hermano-

hermano— y un niño aprende los valores fundamentales de su sociedad junto a las nociones de una conducta apropiada. En las próximas secciones, quisiera considerar la estructura de la unidad doméstica y las relaciones que existen entre los individuos que la componen.

4.2 Composición de las unidades domésticas

La composición de las unidades domésticas en el Alto Mayo es altamente variable. Mientras el número promedio de personas por unidad doméstica es 7.4 algunos tienen hasta 14 personas y otros tan pocos como 3. He mencionado que mucha de esta variabilidad está relacionada con la etapa de vida en la que se encuentran los miembros de la unidad doméstica, especialmente el cabeza de familia.

Usando un esquema clasificatorio basado en el trabajo de G. P. Murdock (1949:32) las unidades domésticas de las comunidades nativas del Alto Mayo pueden ser divididas en tres tipos principales:

Las familias nucleares independientes, que consisten de una pareja casada, sus hijos solteros y posiblemente otros individuos no casados (e.g. huérfanos, viudas, etc.)

Las familias poligínicas independientes, que consisten de un hombre, sus esposas, sus hijos solteros y posiblemente otros individuos no casados.

Las unidades domésticas extensas, que consisten en dos o más familias (monógamas o poligínicas) de generaciones contiguas. Entre los Aguarunas esto típicamente significa un hombre, su mujer o mujeres, sus hijos solteros, una hija casada y su esposo y posiblemente sus hijos. De acuerdo con la clasificación de Murdock, la unidad doméstica extensa incluye dos o más **familias dependientes** las que han sido absorbidas dentro de un agregado familiar más amplio.

Las proporciones relativas de los tres tipos en las comunidades más intensamente estudiadas (Huascayacu y Alto Naranjillo) son:

familias nucleares independientes:	62 %
familias poligínicas independientes:	14 %
unidades domésticas extensas:	24 %

Es digno de considerar por un momento los tipos de hogares que no se encuentran en el Alto Mayo. Primero, es extremadamente raro encontrar lo que algunas veces se llama la **gran familia extensa**, una unidad compuesta de dos o más parejas de la misma generación, más familias de dos generaciones contiguas. Asimismo, lo que Murdock (1949:33) considera como la **familia fraternal conjunta**, compuesta de dos hermanos y sus esposas, es muy raro encontrarlo con excepción de un arreglo temporal. El modelo normal es que hombres de la misma generación (hermanos, primos, cuñados) formen unidades domésticas separadas, y que las unidades domésticas extensas consistan de parejas casadas de generaciones contiguas, una de las cuales tiene una relación de predominio sobre la otra, como en el caso de una unidad doméstica basada en un hombre y su yerno.

Me gustaría ilustrar cada uno de estos tipos principales de unidades domésticas citando ejemplos actuales de las comunidades estudiadas. La figura 4-1 es un ejemplo de una típica familia nuclear independiente:

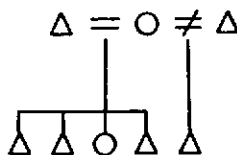


Fig. 4-1. Familia nuclear independiente.

En este caso, los padres son relativamente jóvenes (el hombre tiene 28 años y la mujer 32) y sus hijos son todavía niños pequeños entre 1 y 10 años de edad. También reside en la casa un hijo adolescente de un matrimonio anterior de la mujer, que terminó en divorcio.

La unidad doméstica mostrada en la fig.4-2 consiste en una unión poligínica de un hombre con dos hermanas. La edad del cabeza de familia es 30 años y sus mujeres tienen 26 y 24 años. Ellos tienen en total 10 hijos, el mayor tiene 13 años y el más joven es un recién nacido. Toda la familia vive en la misma casa.

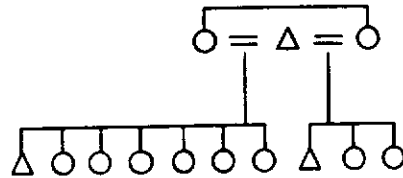


Fig. 4-2. Familia polígama independiente.

En la fig. 4-3 he diagramado una unidad doméstica extensa que consiste en un hombre de 50 años, su esposa, sus hijos solteros, dos hijas casadas con sus esposos y cuatro nietos. Todas estas personas viven bajo el mismo techo y en una casa más bien grande.

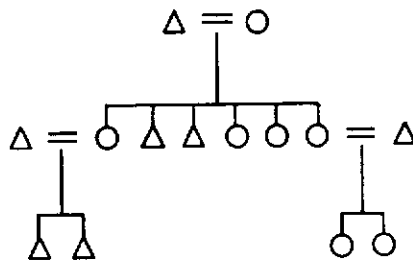


Fig. 4-3. Unidad doméstica extensa. (1)

La figura 4-4 es en cierta forma un ejemplo más complicado de una unidad doméstica extensa. El cabeza de familia es un hombre de 50 años; está casado con dos mujeres que no son parientes entre sí. Tiene hijos de ambas mujeres. Uno de estos hijos es una mujer casada, cuyo marido también vive en la unidad doméstica. También residen allí dos hijos de otra hija, cuyo matrimonio terminó en divorcio; y tres huérfanos que son hijos de hermanas de las esposas del jefe de la casa. Esta unidad doméstica consiste en dos casas, una por cada mujer mayor, ambas casas son vecinas una de la otra.

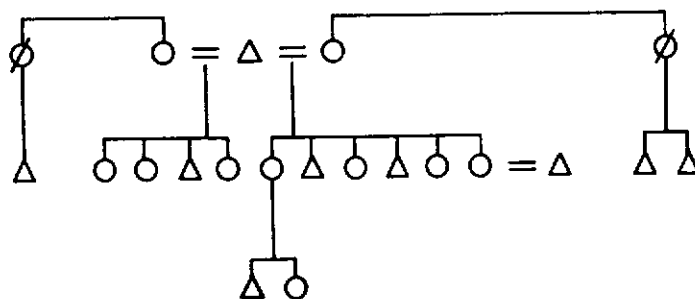


Fig. 4-4. Unidad doméstica extensa. (2)

4.3 Organización de la vivienda

Aunque los materiales usados en la construcción de casas en el Alto Mayo son hoy día los mismos que se usaban en el período anterior al contacto con la civilización occidental, la organización de la casa ha pasado por algunos cambios en respuesta a las influencias de fuera y a los cambios en los tipos de actividades. Hoy día, las diferencias entre las piezas para los hombres y para las mujeres han desaparecido, tanto en cuanto a idea como en la actual división del espacio. La disminución en importancia del masato (debido a la influencia de los cristianos evangelistas) ha eliminado la necesidad de tener un espacio grande y abierto dentro de la casa adecuado para la recepción de visitantes y para la danza. Las nociones recientemente introducidas sobre privacidad han ocasionado que la gente añada un cuarto separado junto a la casa o que divida el interior con divisiones o tabiques. En algunas aldeas, la escasez de materias primas, ha hecho que las familias construyan casas rectangulares en lugar de las casas elípticas más complicadas y espaciosas, que se construían en otros tiempos. Solamente en las comunidades más aisladas de Shimpiyacu y Morroyacu pueden encontrarse casas construidas dentro del estilo tradicional, y la tendencia actual está por las casas rectangulares más pequeñas y con un aumento en el número de divisiones interiores. También va siendo común entre los Aguarunas "civilizados" el construir una pequeña cocina, anexada a la casa grande que se usa para dormir y para recibir visitas.

La fig. 4-5 es el plano de una casa en la comunidad de Huascayacu que es un ejemplo de la forma transitoria entre la casa tradicional y aquéllas que construyen las comunidades más influenciadas por las fuertes presiones de aculturación. Mirando a la organización del espacio del interior de la casa, uno nota que hay sólo una puerta, en el lado oeste y que al lado este hay un cuarto rectangular añadido a la casa. Hay también dos hogares cada uno perteneciente a cada esposa y situados en los extremos opuestos de la casa. Cerca del hogar están colgadas las cestas para guardar los comestibles tales como maíz, maní, carne seca, y sal.

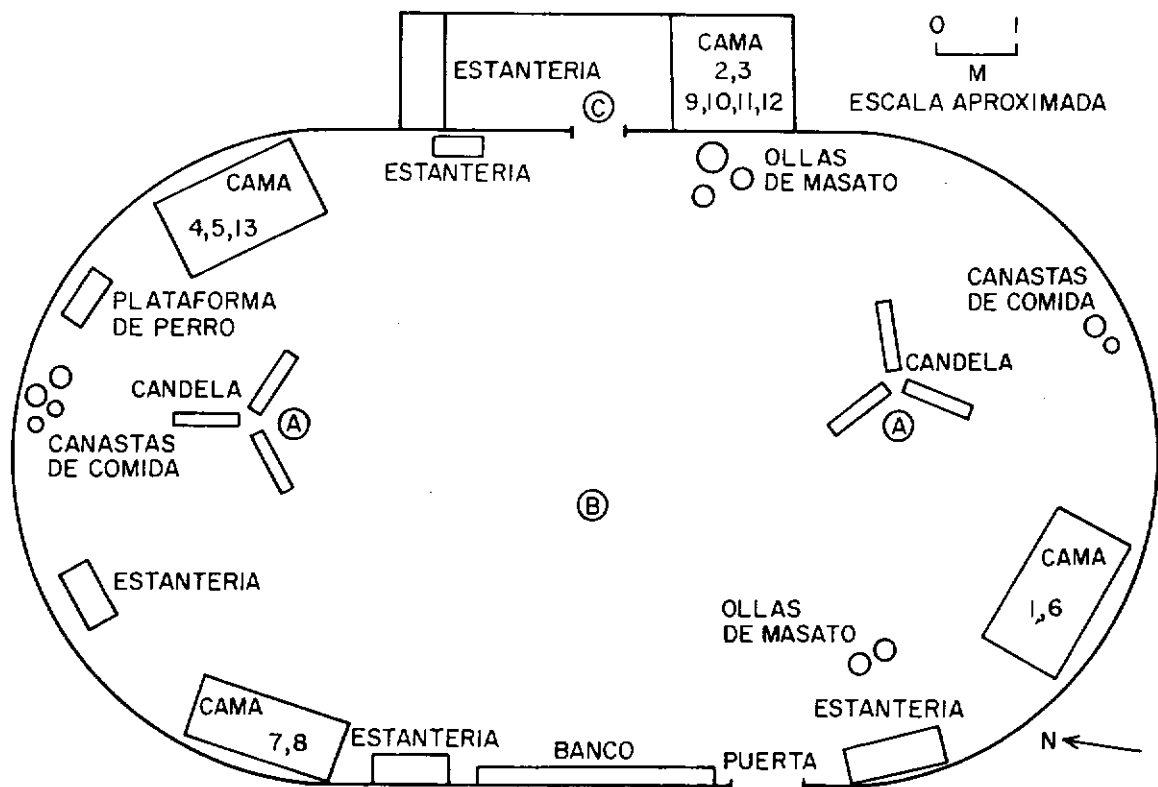


Fig. 4-5. Plano de una casa Aguaruna, Huascayacu.

En el interior, y adosadas a las paredes, están las plataformas para dormir y mesas pequeñas para guardar materiales. En el lado oeste hay un banco para los visitantes, cerca de la puerta, y varios asientos sueltos (Ag. Kutág) usados por los miembros de la unidad doméstica.

Con respecto al uso del espacio dentro de la casa, he señalado tres áreas de uso general con las letras A,B y C en la fig. 4-5. El área A incluye los hogares y el espacio inmediato alrededor de ellos, donde se dan las actividades domésticas más informales. Allí es preparada la comida, se come y se da la conversación informal entre los miembros de la unidad doméstica. Este es el espacio más íntimo e informal controlado por las mujeres. También sirve como área de trabajo y para manualidades tales como elaboración de vasijas y tejido de cestos. El área B, que incluye el banco de los visitantes y el espacio vacío frente a éste, es un espacio más formal y el lugar donde los visitantes varones se sientan. Para las conversaciones más serias con sus huéspedes, el cabeza de la unidad doméstica pone su asiento enfrente del banco del visitante de forma que él puede sentarse de cara a su interlocutor. El área B, incluyendo el centro de la casa, es también usada para bailes durante los cada vez más raros masateos o para servir comida a los invitados si ellos han sido convidados a comer. El área C, la habitación al lado este de la casa, es poco usada. Según mis propias observaciones, ésta es usada solamente durante la noche cuando la gente está durmiendo o de tiempo en tiempo durante el día cuando se desea privacidad para cambiarse de ropas. De otra manera, todas las actividades domésticas tienen lugar en el espacio común del cuarto principal de la casa.

La composición de la unidad doméstica que reside en esta casa está diagramada en la fig. 4-6. Esta familia, que es del tipo de la unidad doméstica extensa, es ligeramente atípica y necesita de cierta explicación. El cabeza de familia es un hombre de aproximadamente unos 41 años de edad. (El está identificado con el número 2 de la fig. 4-6). Su primera mujer murió hace 10 años, después de lo cual él se casó con su actual mujer (4). Tiene dos hijos (5 y 6) de su primera mujer, y cuatro hijos (9,10,11,12) de su actual esposa. Alrededor de 5 años atrás, su hijo (5) mayor se casó con la hermana de su mujer (4), y ellos tienen un niño pequeño. Esto es poco común, es decir que el hijo varón (5) continúa viviendo en la casa de su padre, y no con su suegro; pero de hecho, el suegro vive en la misma comunidad a menos de 100 metros de distancia, y en cierta forma su esposa (4) esta contenta de vivir en la misma casa con su hermana (3). Residiendo también en la casa está la madre (1) viuda del cabeza de familia y dos de los hijos de su hermana (6 y 7), quienes viven con él para que ellos puedan asistir a las clases en la escuela primaria de la comunidad.

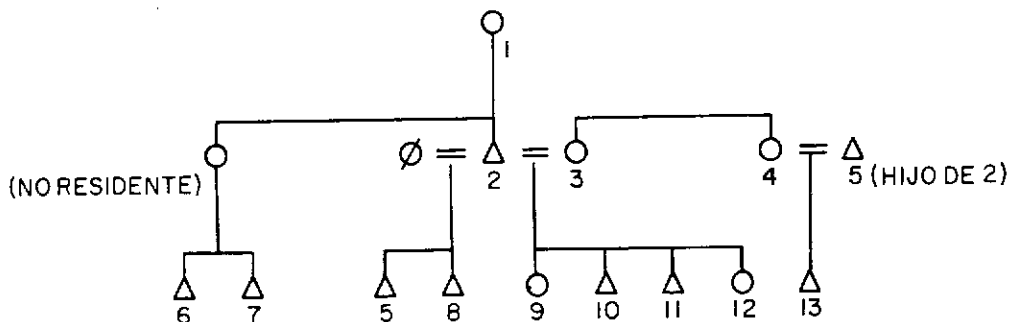


Fig. 4-6. Relaciones genealógicas entre residentes de la casa en la Fig. 4-5.

En la fig. 4-5 he indicado el lugar que ocupa cada miembro de la unidad doméstica para dormir, colocando su número en la correspondiente plataforma para dormir. En la parte más al sur de la casa, la viuda (1) duerme con su nieto (6), un niño de unos 6 años. La plataforma al lado noroeste de la casa es la cama alta conocida como *tagkámash* usada por los adolescentes varones solteros. Esta es usada por los muchachos (7 y 8). El

lecho al lado nor-este está ocupado por la pareja joven casada (4 y 5) y su hijo (13). La plataforma colocada en el cuarto, al lado este, es usada por el jefe de la familia (2), su esposa (3), y sus hijos (9,10,11,12) de edad fluctuante entre los dos y los nueve años.

Aunque la costumbre es generalmente que cada mujer casada tenga su propio hogar para cocinar, esta familia tiene solamente dos fuegos. El hogar del lado sur de la casa es usado por la madre del jefe de familia (1), mientras que la esposa del jefe de familia y su hermana (3 y 4) comparten el hogar del lado norte. Ellas probablemente comparten el mismo hogar porque las dimensiones no muy grandes de la casa y el gran número de ocupantes no permiten añadir un tercer hogar.

4.4 Relaciones económicas y sociales de la unidad doméstica

“La familia contiene en sí misma la distribución de tareas predominantes de la sociedad como un todo. Una familia está en los comienzos y como mínimo, compuesta de un adulto varón y una mujer adulta, marido y mujer. Por lo tanto, por este concepto una familia combina los dos elementos sociales esenciales de la producción.” (Sahlins, 1972:78-79).

Las observaciones del antropólogo Sahlins acerca de la relación entre la familia y la división sexual de tareas son válidas para la unidad doméstica aguaruna. Los hombres necesitan de las mujeres para realizar las tareas agrícolas, las cuales proveen el suministro de yuca y otras plantas comestibles. Las mujeres necesitan de los hombres para preparar la chacra, acarrear la leña y para el aprovisionamiento de carne. (Véase en la tabla 4-1, la lista de principales actividades de acuerdo con el sexo). Una unidad doméstica sin un adulto varón y una mujer adulta no puede funcionar y de hecho cuando el divorcio o la muerte crea tal situación, los miembros de la familia incompleta generalmente se ven forzados a vincularse a alguna otra unidad doméstica. Esta interrelación de mutua dependencia es la raíz de la solidaridad de la unidad doméstica y el compartir intensivo que caracteriza las relaciones económicas dentro de ella.

El modo más generalizado de participación dentro de la unidad doméstica está relacionado a la distribución de la comida. La comida, que es traída a la casa y preparada allí, es para que todos participen de ella. Ciertamente, la distribución de la comida entre los miembros no es siempre algo absolutamente equitativo —los niños, por ejemplo, recibirán menos carne que los varones adultos— pero la comida no es negada a nadie. Cuando un hombre trae a la casa un animal que él ha cazado, tiene la opción de invitar o no a sus vecinos a compartir el consumo de la carne, pero sería imposible pensar que se rehuse el hacer partícipes de la carne a otros miembros de la unidad doméstica.

La misma actitud se aplica a los comestibles de la chacra. Cada mujer adulta puede preparar su yuca o su masato. Pero una vez que está cocido, ella ofrece parte del mismo a todos los miembros de la familia.

Los miembros de la unidad doméstica comparten tanto los servicios como la comida. Cuando un hombre pide ayuda a su hijo o yerno en alguna tarea su obligación de ayudarlo es más grande que la de ayudar a los parientes de las otras unidades domésticas.

Es importante señalar, sin embargo, que aunque la intimidad y costumbre de compartir es un principio entre los miembros de la unidad doméstica, sería un error concebirla como una organización exclusivamente comunal. Los Aguarunas tienen ideas muy definidas sobre la propiedad privada y la posesión, y dentro de la familia hay una cierta tensión entre el compartir todo y el control sobre los bienes privados. Prácticamente cada cosa en la casa formalmente pertenece a alguien. Cada mujer adulta usualmente dispone de su propio hogar, ollas, utensilios para comer (platos, tazas, cucharas), piningas para servir masato, ropas, frazadas, adornos y animales domésticos. Los hombres poseen utensilios, una cerbatana, quizás una canoa, una escopeta, una frazada, camisas y pantalones, y algunos adornos tales como los *tawáas*, una corona de plumas de tucán. Los niños

Tabla 4-1 División de trabajo

XX Participa frecuentemente, está fuertemente relacionado a este sexo.
 X Participa de vez en cuando.
 — No participa nunca o raramente, considerado inapropiado para ese sexo.

Actividad	Varones	Mujeres
Subsistencia		
Tala o roza	XX	—
Siembra de la chacra	X (arroz, maíz)	XX (yuca y otros)
Cultivo de la chacra	X (arroz, maíz)	XX (yuca y otros)
Pesca (con veneno)	XX	XX
Pesca (con tarrafa)	XX	—
Caza de animales	XX	—
Recolección de productos silvestres	XX	XX
Crianza de animales	X	XX
Tecnología		
Cestería	XX	—
Alfarería	—	XX
Construcción de viviendas	XX	—
Trabajo con madera	XX	—
Coser	XX	XX
Otras actividades		
Cuidar niños	—	XX
Preparación de la comida	—	XX
Tocar instrumentos musicales	XX	—
Ejercer autoridad (Apu)	XX	—
Chamán (<i>iwishín</i>)	XX	—
Maestro	XX	—
Proselitismo cristiano	XX	—

tienen juguetes, algunas ropas, material para la escuela, y quizás algunos animales domésticos (6). La actitud del propietario hacia el uso de estos objetos varía según el valor de los mismos. Ciertos objetos de poco valor, tales como piezas viejas de machetes, vasijas rotas, canastas, sillas corrientes (Ag. *kutág*) e implementos hogareños son usados por todos los miembros de la familia sin pedir permiso previamente. Otros objetos altamente valiosos tales como ropas nuevas y adornos (e.g. chaquiras) no son usados sin el permiso de su propietario. Estos objetos son guardados en cestas impermeables, (Ag. *tukúp*) caja de madera (Ag. *kajún*) o en maletas baratas compradas en el pueblo de forma que están a resguardo de los niños pequeños, de los insectos y ratones. Las mismas actitudes se aplican con el dinero; éste es considerado propiedad exclusiva de su poseedor. Si una mujer tiene su propio dinero, adquirido por la venta de pollos, huevos o productos de la chacra a los mestizos, ella mantiene ese dinero separado de el de su marido y es libre de gastarlo en lo que ella guste. Sin embargo, cuando un hombre gana una cantidad grande de dinero, como cuando vende el arroz de su cosecha, gasta ese dinero en artículos que

necesitan su mujer y sus niños, así como él mismo: hachas, machetes, frazadas, ollas de metal, y ropas. Pude observar que el compartir generalizado entre todos los miembros de la unidad doméstica extensa casi es roto cuando se trata de distribuir dinero en efectivo. Por ejemplo, un hombre que vive con la familia de su suegro está menos obligado a hacer regalos en dinero o bienes que cuando tiene que compartir carne. Por la misma razón, el suegro podrá comprar mercancías para sus esposas y sus hijos solteros, pero no sentirá obligación de comprar cosas para su yerno o su hija casada, puesto que se espera que el yerno debe ganar su propio dinero con el que se puede aprovisionar él y su esposa. Los hombres jóvenes y solteros que viven dentro de la familia también se considera que son capaces de cuidarse de su mantenimiento, en cuanto se refiere a dinero, cultivando arroz o maíz junto con los hombres casados. Sin embargo si hubiera una emergencia dentro de la unidad doméstica —una enfermedad seria, por ejemplo— se considera que todos los miembros contribuirán con dinero para la compra de las medicinas. Algunas veces estas contribuciones son vistas como préstamos que más tarde se devolverán, mientras que otras veces son vistas como regalo.

Mi propio entrenamiento antropológico puso énfasis en la intensidad de este compartir dentro de las sociedades pre-industriales, de forma que me ha sorprendido el grado en que la idea de propiedad privada está desarrollada entre los Aguarunas. El siguiente incidente, tomado de mis notas de trabajo de campo, ilustra una oportunidad en la que yo desestimé completamente la profundidad del sentimiento asociado con la propiedad:

“Antes de uno de mis viajes a Rioja, mi vecino U. me pidió que le comprara una trampa para las ratas que infestaban su casa. El ofreció pagarnos al regreso lo que me hubiera costado comprársela. En la tarde yo regresé de Rioja con la trampa y otros materiales. Justo antes de entrar a mi casa, el mayor de los hijos de U. llegó y me preguntó si yo había comprado la trampa. Le dije que sí, entonces él sacó inmediatamente el dinero para pagármela (S/. 70). Yo le di la trampa pensando que su padre le había enviado a que la pagara.

Más tarde en la noche, U. llegó a mi choza y preguntó por su trampa. Sorprendido, yo le dije que su hijo había llegado antes y había pagado por la trampa, llevándosela. U. me explicó que él había pedido la trampa para él y no para su hijo y que su hijo había pagado ésta con su propio dinero. Yo me defendí diciendo que una trampa era suficiente para su casa, pero U. insistió en tener su trampa. Así que a la siguiente ocasión, le traje una de Rioja, para que quedara satisfecho.”

En este caso cometí dos errores. Primero, el pensar que el Aguaruna que hace un pedido personal puede enviar a otra persona a completar el negocio y me equivoqué al no llevar la trampa directamente a U., quien me la había pedido. En segundo lugar, yo suponía que si un miembro de una unidad doméstica compra un objeto como una trampa de ratones, ésta estaría a disposición de toda la unidad doméstica. Y este no es el caso necesariamente.

Confío que la presente explicación haya dado al lector una idea de la complejidad de las relaciones económicas de la unidad doméstica. Existen claras diferencias en las costumbres aguarunas acerca de la participación en comida y servicios por un lado y del dinero y de bienes por otro. La creciente disponibilidad e importancia del dinero en la economía hogareña parece estar provocando cambios en las relaciones económicas entre los miembros de la unidad doméstica así como a nivel de la comunidad. Estos cambios son dignos de mayor estudio y espero que se tendrán en cuenta en las futuras investigaciones etnográficas sobre los Aguarunas.

El hombre es considerado como el cabeza de la familia nuclear independiente y de la familia poligínica independiente, y en la unidad doméstica extensa el cabeza de familia es el hombre más viejo (generalmente el suegro). Su liderazgo está expresado, entre otras cosas, por el uso de una silla especial para varones (Ag. *chimpi*), por sus discursos a los miembros de la familia en las tempranas horas de la madrugada y por el

modo en el que él guía y dirige las actividades de la unidad doméstica. La casa está identificada por el nombre del cabeza de familia y él es considerado el propietario de ésta.

Como se puede suponer, las relaciones dentro de la unidad doméstica son íntimas e informales. Aunque los visitantes de la casa observan reglas de etiqueta apropiadas cuando entran o salen de la casa, los miembros de la familia entran o salen sin ningún saludo formal (7). Otros signos de confianza incluyen contacto físico, especialmente entre hermanos, y una conversación suave e informal en lugar de la conversación fuerte y formal que los hombres usan con sus visitantes. La mayor cantidad de formalidad o reserva que puede existir dentro de la unidad doméstica puede encontrarse en las relaciones entre un hombre joven y sus suegros cuando él vive en la casa de ellos. Teóricamente, un yerno se supone que "respeta a sus suegros", lo que en términos nativos implica complacerlos en sus pedidos y (especialmente en lo que concierne para con la suegra) conduciéndose con circunspección, p.e. ausencia de bromas y flirteos. El que está formalidad y circunspección exista dependerá de hecho de las relaciones previas existentes entre el yerno y sus suegros. Por ejemplo, si el suegro de un hombre es su verdadero tío materno (Ag. *diich*), él puede haberlo conocido desde su infancia y estar en términos muy informales con él. De la misma manera, si la suegra es una mujer anciana —en cierta forma liberada de las limitaciones en conducta que pueden aplicarse a mujeres jóvenes— puede haber considerables bromas entre ellos. Más aún, un hombre viviendo en la casa de los padres de su esposa es generalmente respetuoso y servicial, si no por otras razones, porque él espera impresionar a su suegro con sus buenas cualidades, de forma que él le dará otra hija como esposa, formando una unión poligínica.

4.5 El ritmo de las actividades diarias

Me gustaría terminar este capítulo describiendo las actividades de los miembros de una familia durante un día típico.

El día para el Aguaruna comienza muy temprano, frecuentemente alrededor de las cuatro de la madrugada. A esta hora la mujer de la casa se levanta para reavivar el fuego en el hogar. Esto se hace sacando ascuas de los extremos de los leños, poniendo viruta de madera encima de ellos y soplando los carbones con una palmeta hasta conseguir que suba el fuego. Cuando el fuego está ardiendo, ella calienta un poco de agua que se usa para enjuagarse la boca y para preparar masato tibio que provee de cierto confort contra las mañanas frías de la selva alta. Lleva a su esposo un pequeño pote lleno de agua tibia, que él usa para lavarse la boca.

Después de enjuagarse la boca, el cabeza de familia puede emplear el tiempo antes de que amanezca, sentado en su silla, dando un discurso en voz alta a los miembros de su unidad doméstica acerca de la conducta correcta de un joven, una joven, o una esposa. Para dar el significado exacto de estos discursos matinales, me gustaría presentar parte de uno de ellos grabado en la comunidad de Shimpiyacu en el que un hombre instruye a sus esposas sobre la manera que deben conducirse:

"Escúchenme, mis esposas, no estén coqueteando con otros hombres. Las esposas de los antepasados les eran infieles, pero no lo sean ustedes conmigo. En tiempos pasados mi madre tenía relaciones sexuales con otros hombres, diciendo que mi padre no le cuidaba bien. Si lo hizo mi madre, ustedes no deben hacerlo. Cuando pasa eso el castigo es cortar la cabeza (i.e., el cuero cabelludo). Yo también puedo hacer eso. Para evitarlo, ustedes deben hacer masato y servírmelo. Si no quieren vivir alegres, busquen a otros hombres. Pero yo no voy a ignorarlo. De la misma manera que los antepasados mataban a sus hermanos si cometían adulterio con su esposa, yo también puedo castigarles a ustedes.

Las mujeres coquetas cometen adulterio en la chacra. Abí dejan a sus niños diciendo que se van un rato al monte a defecar. Allí en el monte tienen relaciones sexuales

con otro hombre, luego regresan como si no pasara nada, tratando a su marido con cariño. Las adúlteras no tienen una vida alegre. Si su esposo es cruel, puede castigarles y hacerles llorar. Las otras personas critican a esta clase de mujer. Para evitar eso, respétenme ustedes. Las mujeres casadas deben vivir con sus esposos.

Entre nuestros antepasados habían mujeres fieles y ellas vivían bien. Uds., deben seguir este ejemplo. No deben buscar a otros hombres. Si hay jóvenes que las persiguen, avisenme Uds. Si me avisan así, no puedo castigarles. Yo puedo pegar al hombre que les fastidia. Yo tenía otra esposa que se fugó con otro hombre a Morroyacu. Le perseguí para matarle, pero sus parientes le defendían y la dejé allí. Estas cosas pasaban antes, pero ahora pasan más. Las mujeres ya no quieren quedarse con sus maridos.

Mis esposas, así les aconsejo. Si Uds. no me engañan, viviremos alegres, contentos."
(Narrador: Shimpu Tentets Bashigkash: otra muestra de este tipo de consejo se encuentra en Harner, 1972:104-105)

Después de este tipo de discurso, el hombre puede continuar ocupado en conversación informal con los miembros de la familia, o trabajando en alguna tarea manual como tejiendo una canasta, haciendo dardos para la cerbatana, etc. Las mujeres sirven masato y yuca cocida o plátanos para desayunar. Si alguien en la unidad doméstica ha matado un animal grande el día anterior, el cabeza de familia puede enviar invitaciones a los miembros de otras familias invitándoles a venir a comer. Aunque generalmente, los miembros de la unidad doméstica comen su desayuno de yuca o plátanos (y carne o pescado si lo han conseguido) ellos solos. Gente de otras casas cercanas pueden detenerse para una breve visita.

A las 7 a.m. los hombres adultos de la familia salen, cargando sus hachas y machetes, hacia el trabajo comunal junto con otros hombres de la misma comunidad. Los niños en edad escolar cogen sus útiles y libros y caminan hasta la escuela, que en algunas comunidades suelen estar a una distancia moderada de sus casas. Las mujeres salen hacia la chacra con sus bebés y niños pequeños.

En casi todas las comunidades nativas del Alto Mayo, los hombres trabajan juntos en el trabajo comunal cuatro días a la semana, por 5 a 8 horas diarias. El trabajo varía de acuerdo con la estación y circunstancias: algunos días éste puede consistir en la preparación de las chacras para la siembra del arroz o maíz. Otras veces ellos ayudan en proyectos como la construcción de casas individuales, una nueva escuela o un corral para cerdos. En los días que no hay trabajo comunal, los hombres están libres para hacer lo que más les plazca. Ellos usan este tiempo para dedicarse a la caza o pesca, trabajar en su propia casa o descansar.

El trabajo de las mujeres es más monótono que el de los hombres. Generalmente las mujeres trabajan en sus chacras, sembrando, resemebrando tallos de yuca y cosechando ésta y otros tubérculos. Las mujeres empiezan a regresar de sus chacras entre 11 a.m. y mediodía, después que ellas han lavado los tubérculos y han tomado un baño en la quebrada. Una vez en la casa, la mujer pone la yuca en una olla con agua a hervir. Durante la tarde preparará la yuca cocida para el masato, convirtiendo ésta en una masa dentro de una batea de madera, luego masticará la masa para producir la fermentación volviendo a escupir la masa masticada dentro de la batea. Esta pasta se pone luego en ollas para que fermente. Entre las 2 y 4 de la tarde las mujeres descansan, visitan a sus vecinos, o trabajan en las tareas domésticas como lavado de la ropa, haciendo vasijas de arcilla o remendando las prendas de vestir.

En la tarde los alumnos regresan de la escuela y un poco más tarde los hombres retornan de su labores. Después de bañarse en la quebrada, los hombres beben masato, reanudan alguna de las tareas manuales o simplemente descansan. Las horas entre las 4 p.m. y la puesta del sol, son dedicadas a las visitas de casa en casa, conversando acerca de los sucesos del día. Durante este tiempo las mujeres sirven constantemente el masato a los invitados. Si una familia tiene una gran cantidad de masato fuerte, empieza una fiesta espontánea que puede durar hasta bien entrada la noche. Generalmente, sin embargo, la

gente regresa a sus casas al anochecer o poco después y allí hace una comida de tarde. Los niños empiezan a dormirse pronto, después de las 7 p.m. y a las 9 p.m. la comunidad está en silencio, excepto por el llanto ocasionado de un niño o el ladrido de un perro.

Notas — Capítulo 4

- (1) En algunos casos, e.g., matrimonios poligínicos, las dos viviendas adyacentes constituyen una sola unidad doméstica porque comparten el mismo jefe de familia y participan en una sola economía doméstica.
- (2) Los antropólogos participantes en el proyecto, **Seis Culturas Amazónicas del CAAAP**, utilizaban el término **familiar**, para referirse a las siguientes unidades sociales: una unión conyugal monógama con o sin hijos, una unión conyugal poligínica con o sin hijos y con personas que anteriormente formaron una familia nuclear o poligínica, pero cuyo vínculo matrimonial dejó de existir por muerte, divorcio, etc., bajo la situación que tienen hijos no casados y que todos viven en una casa propia.
- (3) La ideología evangelista que tiene cierta fuerza en el Alto Mayo, rechaza cualquier forma de intoxicación, tanto de bebidas alcohólicas como de plantas alucinógenas. En varias oportunidades los nativos me expresaron la opinión —tal vez justificada— de que la búsqueda de visiones del **ajútap** era mala porque provocaba guerras y homicidios. De vez en cuando los viejos mencionaban la posibilidad de reintroducir la búsqueda de visiones del tipo **nūmagbau**, i.e., una visión de la vida futura que da buena fortuna. Esta clase de visiones es todavía considerada buena porque aseguraba una vida de prosperidad y felicidad. Hasta los evangélicos nativos concuerdan en que las visiones **nūmagbau** no fomentaban crímenes, al contrario daban una orientación moral a la vida. No obstante, no me parece probable que la costumbre sea reiniciada en el futuro inmediato.
- (4) El ciclo doméstico es, por supuesto, una idealización de la realidad etnográfica y como tal no está realizado en todos los casos. Hay algunos hombres que nunca llegan a ser jefes de unidades domésticas extensas porque carecen de hijos o hijas, o porque no gozan de buena salud, etc.
- (5) Conocí a muchas mujeres aguarunas que nunca habían ido a Moyobamba o Rioja y que tampoco conocían más de una o dos de las otras comunidades nativas del Alto Mayo. En cambio los hombres viajan mucho y conocen hasta Tarapoto.
- (6) Los productos derivados de un animal doméstico también pertenecen a su dueño, no obstante su edad. Durante mi trabajo de campo era común que llegara a mi choza un chiquillo de seis o siete años para vender un huevo de su propia gallina.
- (7) Para un ejemplo sobre la etiqueta aguaruna con respecto a las visitas, véase Fast y Larson 1974:11. El visitante debe saludar al dueño de la casa y a los demás adultos y debe esperar la invitación del dueño antes de entrar y tomar asiento. En su despedida, el visitante debe despedirse de todos los adultos de la casa, uno por uno, utilizando términos de parentesco.

CAPITULO 5

PARENTESCO Y LOS LAZOS DE MATRIMONIO

Para los miembros de una sociedad urbana y cosmopolita, quienes están acostumbrados a vivir en medio de millares de personas desconocidas, es difícil imaginar una sociedad en que todos los miembros de una comunidad y hasta una región se considera como familiares, y en donde el estado de "*no parientes*" es casi equivalente a "*enemigo*". Pero muchas de las sociedades nativas de la amazonía peruana son así, entre ellos los Aguarunas. Viven en un mundo social organizado a base de las relaciones de parentesco.

En el análisis del sistema familiar de una sociedad, los antropólogos, convencionalmente, estudian tres aspectos básicos de su estructura: **descendencia**, las relaciones reconocidas entre una persona y las demás personas con quienes se tiene una relación genealógica; **terminología**, la manera de clasificar a los parientes; y **matrimonio** o **alianza**, el patrón de lazos conyugales entre unidades familiares. Descendencia, terminología, y patrones de matrimonio han inspirado centenares de libros teóricos en el campo de la antropología. Son temas que deleitan a los antropólogos profesionales en la misma medida que aburren al público en general. En el presente contexto, quisiera presentar el sistema aguaruna de parentesco de la manera más sencilla, con fines más prácticos que teóricos. Mi deseo es describir la interpretación aguaruna de conceptos fundamentales como "*familia*" y "*matrimonio*" y además, demostrar la flexibilidad del parentesco, el cual facilita la distribución de personas en el terreno social y ecológico, de acuerdo con las exigencias de la subsistencia y de las relaciones sociales. También, quiero subrayar que esta flexibilidad lleva consigo cierta inseguridad desde el punto de vista del individuo, porque el sistema carece de grupos sociales de carácter permanente.

5.1 Descendencia y familia

El tipo de descendencia (1) entre los Aguarunas se clasifica como **cognático**, o a veces, **descendencia bilateral**. En un sistema de descendencia cognática se reconocen las relaciones del lado del padre y del lado de la madre como iguales cualitativamente (i.e., del mismo tipo) y cuantitativamente (del mismo grado de intensidad). En esta característica el sistema aguaruna es semejante al de la cultura europea, pero es diferente de muchas otras sociedades no industrializadas donde se reconocen las relaciones de un lado —del padre en algunos casos, de la madre en otros— como más importante que el otro.

En base al sistema cognático, los Aguaruna construyen sus teorías sobre la reproducción humana. Ellos creen que una persona es por igual el producto de su padre y madre, y que la familia del padre es tan "*familia*" como la de la madre. Son necesarios el semen del hombre y el útero de la mujer para producir un hijo: después de su nacimiento los dos padres tienen que observar varias restricciones en sus actividades y hacer dieta

para preservar el bienestar de su hijo. Lógicamente, en este sistema, el grado de proximidad familiar depende del número de familiares que tienen en común. El ejemplo más obvio es el de los hermanos: los que son hermanos de padre y madre son más cercanos, en términos de solidaridad mutua, que los hermanos que comparten solamente el padre o la madre, aunque ambos son clasificados con el término "hermano" (2). Igualmente, los hermanos (de padre y madre o que comparten un solo padre) son más cercanos que primos hermanos, quienes son también clasificados por igual con un término "hermano".

Los primos hermanos tiene más sentido de proximidad que los primos lejanos, etc. Aquí estoy hablando del caso idealizado; en la vida real, muchos factores pueden intervenir en las relaciones de familiares, separando a los que en general deben tener buenas relaciones. Puede haber disputas entre hermanos, o entre padre e hijo, pero en general la solidaridad es más intensa entre personas de proximidad genealógica. No obstante la proximidad o distancia genealógica entre familiares, los Aguaruna, teóricamente, reconocen que tienen algunos deberes y derechos con cualquier persona que ellos clasifiquen como "pariente" o "familiar".

En el idioma aguaruna, la palabra **patáag** (3) significa "mi familia", o en términos más técnicos, el gran grupo cognático. El grupo cognático o **patáag** de una persona consiste en todas las personas con quienes se puede establecer un vínculo genealógico, es decir, consanguíneo. Incluye desde personas relacionadas de gran distancia genealógica; hasta los familiares más próximos como padres y hermanos. Es importante notar que el **patáag** es una red de parientes **único a cada individuo**, porque representa la combinación de las redes de padre y madre. Solamente hermanos de padre y madre comparten la misma red cognática.

Un vínculo que no implica inclusión en el grupo cognático es el matrimonio. Cuando un hombre se casa con una mujer no emparentada, sin relación genealógica previa, su relación con la familia de su esposa es de afinidad y no de descendencia. En término aguaruna, la familia de la esposa no es miembro del **patáag** del esposo. Debo decir que dentro de la sociedad aguaruna es permitido y hasta prescrito el casarse con cierta clase de familiares dentro del **patáag**, pero la inclusión de estas personas dentro del **patáag** no está basada en el matrimonio en sí, sino en relaciones genealógicas previas.

En la Figura 5-1 está esquematizado un matrimonio entre dos personas sin relación genealógica previa, es decir, dos personas que no son del mismo **patáag** o familia. Una característica del tipo de descendencia cognática de los Aguarunas, es que los hijos de este matrimonio reconocen tanto la familia de su madre como la familia de su padre como parte de su propio **patáag**. Un nativo del río Marañón que se había casado con una mujer del Alto Mayo me explicó así: "Mi esposa, cuñados y suegros no son de mi **patáag** pero sí son del **patáag** de mis hijos. Son sus tíos y abuelos"

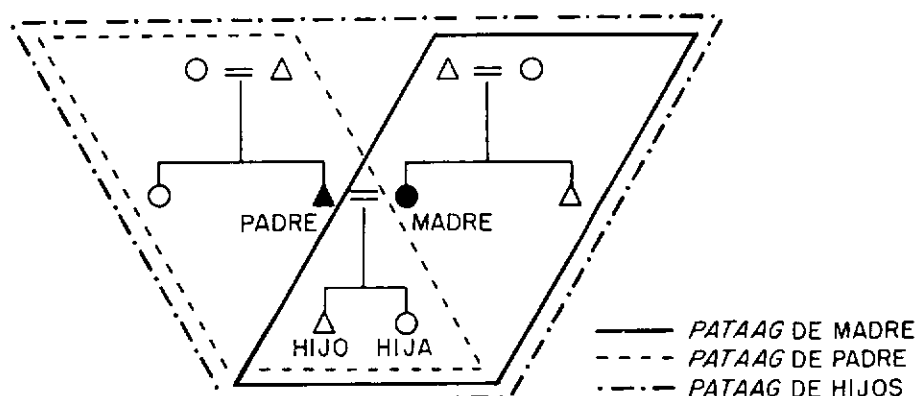


Fig. 5-1. Relación del **patáag** de hijos a los **patáag** de sus padres.

El grupo cognático **patáag** empieza con la unidad doméstica y se extiende a tíos, primos, y sobrinos lejanos. Teóricamente la red individual es infinita, limitada solamente por la habilidad de recordar todos los vínculos. La extensión de este grupo exige una manera de distinguir familiares lejanos de familiares más próximos. En el idioma aguaruna se hace esta distinción por el uso de los términos **dekás patáag**, "verdadera familia", e **iká patáag**, "familia lejana". Muchas personas declararon que el **dekás patáag** o "verdadera familia" se limita a los abuelos, padres, hermanos, y tíos y primos de primer grado. (véase Fig. 5-2), pero esta interpretación no es universal.

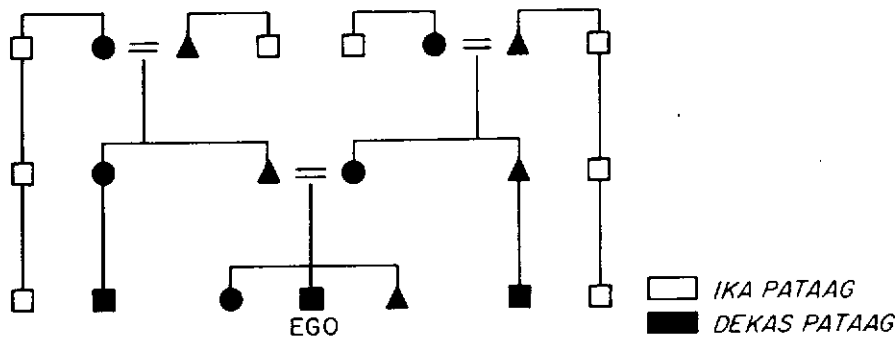


Fig. 5-2. Distinción genealógica entre **dekás patáag** ("verdadera familia") e **iká patáag** ("familia lejana"), según algunos informantes.

Contemplando la gran variedad de respuestas a mis preguntas sobre esta cuestión mi opinión es que los términos **dekás patáag** e **iká patáag** no tienen un sentido fijo.

Recuerdo una de mis primeras lecciones sobre el parentesco aguaruna recibido del **ápu** de una comunidad, quien me dijo que toda la gente del Alto Mayo es de su **dekás patáag**, mientras que los de su **iká patáag** viven desde el río Cahuapanas hasta el Marañón. En fin, la distinción entre parientes cercanos no es muy precisa y está sujeta a manipulaciones según las circunstancias. Cuando es en su favor, un individuo puede decir que su relación con otra persona es de **dekás patáag**. "Es de mi familia verdadera", y en otras circunstancias puede separarse del mismo individuo (por ejemplo, para evitar una disputa con los enemigos del otro) a través de la afirmación que es su **iká patáag**. "Es un familiar lejano".

Aunque el grupo cognático es teóricamente infinito, hay factores que limitan su extensión en la realidad. Factores demográficos, geográficos, y políticos a veces terminan en el aislamiento de las personas de una región de sus familiares de otra región. Los Aguarunas del Alto Mayo, por ejemplo, pueden identificar parientes en los ríos como Cahuapanas o Potro, pero nadie recuerda los nombres de parientes del río Nieva, aunque se ha determinado que tenían antepasados que emigraron desde allí. Otro factor es el carácter endógamo del grupo cognático, es decir, la costumbre de contraer matrimonio con personas de ciertas clases de familiares. Con el matrimonio dentro del grupo cognático, siempre se refuerzan algunos lazos mientras otros vínculos genealógicos, no reforzados por el matrimonio, son olvidados después de dos o tres generaciones. Se nota este proceso en el Alto Mayo, donde los lazos de parentesco son muchos más numerosos dentro de la región que fuera, porque su aislamiento de otras zonas aguarunas (Cahuapanas, el Alto Marañón) atenúa la reanimación de vínculos antiguos por matrimonios.

Hemos visto que una característica del grupo cognático es su aspecto expansivo, lo que es por lo menos teóricamente, infinito. Otra característica fundamental es que el grupo cognático de cada individuo es único a este individuo. He tratado de expresar esta unicidad en la figura siguiente:

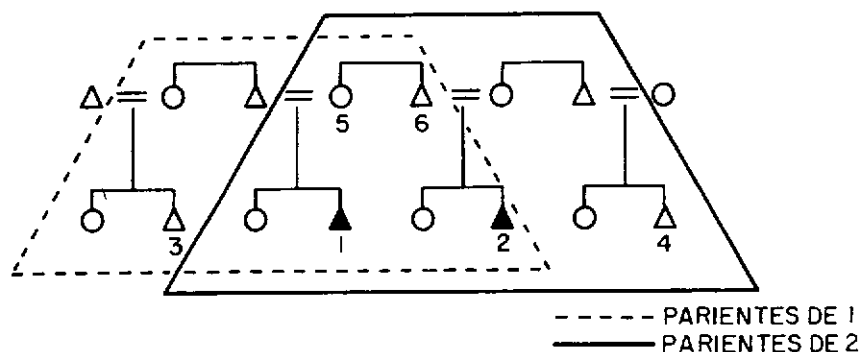


Fig. 5-3. El carácter único de la red de parientes del individuo.

En la figura 5-3, vemos que el hombre 1 comparte varios parientes con el hombre 2. Por ejemplo, las personas 5 y 6 son miembros del **patáag** de ambos hombres porque aquí sus redes cognáticas se superponen. Pero el hombre 1 también tiene algunos parientes que no son del **patáag** del hombre 2, por ejemplo la persona 3. De la misma manera, el hombre 2 tiene familiares que no pertenecen al **patáag** de 1, por ejemplo la persona 4. Así que en la sociedad aguaruna, cada persona, tiene una red de parientes que superpone a las redes de otras personas, pero que también es distinta por la inclusión de otros parientes. Por lo tanto, el **patáag** o grupo cognático es algo personal o individual, y carece de una existencia corporada o permanente, como sería el famoso clan de la literatura etnográfica.

En el mundo aguaruna, los que no son clasificados con un término de parentesco e incluidos en el **patáag** son enemigos actuales o potenciales. Cuando dos Aguarunas de regiones distantes se encuentran por primera vez, hacen un gran esfuerzo para determinar su relación de parentesco si existiese. Si no existe, ellos se llaman "hermanos", "padre", etc., según sus edades relativas. La idea implícita es que los parientes son amigos y los amigos son parientes. Solamente los enemigos (Ag. **shiwág**) carecen de una relación —verdadera o ficticia— de parentesco (4).

Idealmente, una persona puede solicitar hospitalidad a todos los miembros de su **patáag** así como ayuda en el trabajo, y apoyo en una disputa. En cualquier petición de ayuda, la persona solicitante trata de exagerar o agrandar su proximidad genealógica con la otra persona para dar más fuerza a la petición. La siguiente interacción que observé fue típica. Un hombre pidió así los servicios de un chamán que era su primo lejano:

"Vengo donde ti para que cures a mi esposa. Tú eres mi primo. Mi madre era hermana (clasificatoria, no verdadera) de tu padre, y ella siempre le llamaba "hermanito". Por eso somos primos, y vengo aquí porque confío en tus poderes. No me voy a otros curanderos porque tú eres mi primo y los demás son parientes lejanos."

En este caso vemos que el hombre pone énfasis en la relación de su madre con el padre del chamán, diciendo que ellos se trataban con cariño, lo que en sí, implica proximidad. A la vez él declara que los demás chamanes son familiares distantes que no merecen su confianza. Todo eso es para que el chamán no le niegue sus servicios.

Como el grupo cognático del individuo es muy grande, sucede con bastante frecuencia que dos miembros del **patáag** de una persona entren en una disputa, y cada uno pide de esta persona que le ayude en su facción. En esta situación, la persona puede hacer tres cosas: 1) puede ir a la defensa de uno de los parientes y, por lo tanto, entrar en conflicto con el otro, 2) puede negarse a ayudar a los dos diciendo que no puede meterse en una disputa que va a ponerlo en contra de un pariente, 3) puede aprovechar de sus relaciones con los dos partidarios y funcionar como intermediario, con el fin de

solucionar la disputa. Su estrategia en esta situación dependerá, de su propia evaluación, de las ventajas o desventajas de las opciones disponibles. Se ve en este sistema cierta inseguridad en las relaciones sociales — alianza y facciones siempre están formándose y disolviéndose según las condiciones sociales —. El grupo cognático nunca tiene un carácter seguro o permanente porque las obligaciones de sus miembros están dispersas entre muchas personas, frecuentemente en posiciones conflictivas. Solamente en circunstancias excepcionales, como ante una amenaza a toda la región (e.g., un ataque desde otra región) puede unirse el grupo cognático para actuar de una manera incorporada.

En algunas obras, por ejemplo en el estudio de Varese y sus co-autores (Varese et al 1970), se afirma que los Aguaruna tienen un sistema de descendencia patrilineal, es decir, que pone más énfasis en las relaciones con miembros de la familia del padre. Esta opinión fue aparentemente basada en la observación de que muchas comunidades aguarunas se forman alrededor de un núcleo patrilineal, por ejemplo, un hombre y sus hijos adultos o un grupo de hermanos. Dice Varese:

*“En el caso aguaruna nos parece haber detectado una descendencia patrilineal. Todos los descendientes por línea masculina del mayor o viejo, **mun** según Guallart, viven en la comunidad, son solidarios, sobre todo, en relación a conflictos con otras comunidades” (Varese et al. 1970:17).*

Es mi opinión que el sistema no es patrilineal en términos estrictos, porque un individuo puede afiliarse tanto con parientes matrilineales como con patrilineales. Además, como veremos, la terminología no distingue entre parientes matrilineales y patrilineales (con la única excepción del tío materno, **díich**). Sin embargo, la observación de Varese y sus colegas tiene validez en ciertos aspectos, porque entre los Aguarunas hay un sentimiento de solidaridad entre hermanos, y entre padres e hijos, que es menos marcado entre otras clases de parientes. Los hombres dicen que uno puede tener más confianza en sus padres y hermanos que en otras personas. Ellos son los primeros que se lanzan a la defensa contra los enemigos y trabajo. También se dice que hay menos probabilidad de brujería entre hermanos. No obstante, hay casos de peleas entre parientes patrilineales, y esta solidaridad no es monolítica. Algunas comunidades se organizan a base de vínculos patrilineales, y otras no. Existen hombres sin hermanos, y ellos se guían perfectamente bien con otras categorías de parientes, utilizando vínculos matrilineales o lazos establecidos por matrimonio. Así que la solidaridad entre parientes patrilineales es solamente una tendencia estadística y no una regla.

5.2 Terminología

La terminología de parentescos es el sistema de denominaciones que tiene una sociedad para clasificar a los parientes. En la cultura europea se distingue entre padres y tíos, hermanos y primos, hijos y sobrinos, etc. Otras sociedades distinguen entre clases de parientes usando criterios diferentes a los nuestros. Los Aguarunas, por ejemplo, usan el mismo término para referirse al padre biológico y al tío paterno — el tío es tan “*padre*” (**Ag. apág**) como el padre biológico en este sistema de clasificación. A nosotros esta costumbre nos parece extraña y tal vez “*primitiva*”. Sin embargo, en la sociedad europea y norteamericana no se distingue entre las dos clases de primos, paralelos y cruzados, un hecho que parece extraño y primitivo a los Aguarunas, quienes hacen una distinción fundamental entre los dos. El punto que quiero subrayar es que los términos de parentesco son arbitrarios y estrechamente vinculados con las ideas que tiene una sociedad sobre las relaciones sociales.

Antes de avanzar en mi descripción de la terminología de parentesco empleada por los Aguarunas del Alto Mayo, hay que distinguir entre dos tipos de términos: **términos de referencia** y **términos de denominación**. Como su nombre da a entender, un término de referencia es la palabra que se usa refiriéndose a un pariente, como en la

afirmación "El es mi padre". El término de referencia "padre" contrasta con el término de denominación en la siguiente frase: "¿Papá, cómo estás?" Muchas veces los términos de referencia son idénticos o casi idénticos a los términos de denominación correspondientes, pero a veces son diferentes como en el ejemplo expuesto anteriormente, en el cual "padre" es usado como término de referencia, y "papá" como término de denominación.

Otra distinción clave en este análisis es la diferencia entre **primos paralelos** y **primos cruzados**. Una persona puede tener cuatro tipos de tíos: la hermana del padre, el hermano del padre, el hermano de la madre, y la hermana de la madre. Se ha convenido antropológicamente que los hijos del tío paterno y de la tía materna son clasificados como primos paralelos. Los hijos del tío materno y de la tía paterna son primos cruzados. En forma gráfica la clasificación es así:

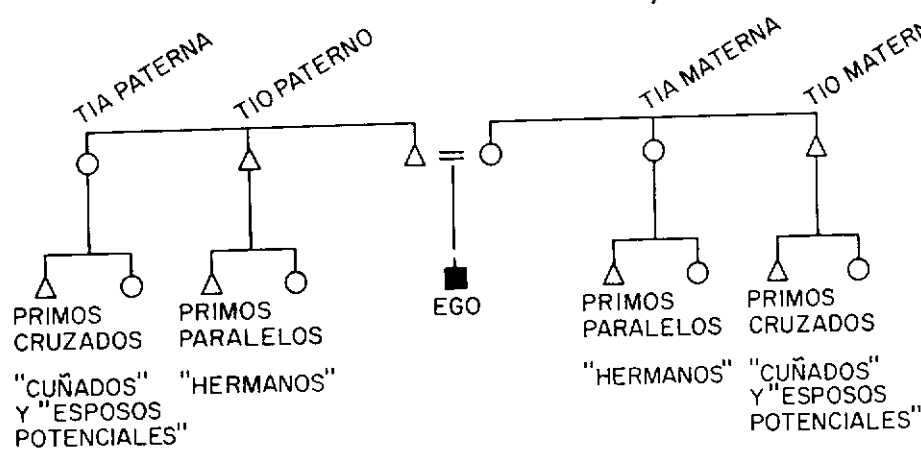


Fig. 5-4. Distinción entre primos paralelos y primos cruzados.

Esta distinción entre las dos clases de primos es de suma importancia para una comprensión del sistema aguaruna de terminología. En común con muchas sociedades del mundo, los Aguarunas clasifican a los primos paralelos con el mismo término que usan para clasificar a sus hermanos biológicos. Tanto los primos paralelos como los hermanos de padre y madre son "hermanos". Los primos cruzados, en cambio, son clasificados (según el sexo) como "cuñados" y *antsúg* — el término usado entre primos cruzados del sexo opuesto que lleva el sentido de "esposos potenciales". Esta clasificación refleja el hecho de que en la sociedad aguaruna es permitido casarse con el primo cruzado del sexo opuesto, y en realidad tal matrimonio es realizado con bastante frecuencia.

Tomando en cuenta la división de primos en dos grupos, "hermanos" y "cuñados-esposos potenciales", y la frecuencia de matrimonio entre primos cruzados, hagamos una revisión de los términos de referencia usados por hombres y mujeres. Las figuras 5-5 y 5-6 son los términos de referencia para parientes consanguíneos, si habla un hombre o una mujer respectivamente.

Las generaciones sobre EGO (G+1, G+2)

Habiendo identificado la distinción entre primos como un punto clave en la terminología, es lógico que hubiera una distinción también entre los tíos para distinguir los padres de un primo paralelo de los padres de un primo cruzado. Nótese en la figura 5-5

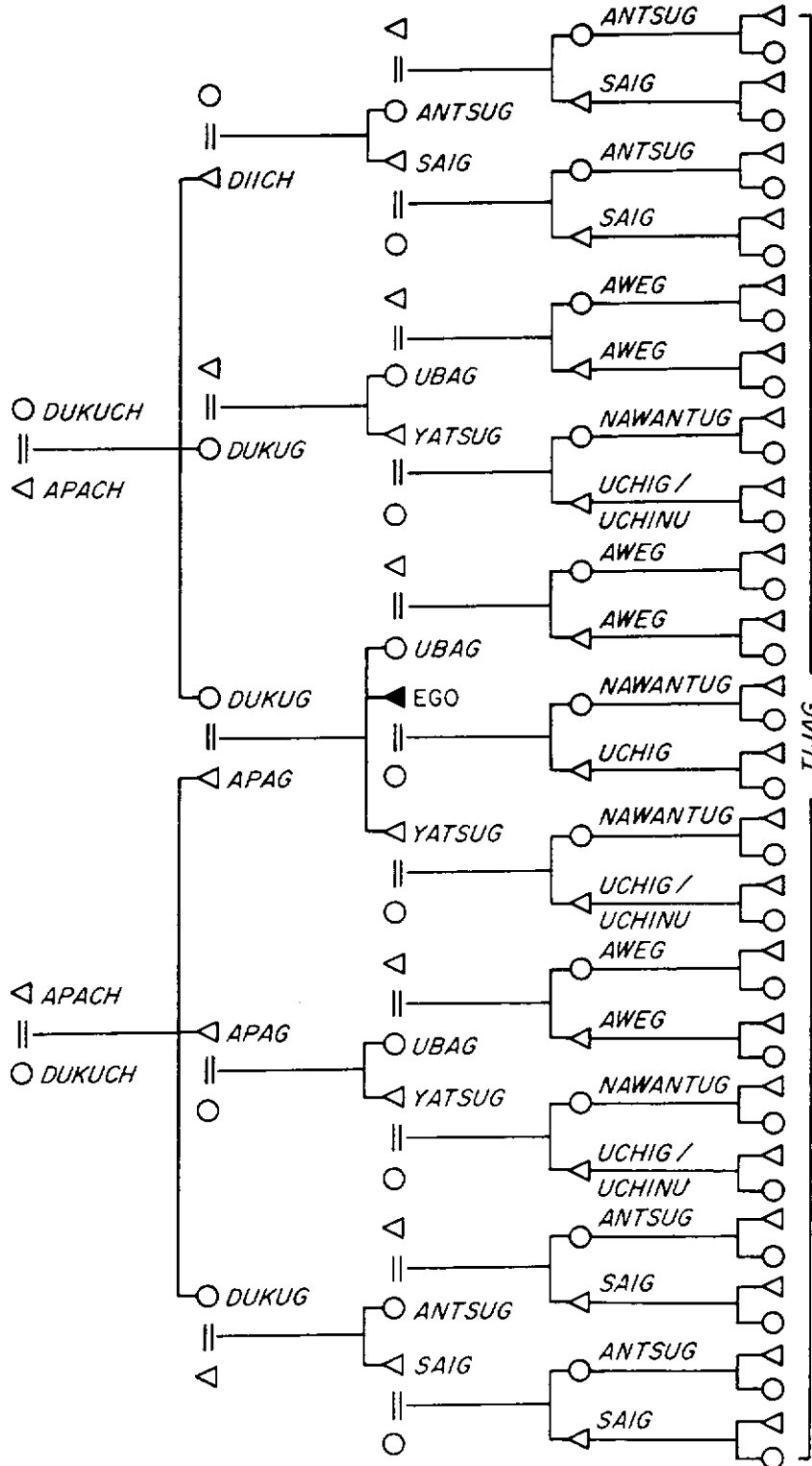


Fig. 5-5. Términos de referencia, hombre hablando.

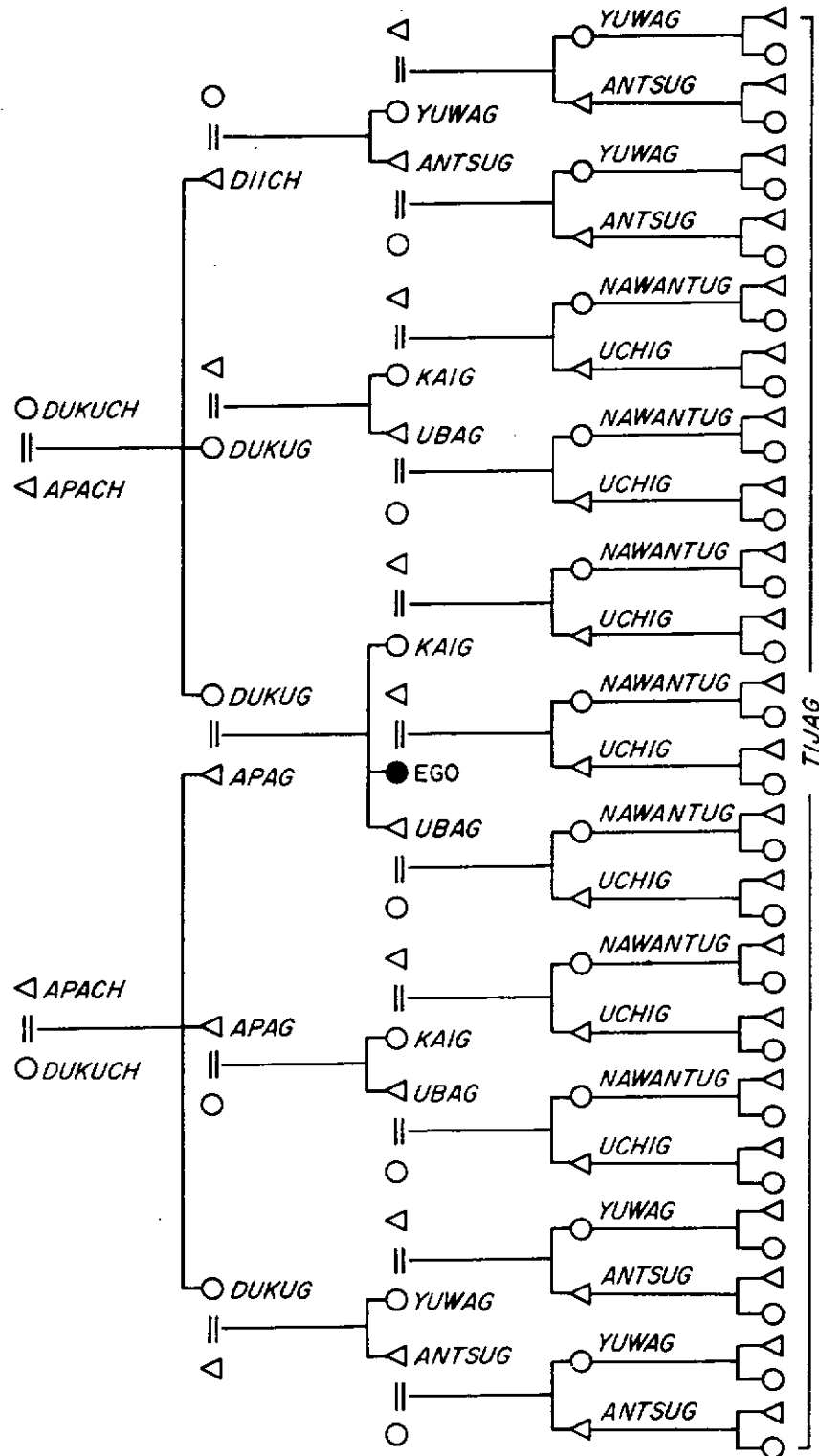


Fig. 5-6. Términos de referencia, mujer hablando.

que los hombres mayores de EGO, de la generación G+1, son clasificados "padre" (**apág**) menos el tío materno (**díich**). El **díich** es el padre de los primos cruzados del lado matrilineal, y el **apág** es padre de primos paralelos. Mirando a la figura 5-7, vemos que un hombre (marcado EGO en la figura) puede contraer matrimonio con la mujer 4, la hija de su **díich**, pero no con la mujer 2, la hija de su **apág** o "padre".

Es interesante que no se encuentre la misma distinción entre mujeres de la generación G+1. Tanto la tía paterna como la tía materna son clasificadas como "madre" (**dukúg**). Posiblemente esto refleja el papel limitado de la mujer en el matrimonio de sus hijos. A menudo, el esposo de la tía paterna es el **díich** de un EGO, pero no es siempre el caso.

Todas las personas de la generación de los abuelos (G+2) son **apách**, "abuelo" o **dukúch** "abuela". Encontré unos cuantos casos en que una persona se refería a alguien de la generación G+2 con el término **díich**, "tío materno" porque era **díich** de su madre o padre, pero no puede determinar si este uso de **díich** es frecuente o sistemático.

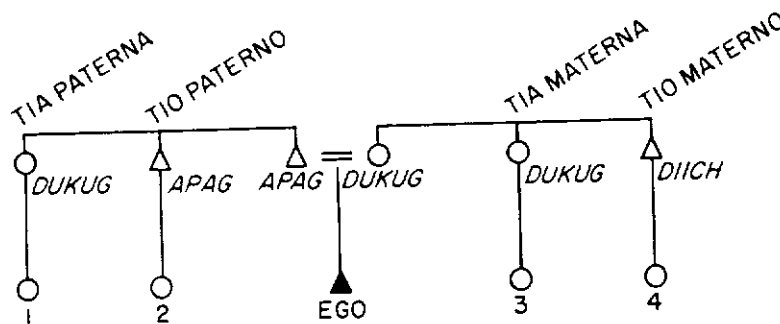


Fig. 5-7. Distinción entre **apág** y **díich**.

La generación de EGO (G+0)

Los términos de referencia para la misma generación de una persona demuestran los principios mencionados antes. Los primos paralelos son "hermanos", mientras que los primos cruzados son "cuñados" y **antsúg**, "esposos potenciales". Un aspecto complicado de la misma generación es el uso de lo que se llama **ecotérminos**. Los lingüistas Fast y Larson explican el uso de ecotérminos así:

*"Las palabras traducidas "hermano" y "hermana" varían según el sexo de la persona que habla. Si un hombre habla, llama a su hermano **yatsúg** y a su hermana **ubág**. A estos términos podemos llamar "ecotérminos" porque dos personas sean del mismo sexo o del sexo opuesto, se llaman con el mismo término" (Fast y Larson 1974:32).*

Entre personas de la misma generación hay dos juegos de ecotérminos: los de "hermanos" (**yatsúg**, **káig**, **ubág**) y los primos cruzados, i.e., "cuñados" y "esposos potenciales" (**sáig**, **yuwág**, **antsúg**).

Las generaciones descendientes de EGO (G-1, G-2)

En la generación descendiente de un hombre (G-1), sus parientes son divididos en tres clases: "hijos" (**uchíg**, **nawantug**) (6), "cuñados-esposas potenciales" (**sáig**, **antsúg**), y "sobrinos" (**awég**). Sus "hijos" incluyen sus propios hijos biológicos y los hijos de los hombres con quienes él tiene la relación "hermano" (**yatsúg**). Sus "sobrinos" incluyen los

hijos de las mujeres con quienes él tiene la relación "hermano-a" (**ubág**). Sus "cuñados-esposas potenciales" son los hijos de las personas con quienes él tiene la relación "cuñado-esposa potencial" — es decir, los hijos de su **sáig** y **antsúg** son también **sáig** y **antsúg** respecto al hombre.

Para una mujer, hay solamente dos tipos de parientes en la generación descendiente (G-1), "hijos" (**uchíg**, **nawantug**), y "cuñados-esposos potenciales" (**yuwág**, **antsúg**). En el Alto Mayo las mujeres no tienen "sobrinos" (**awég**) como los hombres.

Todas las personas de la segunda generación de un hombre o de una mujer (G-2) son clasificadas "nietos" (**tijág**).

Términos usados dentro del matrimonio

Los términos de referencia usados con respecto al esposo, esposa y sus respectivos familiares son:

- áishig** — esposo
- núwag** — esposa
- weág** — suegro
- tsatság** — suegra
- sáig** — cuñado (entre hombres)
- yuwág** — cuñada (entre mujeres)
- wajég** — cuñado, —a.i.e., hermana de esposa, hermano de esposo (entre hombres y mujeres).

Es importante recordar que muchos matrimonios son contraídos entre personas que tienen una relación genealógica previa del tipo primo cruzado (**antsúg**). Si un hombre se casa con su prima cruzada del lado materno, por ejemplo, la terminología empleada después del matrimonio es idéntica a la que usaba antes del matrimonio. (Véase Fig. 5-8).

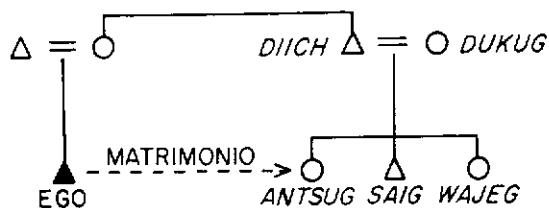


Fig. 5-8. Matrimonio con la hija del tío materno.

Vemos que el hombre sigue clasificando como **díich**, "tío materno" a su suegro, **sáig** "cuñado" al hermano de su esposa, etc. Un pequeño cambio está en que los cuñados del sexo opuesto son clasificados con el término **wajég**, "cuñado del sexo opuesto". También se les puede clasificar con el término **antsúg** que se usaba antes del matrimonio, pero **wajég** refleja el hecho de que las dos personas ya son cuñados verdaderos y no clasificatorios.

Términos de denominación

En general, los términos de denominación corresponden a los términos de referencia, con la adición de los sufijos vocativos —**wa**, —**ju** o el sufijo vocativo diminutivo —**chi**. Un hombre llamando a alguien de la categoría **yatsúg** (hermano-primo paralelo) suele llamar **yatsujú** o **yatsuchí**; a alguien de la categoría **dukúg** se puede decir **dukuwá**, etc. Sin embargo, hay dos complicaciones relacionadas a los términos de denominación: 1) hay algunos términos de referencia que son inapropiados para usarse como términos de denominación porque son considerados como “fuerte”, “descortés” o, en otros casos “coquetón”; 2) hay una proliferación de términos cariñosos o informales que se usan en lugar de los términos de denominación más formales.

En la generación sobre EGO (G+1), vimos que los tíos paternos son clasificados iguales al padre biológico, es decir, **apág**. A su padre biológico una persona puede decirle **apawá**, “padre”, y se dice **apawá** como término de llamada también a sus tíos paternos, los hermanos de su padre. Los Aguarunas del río Mayo, sin embargo, suelen llamar a su padre biológico con el término **tatachí**, (**tatág** en el nominativo), evidentemente un préstamo del idioma Quechua. El término **tatachí** expresa un cariño especial, y no se usa llamando a los tíos — es generalmente reservado para el padre biológico. De la misma manera, la forma **uwachí** (**uwach** en el nominativo) se usa con la madre biológica en vez del más formal **dukuwá**. **Tatachí** y **uwachí** reflejan el cariño y proximidad de los miembros de la unidad doméstica y los padres suelen contestar a sus hijos con términos igualmente cariñosos: **uchuchí**, “hijito” o **sukí** “testículos” a hijos varones; **shagkái** (no traducido) o **shiiigmá** “buena moza” a las hijas mujeres. Estos términos de cariño son usados también fuera de la unidad doméstica pero con menos frecuencia.

Otro dato interesante es que en el Alto Mayo la gente generalmente usa los términos **apág** y **dukúg** (“padre” y “madre”) para llamar a los abuelos en lugar de los términos propios de esta categoría, **apách** y **dukúch** (“abuelo” y “abuela”). Varias personas me explicaron esta situación así: “Los abuelos no quieren que la gente les traten como si fueran viejos”. Además, un hombre viejo me dijo que nunca se llama **apách** o **dukúch** a los abuelos porque el término **apách** ya denota a los mestizos. Realmente, es una cosa interesante que los términos para abuelo y abuela son usados con tanta frecuencia como seudónimos para una variedad de cosas. En el uso actual, **apách** (“abuelo”) puede significar un mestizo o no-nativo, el coto mono, y el piscicida huaca. **Dukúch** (“abuela”) significa la planta jengibre, el suri o gusano comestible de la palmera, y las piedras mágicas usadas por las mujeres en la agricultura. Como explicaré en otro capítulo, en el pensamiento aguaruna el poder o abundancia de algo tiene una relación estrecha con su nombre. Por eso es común que use un seudónimo en vez de su nombre verdadero en una conversación que toca en estas cosas. Los seudónimos **apách** y **dukúch** son ideales porque indican, a la vez, intimidad y cierto respeto por su edad. Cuando una mujer se refiere a las piedras mágicas (Ag. **nantag**) con el término “abuelita”, está, simultáneamente, mostrando respeto y dando a entender que las piedras participan en un sistema de ayuda mutua con ella, que es parecido a la familia humana.

En la generación de EGO(G+0), los términos de denominación siguen los términos de referencia con una excepción entre personas de la categoría **antsúg**, primos cruzados del sexo opuesto. Fast y Larson (1974:45) incluyen la forma de llamada **antsujú** (vocativo) en su lista de términos de denominación, pero en el Alto Mayo el uso de esta forma está reservado para el coqueteo y el amor. Los del Alto Mayo dicen que **antsujú** es un término de coqueteo porque las personas en esta relación pueden iniciar relaciones sexuales o contraer matrimonio dentro de la costumbre aguaruna. En conversaciones públicas, los primos cruzados del sexo opuesto suelen llamarse **ubág** (“hermano/hermana”) o simplemente usan sus nombres sin términos de parentesco. El uso de nombres en lugar de términos de parentesco expresa la idea de que ellos son **takanchbau**, uno con respecto al otro, es decir, personas no parientes con quien es posible contraer matrimonio.

En el contexto de matrimonio, no resulta correcto usar **weág** "suegro" como término de denominación al padre de la esposa. Es mejor usar un término propiamente de parentesco, por ejemplo **díich** ("tío materno") o **sáig** ("cuñado"). La misma regla se aplica en la suegra —es considerado mejor decir **dukúg** "madre" en lugar de **tsatság** ("suegra")—. En ausencia de la suegra o suegro, sin embargo, es permitido usar estos términos para referirse a los padres del esposo o la esposa. Si una persona tienen relación previa genealógica con los padres de su esposa o esposo, los términos que usaban antes del matrimonio siempre son usados con preferencia a los términos impersonales "suegro" o "suegra". Un hombre que contrae matrimonio con la hija de su tío materno sigue llamando **díich** "tío materno" a su suegro con preferencia a **weág** "suegro".

Como se mencionó anteriormente, hay una abundancia de términos cariñosos entre personas de la misma edad. La siguiente lista incluye los términos informales más comunes del Alto Mayo. Algunos son derivados de términos propiamente de parentesco (e.g. **yatsúg**, **kaig**, etc.), otros no. Todos están en la forma vocativa.

Entre hombres de la misma generación	yatsuchí yakupí yachuí saichitá saitá kumpauchí	Entre mujeres de la misma generación	kaitá kaimauchí shüigmá yuwachí yuwachijú kumachí
Entre hombres y mujeres de la misma generación			umaichí umaitá wajechijú
Hombre adulto a niño o joven	ajiká uchijú uchinujú aishmagkú sukí ayumchí ujuké yatsú uchijú yakupí	Hombre adulto a niña o mujer joven	nawanchí nawantá nawasá shagkái nuwauchí
Mujer adulta a niño o joven	impijá aishmagkú uchijú ayumpá aishmagchí sukí	Mujer adulta a niña o mujer joven	nawanchí nuwauchí shüigmá shagkái
Esposo a esposa	esá ashantá munchitá piunká	Esposa a esposo	esá nayá aishú

Relaciones lejanas y otras complicaciones terminológicas

Antes de terminar lo relacionado a terminología, quisiera mencionar la clasificación de parientes a gran distancia genealógica. En los ejemplos anteriores, todas las relaciones son relativamente cercanas, incluyendo abuelos, tíos, primos hermanos, etc. ¿Cómo clasifican los Aguarunas a parientes a mayor distancia genealógica?

Sin entrar en todas las complejidades genealógicas, se puede decir que el punto clave en el cálculo de terminología es la relación que existía en la generación anterior de la persona que está calculado. Así que todos los hombres de cualquier distancia genealógica que están en la relación **yatsúg**, "hermano", con el padre de un hombre, tienen la relación **apág** ("padre") con respecto a este hombre; esto es porque los **yatsúg** del padre de una persona son, por definición, sus "padres". A veces el vínculo preciso en términos genealógicos no es bien conocido para los dos parientes, y por lo general basta saber la relación que existía entre sus padres respectivos para poder determinar su relación mutua.

Tal como en el caso en relación con la palabra **patáag**, "familia", es posible modificar los términos de parentesco para indicar proximidad o distancia con el uso de **dekás** ("verdadero" o "cerca") e **iká** ("lejano"). Por ejemplo, se contrasta **dekás yatsúg**, "verdadero hermano" con **iká yatsúg**, "hermano lejano". El uso de estas palabras no es preciso, pero en el Alto Mayo el uso de **dekás** como en **dekás yatsúg**, **dekas yuwág**, etc. está generalmente limitado a parientes descendientes de los mismos abuelos (7). De tal forma que **dekás yatsúg** son los hermanos verdaderos más los primos paralelos verdaderos, mientras que **iká yatsúg** indica los primos de segundo o tercer grado, de más distancia genealógica. No obstante, el uso de estos términos modificadores es flexible, y frecuentemente manipulado por razones socio-políticas.

Por la práctica del matrimonio entre primos cruzados y entre otros factores, es común que las personas se relacionen vía dos o tres vínculos genealógicos, como en el siguiente ejemplo:

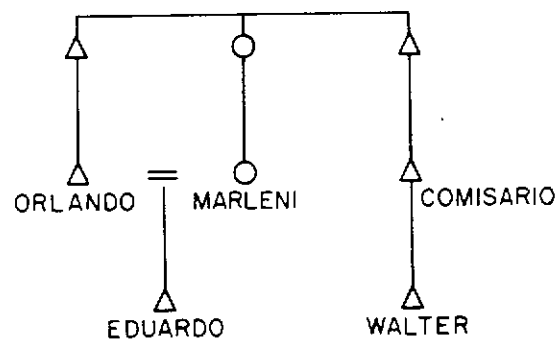


Fig. 5-9. Relación genealógica entre Eduardo y Walter.

En este caso, Orlando se ha casado con su prima cruzada Marleni, la hija de la hermana de su padre. Es un matrimonio preferido y culturalmente "correcto". Orlando y su primo paralelo Comisario tienen la relación **yatsúg**, "hermano" porque sus padres son hermanos. Marleni y Comisario son en la relación **antsúg**, primos cruzados del sexo opuesto, porque la madre de Marleni era la hermana del padre de Comisario. Ahora mirando a Eduardo el hijo de Orlando y Marleni se ve que él tiene dos vínculos genealógicos con Walter, el hijo de Comisario — por su padre y por su madre —. Es decir, por el vínculo de su padre él está en la relación **yatsúg** con Walter, y por el vínculo de su madre está en la relación **sáig** con Walter. En realidad, las dos familias dicen que Eduardo y Walter son **yatsúg** y no **sáig**, aparentemente porque la relación de Marleni y Comisario se considera como "no relación", porque son primos cruzados del sexo opuesto. La práctica sustenta esta interpretación de clasificar primos cruzados del sexo opuesto como **takanchbáu**, "no parientes".

Otro ejemplo de las complejidades posibles en el parentesco aguaruna está ilustrado en la Fig. 5-10. Sucedió que un hombre, Entsákua, tenía una esposa, Tatsébai y otra esposa joven Untsuí. Las esposas no eran hermanas. Cuando se murió Entsákua, la viuda Untsuí se casó con el hijo mayor de Entsákua y Tatsébai. El matrimonio de un hombre con la viuda de su padre puede ocurrir si la viuda no pertenece a una categoría prohibida a él. La viuda Untsuí tenía un hijo (Pinchupéa) de Entsákua, y después tuvo otro hijo (Kuimiág) de su nuevo esposo Ugkush.

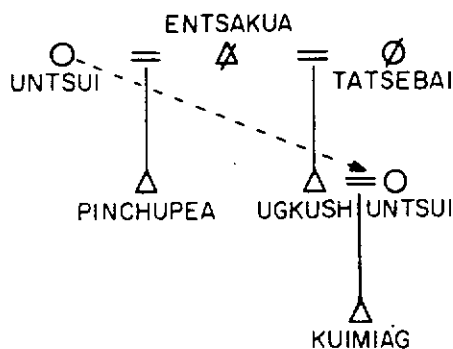


Fig. 5-10. Relación genealógica entre Pinchupéa y Kuimiág.

Vemos que por la línea paterna, Pinchupéa es el tío paterno (**apág**) de Kuimiág, porque el padre de Pinchupéa es el abuelo de Kuimiág. Por la línea materna Kuimiág y Pinchupéa son hermanos (**yatsúg**) porque tienen la misma madre, la mujer Untsuí. Actualmente, Kuimiág y Pinchupéa usan el término **yatsúg** porque son aproximadamente de la misma edad. Ellos han descartado la relación paterna porque la relación **yatsúg**, por la línea materna, es más apropiada dada la semejanza de sus edades.

Conducta asociada con categorías de parientes

En la sociedad aguaruna es difícil aislar la conducta típica entre las categorías de parientes porque varían mucho según factores de personalidad individual. Hablando generalmente, es creencia aguaruna que una persona debe evitar conflictos con los miembros de su grupo cognático, especialmente de los de la misma unidad doméstica y comunidad. También debe brindar libremente su hospitalidad, comida, y ayuda a sus parientes. Casi no hay un insulto más fuerte que **súji**, "mezquino", y la generosidad aguaruna es aún más marcada entre parientes cercanos. Otro aspecto general del comportamiento hacia parientes es la idea de respetar a los de mayor edad. Uno debe ayudar a los de las categorías **apág**, **dukúg**, **díich**, etc., y escuchar atentamente sus consejos.

Aparte de estas ideas generales de conducta, observé un comportamiento especial entre tres clases de parientes: yerno-suegro, yerno-suegra, y entre primos cruzados del sexo opuesto. En el capítulo 4 describí las relaciones entre un yerno y sus suegros, las que son caracterizadas por cierta circunspección y respeto. Como mencioné, sin embargo, en algunos casos los suegros gozan de relaciones libres e informales con su yerno, usualmente cuando éste es un sobrino con quien ellos hayan tenido bastante contacto antes del matrimonio. Entre personas de la categoría **antsúg**, primos cruzados del sexo opuesto, es común observar mucha informalidad y bromas. De todas las categorías en el sistema aguaruna de parentesco, la relación de **antsúg** es lo que más se aproxima a la clásica "relación de broma" de la literatura antropológica.

5.3 Matrimonio

En la sociedad aguaruna, como en nuestra sociedad, el matrimonio es a la vez la institución más importante para la perpetuación de la sociedad y la causa de un gran porcentaje de tensiones y disputas. En una sociedad que carece de grupos corporados de carácter permanente, la fuerza del vínculo matrimonial entre un hombre y una mujer depende más de los temperamentos de los respectivos esposos que de la presión externa de la sociedad. Por tanto, se nota que la institución matrimonial es bastante frágil entre los Aguarunas, por lo menos durante los primeros meses y años.

Para llegar a una comprensión de la institución del matrimonio en este contexto, quisiera empezar con una perspectiva idealizada, es decir, cómo un matrimonio debe ser arreglado y mantenido. Derivo esta perspectiva de las opiniones y declaraciones de muchos Aguarunas. Los valores y la moralidad relacionada con el matrimonio son tópicos frecuentes de conversación en comunidades nativas y los nativos tienen ideas bien desarrolladas sobre el comportamiento correcto de hombres y mujeres unidos por el vínculo matrimonial. A continuación, voy a comparar la visión idealizada con la realidad etnográfica, basándose en mis propias observaciones y en los relatos de los nativos sobre incidentes específicos, con la idea de subrayar los aspectos que se conforman o que no se conforman con el ideal.

Como fue mencionado anteriormente, el matrimonio puede ser convenido entre dos personas clasificadas **antsúg**, primos cruzados del sexo opuesto, o **takanchbáu**, "persona no emparentada". Los Aguarunas dicen que dos personas en la relación **antsúg** se sienten atraídas naturalmente, y si dos personas que son **antsúg** quieren casarse, sus familias no pueden objetarlo, por lo menos por razones de parentesco. Las personas en la relación **ubág** "hermano-a" no deben iniciar relaciones sexuales ni pensar en matrimonio, sin importar la distancia genealógica que les separa. Las relaciones sexuales o el matrimonio entre **ubág** son consideradas como **tuweágbau**, incesto. La reprobación hacia el incesto es particularmente fuerte si las dos personas son hermanos verdaderos o primos paralelos verdaderos. La idea del incesto provoca repugnancia física a los nativos y en la mitología aguaruna las personas que cometen el incesto son descritas como "gente con gusanos en su ropa". Dentro de los valores tradicionales, un hombre que participase en una unión incestuosa viviría una vida corrupta, por lo cual no podría adquirir las visiones necesarias para protegerse de sus enemigos.

Entre personas solteras, los contactos románticos son establecidos por varios caminos: durante fiestas y actividades rutinarias dentro de su propia comunidad, y durante visitas a otras comunidades. Los hombres jóvenes generalmente tienen más oportunidades de hacer visitas a comunidades vecinas y, si es posible, enamorar a su **antsúg**. Las actividades amorosas son llevadas en secreto hasta que haya una declaración pública del deseo de unirse. Para tener relaciones sexuales antes del matrimonio la pareja se reúne con algún pretexto en la chacra o fuera de la casa durante una fiesta. Los hombre más atrevidos visitan a su novia en la casa durante la noche y salen secretamente cuando amanece. Según la tradición un hombre pide un cabello de la mujer como señal de cariño. Si a la chica no le gusta el hombre, ella puede negárselo; si le quiere, el hombre toma el pelo y fabrica una pequeña pulsera para que ella la lleve.

Si los padres sospechan algo de un romance, generalmente no hacen nada, si es que los novios son **antsúg** y pertenecen a familias que mantienen buenas relaciones entre sí. La única excepción sería si es que los padres de la chica ven al novio durante una de sus citas románticas. En tal caso, puede haber una explicación entre el novio y el padre de la chica; en muchos casos, el padre pediría una entrevista con los padres de familia de la comunidad para castigar al novio o dar una solución.

Conviene decir que la actitud aguaruna con respecto a la sexualidad es un tanto contradictoria. Es una idea tradicional que los hombres no deben iniciar relaciones sexuales hasta que sean adultos, digamos de la edad de 17 ó 18 años. Antiguamente, esta idea existía porque el hombre joven tenía que mantener su pureza para poder tener una visión del espíritu **ajútap**. En la actualidad, los padres aconsejan a sus hijos varones que no

tengan novias hasta que hayan terminado su educación primaria y adquirido dinero suficiente para mantener una familia. A las chicas, los padres les dicen que deben evitar aventuras amorosas porque los hombres no quieren casarse con una mujer que ha tenido muchos amantes. No obstante esta actitud, los hombres adultos, frecuentemente se jactan de sus conquistas amorosas, hablando de las **jápa ampúya**, "enamoradas escondidas" que tienen en otras comunidades. Hasta las mujeres pueden hacer bromas sobre temas sexuales y las realidades de la sexualidad son discutidas abiertamente. Existe la actitud ambivalente de que las relaciones sexuales son, por un lado perjudiciales y, al mismo tiempo una interesante actividad.

La iniciativa de hacer una declaración abierta de la intención de casarse es de responsabilidad del hombre. A veces, un hombre ha establecido una relación romántica con una mujer y sabe que ella estará de acuerdo con su deseo de casarse. Otras veces, la mujer no ha tenido relación previa con el hombre. En todo caso, el padre de la mujer, si vive, determina la disposición de su hija. Por eso, es importante que el novio establezca buenas relaciones con el padre de su novia. La manera tradicional de establecer un matrimonio fue descrita así por Miguel Daichap de la comunidad de Shimpiyacu:

*"Primero, el novio tiene que mandar a un intermediario, alguien que hable bien, al padre de la chica. El intermediario pregunta al hombre si su hija podría casarse con el novio. El padre de la chica dice **"No estoy ofreciendo mis hijas, y no hablo públicamente que tengo hijas solteras"**. **"No obstante"**, dice el padre, **"mucha gente viene para pedir mis hijas. Muy bien, que se casen"**. Entonces, el novio tiene que irse al monte para cazar animales. Cuando haya cazado bastante, viene a la casa trayendo la carne y acompañado por sus **yatsúg** y **sáig**. Luego, se hace una fiesta. El novio toma un poco de masato, pero los demás toman mucho. Cuando ya es tarde y la gente tiene sueño, el padre dice al novio **"Tú vas a dormir ahí con mi hija. Ya todo está arreglado"**. Y después dice a su hija que duerma con el hombre. A veces la muchacha llora porque no conoce al hombre. Cuando ellos duermen, la muchacha no deja que le toque el hombre. La segunda noche la muchacha le deja abrazarla un poquito, y después de unos cuantos días ellos tienen relaciones sexuales porque la muchacha se acostumbra al hombre.*

*El novio tiene que servir a su suegro, trayéndole carne de monte y leña para el hogar. Si aparece un hombre casado pidiendo la hija de algún hombre, él puede negarse diciendo **"Si estás casado y tienes tu propia casa, ¿cómo me va a servir este hombre?"** Si un yerno trabaja bien y sirve bien a su suegro, a veces pide otra hija de su suegro; y el suegro estará de acuerdo."*

Desde el punto de vista aguaruna, las cualidades más buscadas en una mujer son en orden de importancia:

- 1) que sea trabajadora, y que sepa cultivar la chacra y criar animales domésticos.
- 2) que no tenga un historial bien conocido de aventuras amorosas.
- 3) que sea atractiva físicamente.

En un esposo, las cualidades preferidas son:

- 1) pericia en la caza y pesca.
- 2) posesión de dinero (e.g., por la venta de arroz) o trabajo asalariado (e.g., profesor bilingüe).
- 3) que sea hombre valiente, que hable con fuerza y dignidad.
- 4) que sea atractivo físicamente.

El tiempo que el yerno pasa en la casa de su suegro varía mucho según las circunstancias. A veces son unos cuantos meses, después de lo cual el novio regresa a su propia comunidad con su esposa. En otros casos, vive en la casa del suegro hasta que tenga varios hijos o muera el suegro. Si el novio es de la misma comunidad la cuestión de residencia no presenta ningún problema porque el novio y la novia vivirán cerca del suegro, en una casa vecina (8).

Se ha presentado una visión idealizada del matrimonio, debemos ahora detenernos en la realidad etnográfica. Idealmente las personas que se casan deben ser **takanchbáu** "personas no parientes" uno del otro, o **antsúg**, primos cruzados del sexo opuesto. Las relaciones **antsúg** y **takanchbáu** son consideradas como lo mismo dentro del contexto matrimonial. En una muestra de 65 matrimonios actuales, aproximadamente el 70 % eran entre primos cruzados verdaderos o clasificatorios. De este 70 %, el 17 % eran entre primos cruzados verdaderos (i.e., entre un hombre y la hija de su tío materno verdadero o la hija de su tía paterna verdadera). Otro 10 % eran entre primos cruzados separados por una generación, e.g. el matrimonio de un hombre con la hija de su verdadera prima cruzada, etc. Los demás matrimonios de este 70 % eran entre personas de la clase **antsúg** pero de relaciones genealógicas más distantes.

Aproximadamente el 8 % de los matrimonios eran entre personas sin alguna relación previa, usualmente, uniones con no-nativos o con Aguarunas de otras regiones como el Alto Maraño. De sumo interés es el dato de que 22 % de los matrimonios existentes son con personas de categorías prohibidas. Del 22 % de matrimonios incorrectos, más o menos, 8 % eran entre primos paralelos verdaderos; los demás son de más distancia genealógica.

En forma tabulada las tasas son:

		Primos cruzados verdaderos	17 %
Matrimonios entre antsúg	70 %	Primos cruzados separados por una generación	10 %
		Primos cruzados lejanos	43 %
Matrimonios entre personas sin relación genealógica previa	8 %		
Matrimonios entre personas de categorías prohibidas	22 %	Primos paralelos verdaderos	8 %
		Primos paralelos lejanos y otras categorías prohibidas	14 %
Total	100 %		

¿Cómo se explica la tasa alta de matrimonios incorrectos? Los Aguarunas mismos dicen que las personas que se casan así "no piensan bien", o que explicaron sus acciones en términos de amor romántico, un concepto muy desarrollado entre ellos (Cf. Harner 1972: 107). Es probable que el aislamiento relativo del Alto Mayo ha generado como consecuencia una escasez local de mujeres de categorías con las cuales el matrimonio es permitido. Se nota que un gran porcentaje de estos matrimonios incorrectos fueron contraídos entre personas ya de edad media o vieja, durante una época en que la zona estaba más aislada que ahora y las hostilidades entre vecinos impedían el movimiento libre de hombres en busca de esposas. Sin embargo, esta interpretación es tentativa y el fenómeno merece más estudio, incluso comparación con otras poblaciones Jíbaras.

La reacción ante un matrimonio incorrecto o incestuoso varía según la proximidad genealógica de la pareja. La gente suele ignorar una unión entre primos paralelos, de tercero o cuarto grado, pero personas que son primos paralelos verdaderos frecuentemente son castigados por la comunidad. En tiempos pasados el castigo consistía en cortar el cuero cabelludo con cuchillo. En la actualidad, el castigo consiste en azotarlos o quizá desterrarlos de la comunidad. Si la pareja persiste en la unión, con el tiempo son aceptados por los miembros de la comunidad, pero viven con cierta vergüenza por su delito. Casos de incesto entre padres e hijos o entre hermanos son poco comunes; pero sí existiesen, nunca son aceptados por la comunidad (9).

Como dije antes, el matrimonio ideal es realizado con un arreglo entre un hombre y el padre de la novia potencial. En realidad hay pocos casos en que se efectúe un matrimonio tranquilamente, sin disputa. Entre las causas de disputa relacionadas con un matrimonio están las siguientes:

1. El suegro potencial no quiere que el joven se case con su hija porque:
 - es de una familia con la que no tiene buenas relaciones
 - el novio no parece capaz de proveer bien de alimentos a su esposa
 - el novio tiene otra esposa y por lo tanto no podrá rendir servicios al suegro, o,
 - simplemente porque el suegro planea dar su hija a otro hombre que le gusta más.
2. La familia del novio tiene objeciones al matrimonio porque:
 - la mujer es de una familia enemiga o vive en una comunidad de familias hostiles
 - la mujer es conocida como alguien que ha tenido relaciones sexuales con muchos hombres
 - la mujer es ociosa o carece de preparación en sus responsabilidades domésticas
 - la mujer es vieja.
3. El novio y la novia son primos paralelos o pertenecen a otra categoría prohibida y por tanto no deben casarse.
4. Los padres respectivos creen que los novios son demasiado jóvenes para casarse.

En una alta proporción de los matrimonios uno o más de estas condiciones se aplican. Si los novios saben que habrá impedimentos en la realización de su matrimonio, su estrategia será tratar de "escapar", es decir, fugarse juntos a un sitio escondido en el monte o, en tiempos recientes, a una comunidad mestiza donde puedan esconderse. La idea es permanecer allí hasta que su unión sea un hecho innegable y después regresan a la comunidad para llegar a un entendimiento con sus padres. Esta estrategia es efectiva porque el acto de huir es una declaración pública de que una chica ha iniciado relaciones sexuales con su novio. Tal declaración hace menos deseable una chica a los ojos de otros esposos potenciales, por lo cual, su padre se inclina a aceptar el matrimonio porque piensa que otros hombres pudieran no querer ya a su hija. Otro factor es la posibilidad de que la chica se suicide si los padres no aceptan el matrimonio. Por lo menos 50 % de los matrimonios actuales son realizados por la fuga de novios, en lugar de un acuerdo formal. Aún más, durante mis 20 meses en las comunidades del Alto Mayo, nunca observé ningún matrimonio iniciado sin que hubieran, por lo menos, algunas disputas menores. La declaración de intención de casarse es casi siempre acompañada por algunos problemas que se discuten en una sesión pública de la comunidad hasta que los padres de familia se pongan de acuerdo sobre la unión. La costumbre de mandar al novio en busca de mitayo antes del matrimonio es menos común que antes, y en la situación actual el matrimonio es efectuado sin un rito.

Matrimonios polígenos

En las comunidades estudiadas, aproximadamente el 15 % de las uniones eran polígenas. De éstas, 62 % eran matrimonios polígenos del tipo sororal, es decir, siendo hermanas las esposas. Solamente se encontró una unión con tres mujeres, y las demás uniones polígenas eran con dos esposas.

Estas tasas no recogen el número de casos en que un hombre intentó formar una unión polígama y la acción precipitó al suicidio de su primera esposa, o uniones polígenas terminadas por la muerte de una de sus esposas por causas naturales. Generalmente, la esposa mayor es más inclinada a aceptar la formación de una unidad doméstica polígama, si la segunda esposa es su hermana. Si las esposas son hermanas, frecuentemente viven en la misma casa. A menudo, un hombre con dos esposas no hermanas, construye dos casas adyacentes, una para cada una de ellas y sus hijos respectivos.

El levirato y otras uniones especiales

En el caso ideal, cuando muere un hombre su hermano mayor tiene el derecho de casarse con la viuda después de un tiempo aceptable de luto, aproximadamente un año. No pude conseguir datos buenos sobre la proporción que el levirato es realizado actualmente. Un examen de las genealogías de Huascayacu, Alto Naranjillo, y Bajo Naranjillo reveló que había bastantes casos de levirato en el pasado distante, pero menos en los últimos cinco años. Si la viuda tuviera objeciones fuertes contra el hermano de su esposo fallecido, parece que ella puede eludir tal unión aunque esto deja bastante resentimiento entre la familia del hombre muerto. En todo caso, la viuda tiene que observar las costumbres de luto por más o menos un año después del fallecimiento: se corta el pelo, deja de llevar adornos y de pintarse la cara, y no participa en los chistes y bailes de la fiesta. Los hermanos y primos del fallecido tienen derecho a castigarla si ella es acusada de coquetear con los hombres durante este tiempo.

Otra unión que ocurre de vez en cuando es de un hombre y la esposa más joven de su padre fallecido, si la mujer no es de una categoría prohibida. (Un caso de este tipo de unión se encuentra en la Fig. 5-10). También hay casos en que un hombre forma una unión polígama con una mujer y la madre viuda de esta mujer.

Disputas conyugales, adulterio, y divorcio

En el proceso social aguaruna es difícil separar los fenómenos de disputas conyugales, adulterio y divorcio, porque tanto las disputas como el divorcio están frecuentemente relacionadas con el adulterio. Para empezar un análisis de estos temas, conviene detenerse un momento en las actividades y comportamiento de hombres y mujeres dentro de la institución del matrimonio.

Los hombres generalmente toman la iniciativa en el matrimonio y, como vimos, pueden formar uniones plurales. La posibilidad de formar matrimonios polígenos tiene grandes implicaciones para el comportamiento de los hombres en comparación con las mujeres, porque mientras la mujer casada no puede participar en relaciones amorosas legítimas fuera del matrimonio, el hombre puede participar si desea. Claro que la comunidad no condena las actividades sexuales del hombre fuera del matrimonio, hasta que éste no considere a las esposas de otros hombres. Así que la libertad del hombre es más amplia que la de la mujer, respecto a actividades sexuales fuera del matrimonio.

Cuando los hombres Aguaruna sospechan (o son celosos) de sus mujeres, ellas tienen que mostrar bastante circunspección en su comportamiento hacia otros hombres si quieren evitar disputas con su esposo. Una acusación frecuente de los hombres es que su esposa "*pasea demasiado a otras casas*", lo que implica que ella pasa su tiempo libre visitando a la gente de la misma comunidad y posiblemente metiéndose en alianzas escondidas de carácter romántico. Según los hombres, las mujeres deben pasarse solamente en compañía de su esposo. Otra acusación común es que una mujer "*se ríe demasiado*"

durante el masateo, es decir, tiene un comportamiento ligero que puede atraer a los hombres con intenciones adúlteras.

Los masateos son la tierra más fértil para acusaciones de adulterio. En el masateo las mujeres, que en circunstancias normales mantienen cierta reserva en sus relaciones con los hombres, empiezan a cambiar chistes y galanteos, especialmente si sus esposos están ocupados en el baile o en una conversación en otra parte de la casa. Parece que algunas mujeres aprovechan la distracción de la fiesta y salen de la casa con algún hombre para fines amorosos. Si su esposo se da cuenta de su ausencia, o simplemente sospecha de alguna infidelidad o coqueteo, puede empezar una disputa que termina en golpes para la mujer (10).

Aparte de la libertad de iniciar uniones, los hombres tienen más libertad en terminarlás. Pasa de cuando en cuando que un hombre rechaza a su esposa diciendo que ella es ociosa, adúltera, o simplemente vieja (11). En esta situación, la mujer tiene que regresar a la casa de sus padres, su hermano u otro pariente. En general, la mujer no tiene libertad de romper un matrimonio no satisfactorio para ella. Ella puede dejar a su marido y regresar a la casa de sus padres, pero si el esposo quiere que regrese, ni la mujer ni la familia se oponen, salvo en el caso de una enemistad fuerte entre ellos. El siguiente presenta un intento sin éxito de una mujer que quiso terminar su matrimonio y más tarde, contraer otro nuevo:

El joven Alfredo (un seudónimo), del Alto Marañón, se casó con la mujer María de una comunidad del Alto Mayo. Después de varios meses, él declaró que quería casarse también con la hermana menor de María: Marta. La idea fue aceptable para el hermano de las mujeres (su padre había fallecido), pero María se negó a participar en un matrimonio polígamo. Trató de suicidarse, pero se recuperó. En fin, ella se fue a vivir a la casa de otra hermana suya, una mujer casada. En una sesión de los padres de familia de la comunidad, fue decidido que el matrimonio de María y Alfredo sería disuelto. Alfredo se quedó con Marta, la hermana menor de María.

Después de algunas semanas, María tomó residencia con otro hombre joven quien tenía también otra esposa. Alfredo denunció a la pareja ante los padres de familia, diciendo que el otro había robado a su esposa. Alfredo y el hermano de María se fueron hasta la casa del nuevo esposo de María, y la hicieron regresar a la casa de su hermana donde vivía. También pegaron al hombre que se había reunido con ella. Justificando su acción, el hermano de María dijo que ella era todavía la esposa de Alfredo. Ella, por supuesto, negó su vínculo con Alfredo, pero quedó separada del otro hombre.

Los únicos casos exitosos de separación iniciada por una mujer que yo comprobé, ocurrieron durante los primeros meses del matrimonio, un tiempo en que la unión es particularmente tentativa y frágil. Si la mujer quiere escaparse de una unión de muchos años y sus parientes no le ayudan en efectuar la separación, ella tiene dos opciones extremas: huir con otro hombre o suicidarse.

La fuga de una mujer casada (Ag. **nuwa tupikamu**) es considerada un acontecimiento serio que afecta a toda la comunidad. Usualmente, la mujer y el amante tratan de huir a una zona distante para escapar de su esposo y sus familiares. Los del Alto Mayo dicen que los ríos Potro y Aichiyacu han sido refugios tradicionales para mujeres que se escapan de sus esposos. Cuando se nota la ausencia de la mujer y su compañero, un grupo de hombres empiezan a seguirles con toda prisa, con la intención de castigarlos y hacer regresar a la mujer a su casa. El castigo varía según la situación, pero en la actualidad consiste de varios días en la cárcel de la comunidad, si la hay, una multa es efectiva, o una flagelación al hombre culpable y probablemente una paliza a la mujer. Si la pareja tiene suerte, ellos llegan a una región distante donde tienen familiares que les pueden esconder y defender contra la familia del esposo. Antes de mi salida del Alto Mayo en 1978, hubo un caso de fuga de una mujer con un hombre visitante, y ellos tuvieron suerte en escapar del grupo de hombres enviados para hacer regresar a la mujer.

El suicidio es muy común entre las mujeres del Alto Mayo (véase el capítulo 10), y su frecuencia es un factor que los hombres toman en cuenta respecto a sus relaciones

conyugales. Es decir, un hombre tiene el derecho de castigar a su esposa, contraer un matrimonio poligínico, etc., por lo cual la familia de la esposa no suele aliarse contra él, pero si la mujer logra suicidarse él puede despertar la hostilidad de la familia de ella, especialmente si el suicidio fue a causa de sus abusos sobre la mujer. Según los nativos estas disputas a veces terminaban con el asesinato del esposo por la familia de la mujer fallecida, aunque no pude encontrar ningún caso de esta naturaleza en años recientes. En todo caso, para evitar problemas de este tipo, los hombres son sensibles a la posibilidad de un suicidio y a veces cambian su comportamiento para calmar a la mujer y desviar su intención de suicidarse. Observé el siguiente incidente relacionado con este tema:

“Varias personas se estaban embarcando en una canoa para un viaje a Moyobamba. Eduardo (un seudónimo), que tiene dos esposas, tomó asiento en la canoa e hizo campo para su esposa más joven, quien iba a acompañarle. De repente, la esposa mayor se sentó en la canoa, declarando que ella iba a irse a Moyobamba en lugar de la esposa menor. Eduardo se enfadó un poco, pero en fin dejó quedar en la canoa la esposa mayor. Ella se fue a Moyobamba y la esposa joven tuvo que permanecer en la casa.”

Más tarde, algunas personas me dijeron que la esposa mayor le había amenazado con suicidarse porque Eduardo pasaba su tiempo con la esposa más joven ignorándola a ella. Comentó la gente que él tuvo que llevar a la esposa mayor a Moyobamba por miedo que pudiera suicidarse, y él así incurriría en la venganza de sus familiares.

Estadísticamente, los datos del Alto Mayo indican que más o menos 15 % de matrimonios terminan en el divorcio. Esta tasa no refleja las uniones terminadas por el suicidio de una esposa porque había serios problemas conyugales, una cantidad que yo estimaría en un 10 % de las uniones. Al hacer las encuestas, descubrí que muchas personas frecuentemente se olvidan de uniones breves que ocurrieron durante su juventud y que terminaron en divorcio. Durante mi estadía en el Alto Mayo, casi el 50 % de los primeros matrimonios entre adolescentes terminaron después de unas cuantas semanas o meses por razones de desacuerdo. Posteriormente, estos individuos entran en otras uniones que se estabilizan después del nacimiento de un hijo.

Confieso que durante mi permanencia en el Alto Mayo las impresiones sobre las normas de matrimonio experimentaban revisiones constantes cuando algún acontecimiento de la vida diaria daba luz en uno u otro aspecto de la institución. Las relaciones matrimoniales merecen estudio más intensivo, especialmente en cuanto a la formación de uniones plurales y divorcios. Ofrezco estas observaciones como pasos tentativos en el análisis del matrimonio aguaruna, en la esperanza que alguien asuma un estudio más profundo sobre los ideales y realidades de la unión conyugal.

Amistad formal y pseudo-compadrazgo

En el río Alto Mayo hay dos clases de relaciones especiales que se dan entre personas no parientes, o que con frecuencia, refuerzan las relaciones existentes de parentesco: amistad formal, y lo que llamaría pseudo-compadrazgo. Aunque los términos usados en ambas relaciones son de origen español (**kumpág**, **kumág**), su funcionamiento está bien integrado en el sistema tradicional.

La amistad formal ocurre casi exclusivamente entre hombres, y es posible que tenga sus raíces en una asociación de carácter económico. En su obra sobre los Shuar, Michael Harner menciona una institución de amistad formal —usando el término **amigrí**, también derivada del castellano— entre hombres que participan de un intercambio de bienes, como escopetas, chaquiras, adornos, telas, veneno para la cerbatana, y otros objetos de valor (Harner 1972: 125). Entre los Aguarunas del Alto Mayo, la amistad no tiene un objetivo tan obviamente económico, pero hay cierto intercambio de bienes. Según mis informantes la relación típica de **kumpág**, típicamente, se forma entre dos hombres que

tienen en la relación de **yatsúg** "hermanos" o **sáig** "cuñado". Pueden ser de una relación lejana o también próxima, e.g. primos hermanos, aunque nunca encontré ningún caso la relación **kumpág** entre hermanos verdaderos. En todo caso, cuando estos dos hombres están bailando juntos en algún masateo uno de ellos puede proponer que se hagan "amigos". Si el otro está de acuerdo empiezan a cambiar bienes — camisas, pantalones, hasta escopetas —. Los nativos dicen que los amigos "deben cambiar todas sus cosas entre ellos", pero parece que en realidad ellos suelen cambiar unas cuantas cosas para señalar su nueva relación. Desde ese momento, ellos se llaman **kumpág**, o **kumpauchi** (en la forma vocativa). Comparten una intimidad especial que se manifiesta en generosidad, ayuda mutua en tareas y son vecinos, y la intensidad de bromas entre ellos durante las fiestas. En contraste con la relación de **amigri** entre los Shuar, los hombres en la relación **kumpág**, no participan en un intercambio sistemático de bienes. Se dice que las mujeres inician relaciones formales de vez en cuando, pero no pude constatar esta declaración en el campo. Normalmente, ellas reservan el uso del término femenino correspondiente, **kumág** o **kumauchi** en forma vocativa para una relación establecida durante el parto de un niño, lo que llamo seudo-compadrazgo.

Seudo-compadrazgo es normalmente una relación establecida entre dos parejas conyugales, pero el lazo parece más fuerte entre mujeres. Durante el parto de un niño, los miembros femeninos de la unidad doméstica y a veces el esposo, ayudan a la madre durante su labor. Sin embargo, a veces resulta que una mujer vive en una casa aislada sin la presencia de otras mujeres —su madre, una hermana, una tía— que le pueden ayudar durante el parto. En este caso, ella busca a otra mujer entre sus vecinas que le pueda asistir. Muchas veces es la vecina más cercana, quien puede venir a la casa, sin mucho inconveniente. La mujer partera prepara los palos de soporte que usa la mujer durante el parto, y asume los quehaceres de la mujer parturienta: prepara la comida para el esposo e hijos de la otra mujer, lava la ropa, ayuda en el parto, corta el cordón umbilical con tijeras o con chuchillo de bambú, lava al bebe y a su madre, entierra la placenta, y cuida a la madre inmediatamente después del parto. En estas actividades, el papel del marido de la parturienta parece mínimo. Después del parto, las mujeres se llaman **kumág** "amiga" o "comadre" entre ellas. Algunos informantes dijeron que los esposos pueden usar **kumpág** entre ellos y entre hombres y mujeres **kumpág/kumág**. Sin embargo no pude verificar estos usos en casos reales; solamente el uso de **kumág** entre mujeres era común. En contraposición a la tradición mestiza del compadrazgo no hay una relación especial entre los "padrinos" y el niño que nace. Los factores que determinan la creación del seudo-compadrazgo son:

- 1) la ausencia de otra mujer dentro de la unidad doméstica que pueda servir como partera, y
- 2) la presencia de una vecina de buena voluntad a quien le conviene servir como partera.

La amistad formal y el seudo-compadrazgo aguaruna son debidos a los contactos con la cultura mestiza. Otro ejemplo es el uso creciente del término **kunyáu** (de cuñado) en vez del término tradicional **sáig** en algunas comunidades del Alto Mayo. Es todavía difícil decir si estos cambios pequeños son indicios de un cambio fundamental hacia un modelo mestizo, o si se trata simplemente de préstamos superficiales. Opino que el sistema de parentesco está manteniendo su fuerza y carácter tradicional, tal vez más que otros aspectos de la cultura aguaruna.

Notas Capítulo 5

- (1) En la literatura antropológica hay bastante variación en las definiciones de **descendencia**. En este capítulo uso el término más general, el cual fue definido por Murdock así:

Una regla de descendencia afilia a una persona desde su nacimiento con un grupo de familiares con quienes mantiene una relación especialmente íntima, y de quienes pueden esperar ciertos servicios, que no puede exigir de personas no emparentada (Murdock 1949: 15, traducción del autor).

En su descripción de los Pemón de Venezuela, un grupo etnolingüístico que tiene un sistema cognático parecido al sistema aguaruna, Thomas (1979: 63) declara que el principio de descendencia no funciona en esta sociedad, sino más bien un principio de cálculo genealógico (en inglés, **kinship reckoning**). Creo que esta idea se aplica bien al caso aguaruna, pero en razón de simplicidad empleo aquí el concepto convencional de descendencia.

- (2) Los Aguarunas dicen que los hermanos de padre y madre nacieron **tsaniás**, "juntos". Hablando de hermanos de un solo padre, suelen decir algo como **tíkich áents akiáu**, "otra persona le engendró". No obstante, hermanos de padre o madre son "verdaderos" hermanos en todos los sentidos, y en la mayoría del contexto no se distingue entre ellos y los hermanos de padre y madre.
- (3) En esta monografía, los términos aguaruna de parentesco se expresan en la primera persona singular, e.g. **patáag** significa "mi familia", **yatsúg**, "mi hermano", etc. Para las demás formas gramaticales de los términos de parentesco, se expresa "tu hermano", "su hermano", "nuestro hermano", etc., véase Fast y Larson 1974: 45.
- (4) En algunos contextos se usa la palabra ambigua **takanchbáu**, "no familiar", para indicar a otra persona que no es miembro del grupo cognático personal. Una complicación es que el término **takanchbáu** se usa también para indicar a un pariente que pertenece a la clase de persona con quienes está permitido casarse. Es así que un hombre puede decir que su prima cruzada del sexo opuesto (**antsúg**) es también **takanchbáu**, "no familiar", respecto a él porque ellos pueden contraer matrimonio. Es una manera de decir que una unión con esta mujer no sería incestuosa. Por eso, digo que el término **takanchbáu** tiene dos sentidos: 1) persona sin relación previa, no familiar; 2) primo cruzado del sexo opuesto.
- (5) El antropólogo Harner (1972: 96) indica que entre los Shuar del Ecuador hay más solidaridad entre cuñados que entre hermanos. El observa que la escasez local de mujeres pone en conflicto a los hermanos porque están en competencia por las mismas esposas potenciales. Este factor no es tan marcado entre los Aguarunas del Alto Mayo aunque puede representar una fuerza en contra de la solidaridad de parientes patrilineales.
- (6) Hay un término **uchínu** que se alterna con **uchíg**, "hijo" en algunas situaciones. **Uchínu** se usa a veces para referirse a los hijos de un **yatsúg** "hermano", y ellos suelen contestar **apág** "padre". Nunca se aplica **uchínu** al propio hijo biológico, quien es siempre **uchíg**. Mis informantes me dijeron que **uchínu** expresa una gran diferencia en edad entre un hombre y su hijo clasificatorio y que también implica distancia genealógica. Por tanto, me dijeron, es más común usar **uchíg**. No obstante, he observado algunos hombres más o menos de la misma edad usando **uchínu apág** entre ellos. Nunca observé que las mujeres usaran el término **uchínu** — sus "hijos" eran siempre **uchíg** —. Hay otros términos antiguos de parentesco, por ejemplo, **nuwasá** y **ajiká** (Larson, 1966: 104) que aparentemente están en vías de desaparecer, lo que redundaría en una simplificación de la terminología.
- (7) Sin embargo, la lingüista (Larson, 1966: 25) tiene otra opinión, declarando que todos los primos son clasificados **iká yatsúg**, **iká káig**, etc., "hermanos lejanos" y, por implicación, que sólo los hermanos verdaderos son **dekás yatsúg**, **dekás kás káig**, y **dekás ubág**. En el Alto Mayo, descubrí que la distinción **dekás iká** no era adecuada para distinguir entre hermanos y primos paralelos porque muchas personas insistían que sus primos paralelos son **dekás yatsúg**. Entiendo que el uso de estos prefijos no es tan preciso que admita una definición genealógica exacta.
- (8) Harner (1972: 79) menciona que entre los Shuar un hombre puede escapar de la responsabilidad de vivir en la casa de su esposa si regala una escopeta a su suegro como compensación. Este tipo de pago no existe en el Alto Mayo, pero el yerno debe tener razones importantes para no vivir con su suegro. Tales razones son: tiene casa y otra esposa en su propia comunidad; ha sembrado cantidades de un producto comercial (arroz, maíz) en su propia comunidad; o tiene empleo asalariado en otro lugar.
- (9) En el Alto Mayo, había dos casos de uniones incestuosas dentro de la familia nuclear: la unión de un hombre con su hija y la de un hombre y su media hermana. Estas personas viven en casas aisladas en el monte, a una gran distancia de las comunidades nativas de la región. Ellos tienen relaciones relativas con sus familiares, pero en general son objetos de desdén colectivo.

-
- (10) Los viejos dicen que en tiempos pasados los hombres usaban su cuchillo de doble filo (Ag. *dawág*) para castigar a su esposa en el masateo. Si el delito de la mujer era pequeño, el hombre metía el cuchillo en el muslo de su esposa a una profundidad del ancho de un dedo. De tratarse de un delito más grave —por ejemplo, se se comprobó que la mujer salió de la casa con la intención de encontrar a otro hombre— el cuchillo era clavado en el muslo a la profundidad de dos o tres anchos de dedo. El hombre propinaba este castigo en secreto, durante el baile, y la mujer tenía que aguantar el dolor en silencio para no revelar a los demás que su delito fue descubierto.
- (11) Harner (1972) dice que el rechazo de una mujer por un esposo es casi desconocido entre los Shuar, pero yo encontré numerosos casos durante mi estadía en el Alto Mayo.

CAPITULO 6

LA COMUNIDAD

En los capítulos anteriores, hemos examinado varios aspectos de la organización social aguaruna, incluso la unidad doméstica, el grupo cognático, y los lazos de matrimonio. En este capítulo, yo quisiera describir la estructura de la "comunidad nativa", un nivel de organización que es, en muchos aspectos, de origen ajeno e impuesto por fuerzas extrañas al mundo aguaruna. No obstante la artificialidad de la comunidad nativa, actualmente es la unidad social más importante en las relaciones entre los Aguarunas y la sociedad peruana. Como tal, el sistema tradicional de relaciones sociales está orientándose en adaptación a esta nueva realidad política.

Según mis propias experiencias en el Departamento de San Martín, al parecer hay dos aspectos de la vida en las comunidades nativas que son particularmente mal entendidos por los no-nativos de la región: el proceso político de la comunidad y los patrones de uso de la tierra. En el capítulo 8, "Subsistencia", voy a analizar la utilización del terreno con más detalle, pero en este capítulo quiero describir el patrón de asentamiento de las comunidades nativas, es decir la distribución de unidades domésticas en el espacio. El patrón tradicional de asentamiento semidisperso estaba basado en factores sociales y ecológicos, especialmente la distribución dispersa de recursos naturales en el bosque amazónico. La centralización o nuclearización de unidades domésticas en un asentamiento del estilo caserío produce la extinción rápida de importantes recursos locales de flora y fauna. Actualmente, hay factores nuevos que favorecen la formación de comunidades nucleares, no obstante los problemas ecológicos. La reacción de los Aguarunas ha sido variable, dependiendo en la evaluación individual de las ventajas y desventajas de cada situación. Voy a especificar algunos de los factores contrarios que afectan el patrón de asentamiento y expresar la manera cómo se ha manifestado en dos comunidades del Alto Mayo.

En cuanto a la organización del poder político dentro de la comunidad aguaruna, hay una idea corriente de los no-nativos, que los nativos viven bajo el control autocrático de algún jefe o cacique que puede mandar a la gente, apropiándose de un gran número de mujeres como esposas, y generalmente hace lo que quiere. No sé si estas ideas equivocadas nacen de creencias sobre el sistema político de las civilizaciones andinas o de alguna fantasía moderna del caudillismo. En todo caso estas ideas no se ajustan a la situación aguaruna. Espero dar un poco de luz sobre la realidad política dentro de las comunidades del Alto Mayo y describir los cambios que se experimentan como resultado del alfabetismo, la intensificación de actividades extractivas, etc. También será proporcionado datos sobre relaciones económicas dentro de la comunidad, la composición de comunidades en términos del sistema de parentesco, y los mecanismos de control social.

6.1 Patrón de asentamiento

Hemos visto en la época de pre-contacto que los Aguarunas no vivían en comunidades centralizadas con un territorio fijo, sino en grupos locales que consistían en casas aisladas, ubicadas de un extremo a otro de un río o quebrada. Los miembros de un grupo local participaban en una alianza informal de cooperación económica y defensa mutua, y explotaban todo el territorio dentro de su esfera de influencia, es decir, el terreno que estaba relativamente libre de ataques de sus enemigos. El territorio del grupo local no tenía dueño en el sentido occidental, y ninguna fuente etnohistórica indica que los Aguarunas participaron en guerras por motivo de la adquisición de tierra.

Con la inmigración de colonos serranos a la selva, los nativos del Alto Mayo se vieron expuestos a otra actitud en relación a la tierra. Los campesinos, participantes en (y víctimas de) una economía extractiva y depredatoria, ven la tierra como una oportunidad que puede ser comprada o vendida como cualquier objeto. Frente a la expansión de colonos en su propio terreno, los nativos no tuvieron otra alternativa que pedir un título para su tierra y aceptar los linderos fijados por funcionarios del gobierno. Para conferir los títulos de la tierra, las autoridades pertinentes clasificaron los grupos locales como "*comunidades nativas*" y cedieron el terreno a los miembros colectivos de la comunidad y no a unidades domésticas individuales. Felizmente, la extensión de terreno dado a las comunidades nativas del Alto Mayo es más o menos adecuada para sus necesidades actuales. Debemos notar, sin embargo, que el acto de fijar linderos y formalizar la posesión de terreno es un cambio radical en la relación de los nativos con la tierra.

Los del Alto Mayo usan el término *kumunitát* para referirse a la comunidad en abstracto porque no hay una palabra aguaruna que tenga el mismo sentido de una unidad política-geográfica reconocida por el gobierno. En la conversación informal, los nativos suelen referirse a cada comunidad con el nombre de un río u otro punto fisiográfico dentro de la comunidad (e.g., San Rafael es llamado *káya*, "*pedra*", porque queda cerca a una parte rocosa del río Huascayacu) o, algunos casos, con el nombre oficial (e.g., Shimpiyacu, Huascayacu, etc.) Actualmente hay ocho comunidades nativas reconocidas oficialmente en el Alto Mayo, más una (San Rafael) que ha pedido su título oficial y espera su tramitación. La población promedio de cada comunidad es de 121 personas o 18.6 familias. Dentro del terreno de la comunidad —que varían entre 2.356 has. en el caso de Alto Naranjillo hasta 13,400 has. en el caso del Alto Mayo— los padres de familia son libres de ubicarse donde quieren. No obstante, las nueve comunidades actuales tienen un núcleo de viviendas donde residen por lo menos el 50 % de las unidades domésticas de la comunidad. El centro poblado es el sitio de la escuela bilingüe y la casa del maestro bilingüe. La mayoría de comunidades carecen de edificios aparte de la escuela y las viviendas. Las pocas excepciones incluyen un complejo de granjas para chanchos y aves en Bajo Naranjillo (construido con el apoyo de SINAMOS y el Ministerio de Alimentación), la oficina de una cooperativa agrícola también en Bajo Naranjillo, y una pequeña cárcel en Morroyacu. Varias comunidades tienen pequeñas tiendas cooperativas con productos de primera necesidad, ubicadas en una sección de alguna vivienda de la comunidad. Como el único edificio comunal en la mayoría de las comunidades es la escuela, funciona como concejo municipal y capilla para servicios evangelizadores cuando se dan.

Aunque es una crítica frecuente que "*los Aguarunas no quieren vivir en caseríos*", el patrón de asentamiento de las comunidades actuales muestra que, en realidad, ellos han centralizado sus casas más que antes. Sin embargo, algunas comunidades están más nucleadas que otras. Para entender las diferencias entre los patrones de asentamiento de distintas comunidades, hay que precisar las ventajas y desventajas de tipos de asentamiento —nucleadas como dispersos— como lo perciben los mismos Aguarunas.

Factores que favorecen poblaciones nucleadas

- 1) Educación de niños — Los padres aguarunas generalmente quieren que sus hijos tengan una educación primaria. Sin embargo, en comunidades con un patrón de asentamiento disperso, la distancia entre algunas casas y la escuela es tan grande que los alumnos no pueden ir fácilmente a sus clases diarias. En el año 1977, muchos alumnos de casas aisladas en la comunidad de Shampuyacu tenían que vivir cinco días de la semana en la casa de parientes cerca de la escuela para poder estudiar de una manera regular. Esta situación era difícil porque los dueños de las casas donde se alojaban los alumnos tenían que alimentar tanto a sus visitantes como a sus propios hijos (1). Para evitar situaciones de esta naturaleza, los maestros bilingües han fomentado la formación de poblaciones nucleares, o por lo menos la ubicación de casas en la proximidad general de la escuela.
- 2) Presión de fuera — En casi todas sus interacciones con funcionarios del gobierno, en cualquier situación, los no-nativos aconsejan a los Aguarunas que ellos *"deben vivir juntos"*, es decir, en caseríos o poblaciones nucleadas. Según los blancos, es *"más civilizado"* vivir así, y también facilita el trabajo comunal de los nativos. Durante una reunión en que yo participé, un oficial del Ministerio de Educación que, aparentemente, tenía un interés sincero en el bienestar de los Aguarunas, aconsejó a los líderes de las comunidades nativas que un proyecto de *"altísima prioridad"* para el desarrollo económico y social aguaruna era construir una plaza de armas dentro de cada comunidad, alrededor de la cual ellos pudieran ubicar sus casas, al estilo civilizado. Esta falta de comprensión de las realidades del mundo nativo sería irrisoria si no fuera tan típica de las actitudes de las autoridades que, de una manera u otra, afectan la vida de los Aguarunas.

En muchos aspectos es conveniente al Estado que las poblaciones nativas sean centralizadas. La Centralización facilita las comunicaciones entre los nativos y los representantes de los ministerios del gobierno. Esto puede tener efectos beneficiosos, por ejemplo, en la administración de ayuda médica o la introducción de nuevas técnicas agrícolas, pero también tiene sus aspectos negativos —específicamente, la intensificación de la dominación social externa—. En toda la historia de relaciones interétnicas en el Nuevo Mundo, una estrategia efectiva para dominar a las poblaciones nativas han sido organizarlas en comunidades nucleadas. Las reducciones de la época colonial son ejemplos obvios del uso de la centralización para intensificar las presiones aculturativas y la dominación socio-política de los nativos.

Así que las presiones externas hacia un patrón de asentamiento nuclear tiene dos causas principales: 1) el sistema de valores iberoamericanos dentro del cual la *"civilización"* es asociada con un plan de asentamiento nuclear y 2) las dificultades de comunicación y control de una población dispersa.

- 3) Participación de una vida social más intensa — Desde la perspectiva nativa, la vida social de un asentamiento nucleado es más intensa y variada que una casa aislada. Hay más personas con quienes conversar, y más oportunidades para participar en fiestas y otras reuniones sociales.
- 4) Participación en trabajo comunal — La importancia creciente del trabajo comunal agrícola exige la movilización de mucha gente para tareas diarias. Esta movilización es más fácil en una comunidad de población nuclear que dispersa. La necesidad de tener acceso a vías de transporte, para la venta de productos agrícolas favorece también la formación de poblaciones nucleares cerca de las carreteras o ríos navegables.

Factores que favorecen poblaciones dispersas

- 1) Explotación más eficiente de recursos naturales — Una casa aislada o semi-aislada ofrece muchas ventajas sobre una concentración de casas nucleares en cuanto a la explotación de recursos naturales. Por ejemplo, los nativos desean tener una casa lo

más cerca posible a la chacra para minimizar la distancia que las mujeres tienen que recorrer, cargadas con la yuca, plátano y otros productos; proximidad a la chacra que no es posible en poblados nucleares, después de unos cuantos años porque la tierra disponible es rápidamente utilizada por la gente y se convierte purma. De la misma manera, materiales de construcción como hojas de plátano, pona, y vigas son rápidamente terminados en la vecindad de un grupo de casas. Pasa igual con la leña, otro recurso importante.

Algo más importante aún, la población de pájaros y animales de caza, experimenta una reducción rápida cerca de los caseríos, necesitándose viajes a más distancia para poder conseguir carne. El etnólogo Allen Johnson que estudió la utilización de recursos naturales por los Machiguenga, descubrió que después de cuatro años de residencia en un caserío, los Machiguenga tenían que gastar cinco veces más de tiempo en buscar animales que lo que emplean en los primeros meses en el lugar, para mantener el mismo nivel de consumo de carne. Hasta la explotación de leña les costaba tres veces más de tiempo que, cuando recién se fundó el caserío (Johnson 1974). El mismo proceso de extinción de recursos se nota en algunas comunidades del Alto Mayo. Por ejemplo, en la comunidad del Alto Naranjillo, donde se formó una población nucleada desde hace 7 años, es casi imposible encontrar animales de caza cerca de las casas, y los residentes tienen que viajar a uno o dos días de distancia (generalmente en la tierra de otras comunidades nativas más extensas en la zona), para matar animales. Así que, después de varios años en un poblado nucleado, los residentes se encuentran con dos posibilidades: quedarse en el mismo sitio, por tanto aceptando un empobrecimiento de su dieta y recursos naturales, o mudarse a otro sitio dentro del terreno comunal de la comunidad, donde hay más recursos (2).

- 2) Crianza de animales domésticos — Una ventaja de la casa aislada es que los animales domésticos como chanchos y aves pueden andar libres sin posibilidades de que vayan a perjudicar chacras vecinas, provocando así una disputa. Las actividades dañinas de chanchos son una causa común de desacuerdos en asentamientos nuclearizados.
- 3) Miedo de brujerías — El temor a la brujería potencial frecuentemente se da en un asentamiento disperso. Para minimizar sus contactos con posibles brujos, algunas personas prefieren construir sus casas a gran distancia de otras viviendas.
- 4) Protección del terreno comunal nativo — Los intentos de colonos y otras personas de apropiarse el terreno de las comunidades, ha creado una presión hacia un asentamiento más disperso. La estrategia típica de los colonos es hacer una o varias casas en una porción aislada del terreno aguaruna, y luego solicitar un título de éste en la oficina de Reforma Agraria. La defensa más efectiva contra estas invasiones es la de tener algunas familias residentes en los extremos del terreno para vigilarlo. Este factor es más significativo en las comunidades con tierras adyacentes a terrenos mestizos. Sin duda, el lector notará la ironía de la situación: una crítica contra los Aguarunas es que "*no quieren vivir en caseríos como los civilizados*" aunque vemos que las actividades adquisitivas de los mismos "*civilizados*" crea una fuerza centrífuga que impulsa a los Aguarunas de algunas comunidades hacia un patrón de asentamiento más disperso para la defensa de su tierra.

Otra ventaja potencial del asentamiento disperso, que no es reconocido por los Aguarunas, es que ofrece un ambiente más libre de problemas de salud. Los asentamientos nucleares pueden presentar ciertos problemas de sanidad porque la población concentrada está más expuesta a los gérmenes de enfermedades transmisibles, incluso animales domésticos, excremento humano y aguas contaminadas. En general, las prácticas tradicionales para la eliminación de basura y otros despojos son adecuadas para una población dispersa, pero insuficientes para poblaciones más densas.

Asentamiento en dos comunidades del Alto Mayo

Ahora, quisiera examinar el patrón de asentamiento de dos comunidades del Alto Mayo para mostrar cómo los diversos factores que favorecen la nuclearización o disper-

sión se manifiestan en casos concretos. Las dos comunidades consideradas son las que fueron más intensamente estudiadas, Huascayacu y Alto Naranjillo.

Huascayacu

Huascayacu es una comunidad de aislamiento mediano para el Alto Mayo. El núcleo de población de Huascayacu está ubicado a una distancia de tres horas a pie del río Mayo. Desde el río Mayo se puede llegar a Moyobamba en dos horas más, en camioneta o de cinco a ocho horas bajando por el río en un bote. El terreno de la comunidad mide 7,290 has. En la frontera occidental y sureña de la comunidad hay fundos que pertenecen a mestizos ribereños y colonos serranos. Al extremo norte y oriental del terreno hay lo que se clasifica "*tierra libre del Estado*", es decir, selva no ocupada que consiste en una sierra cubierta de bosque tropical.

Con la fundación de la escuela bilingüe de Huascayacu en el año de 1972, los padres de familia formaron un poblado nuclear alrededor de la escuela, abandonando su asentamiento anterior, río arriba en la quebrada de Huascayacu. En 1978, sólo una casa no estaba ubicada cerca de la escuela, la excepción era una familia que vivía a una distancia de 45 minutos a pie. El asentamiento nuclear consiste en viviendas, una escuela nueva, una escuela vieja, y una casa para visitantes donde permanecí durante mi estadía.

No obstante su residencia extendida en un pueblo nucleado, los pobladores de Huascayacu tienen una situación más o menos favorable en cuanto a recursos naturales,

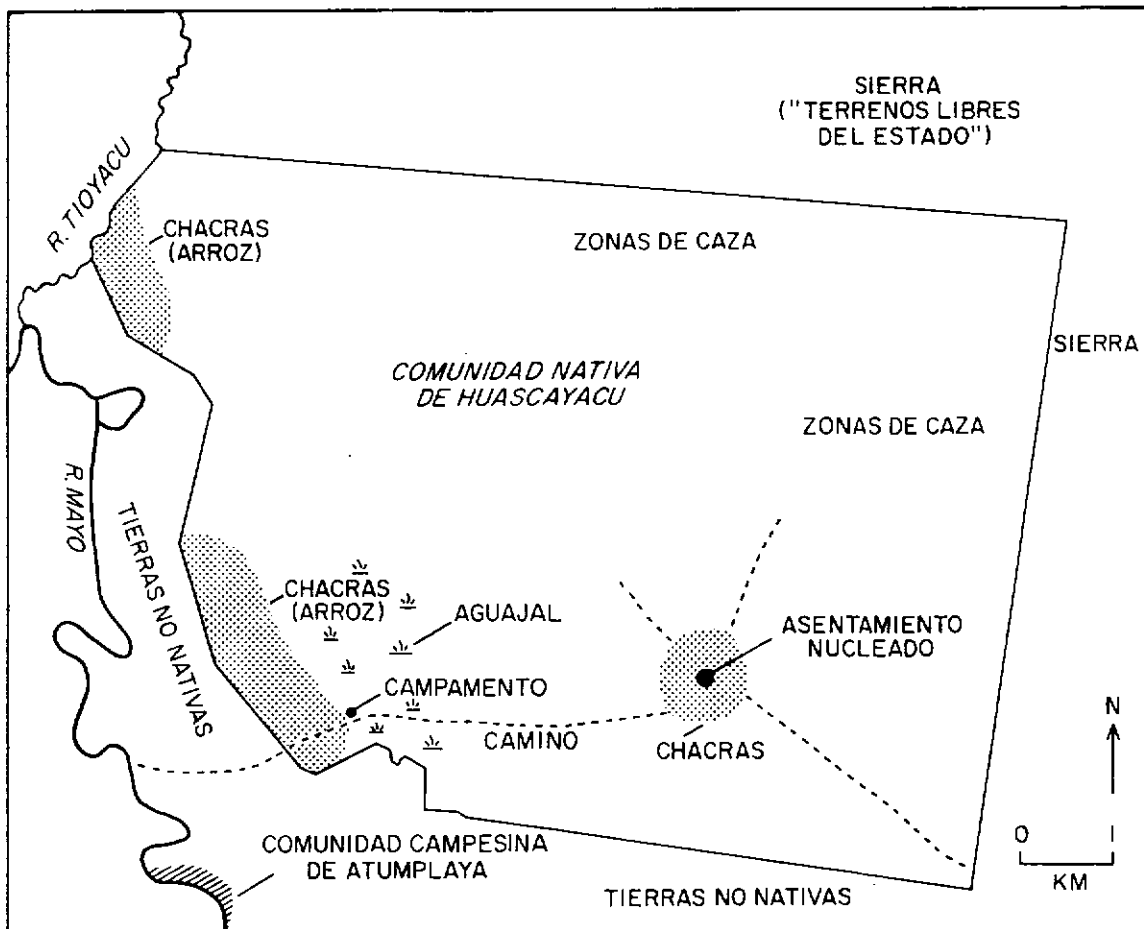


Fig. 6-1. Tierras de la comunidad Aguaruna de Huascayacu.

porque el territorio al Norte y Este está despoblado y, por lo tanto, abunda en fauna comestible. Durante mi estadía en la comunidad, los mitayeros individuales tenían bastante éxito en encontrar animales, aunque algunas especies favoritas (maquisapa, mono, choro, huangana) son escasas en la región. La cantidad de materiales como hojas, leña, vigas, etc., no ha declinado hasta el punto de presentar problema a la población. Hay tierra apta para el cultivo de yuca y plátano, pero a distancia de las casas, porque las tierras cercanas están en proceso de renovarse después de un ciclo de uso intensivo.

En los años 1977-1978, los nativos de Huascayacu empezaron a intensificar sus actividades agropecuarias con el cultivo de arroz y maíz para la venta. Para integrarse en un sistema de agricultura comercial, la ubicación actual de las casas presenta problemas formidables. Primero, para poder transportar sus productos al mercado los nativos tienen que hacer sus chacras lo más cerca posible a vías de transporte, específicamente al río Mayo. Se ve en la Fig. 6-1 que la comunidad no tiene terreno adyacente al Mayo. Por eso, los de Huascayacu tienen que abastecerse con chacras en el terreno comunal más cerca al río.

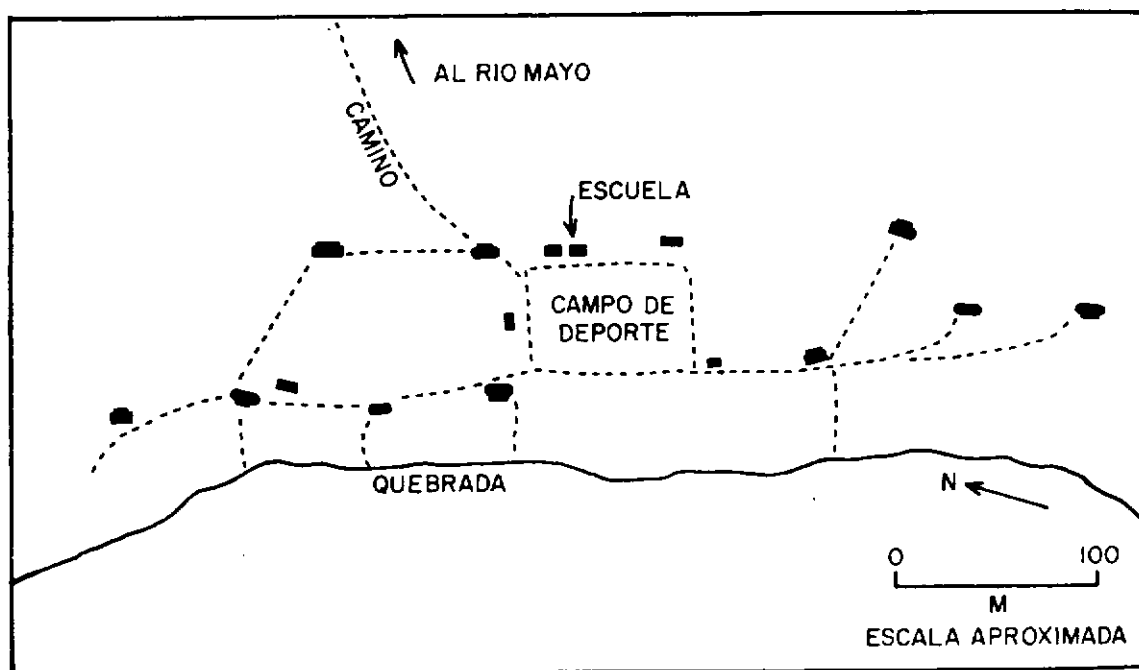


Fig. 6-2. Plan del asentamiento nucleado de Huascayacu.

En esta parte de la comunidad (i.e. el suroeste) un gran porcentaje de la tierra es aguajal, terreno pantanoso dominado por el aguaje (*Mauritia peruviana*) y otras palmeras. Por lo tanto, la tierra no es apta para la agricultura. Actualmente, los de Huascayacu están cultivando intensivamente en esta parte las porciones de tierra que son buenas, estas chacras quedan a una distancia de dos horas o más de sus casas, y por eso han construido un campamento de chozas o tambos pequeños cerca de las chacras. Efectivamente tienen ahora una situación de residencia dual porque algunas mujeres tienen que quedarse solas en el asentamiento nuclear para alimentar a los niños que van a la escuela, mientras que sus esposos viven en el campamento para seguir con sus actividades agropecuarias.

Los líderes de la comunidad quieren establecer un nuevo grupo de casas próximo a las chacras de arroz, es decir, en la parte occidental del terreno comunal. Un factor que favorece esta mudanza es el peligro inminente de invasión de sus terrenos por colonos

serranos en la parte frente al río Tioyacu. En contra de una mudanza está el hecho de que recién han construido una escuela lindísima en el asentamiento antiguo y no quieren abandonarla para construir otra. Además, la ubicación de sus casas en la parte oeste de sus tierras les mantendría muy lejos de las zonas donde hay animales de caza, en el extremo este de la comunidad.

Revisando la historia del asentamiento de esta comunidad, notamos que empezó con casas dispersas en la cabecera de una quebrada y luego se transformó en un asentamiento nucleado en el sitio actual con la fundación de la escuela bilingüe. Actualmente la necesidad de cultivar tierra cerca de las vías de transporte, y también de vigilar su terreno comunal contra la invasión de gente no-nativa, crea un tipo de residencia dual que es incómodo desde el punto de vista nativo. La alternativa en la situación actual es formar un nuevo pueblo nucleado en la parte occidental de la tierra comunal; tienen desventajas en cuanto a la subsistencia y también exige un desgaste de trabajo que sería mejor invertido en labores productivas. Resulta que los residentes de la comunidad de Huascayacu están frente a varias fuerzas contrarias en relación con su patrón de asentamiento.

Alto Naranjillo

La situación ecológica de la comunidad nativa de Alto Naranjillo, es muy diferente a Huascayacu. Primero, la tierra cedida en el Alto Naranjillo (2,356 has.) es menos extensa, y en verdad la comunidad es la más pequeña de las comunidades tituladas del Alto Mayo. La mayor parte de la tierra está contigua a terrenos no-nativos o a la Carretera Marginal. Esta frontera con el mundo no-nativo es una fuente continua de problemas: disputas sobre linderos, robos de recursos nativos por los no-nativos, etc. No obstante la proximidad de la carretera tiene ciertas ventajas en términos económicos, porque los miembros de la comunidad pueden transportar sus productos al mercado sin mayores dificultades.

Antes de la culminación de la carretera, los pobladores de Alto Naranjillo vivían en un asentamiento nucleado alrededor de la escuela bilingüe (véase la Fig. 6-3). Este sitio es muy favorable desde el punto de vista nativo, porque tiene acceso al río Naranjillo, hay tierra seca para hacer chacras y queda a una distancia prudencial del ruido y polvo de la carretera. Con la inauguración de la carretera y la ola de inmigración que provocó, el terreno de la comunidad estaba bajo presión constante de los colonos que querían invadir y quitarles una porción de tierra. Para prevenir más invasiones, los miembros de la comunidad decidieron construir una escuela nueva en la carretera. Algunas unidades domésticas también se mudaron a este sitio para establecer la posición nativa de una manera visible frente a los invasores potenciales. Sin embargo, el sitio de la nueva escuela y el grupo de casas es incomodísimo. Carece de una fuente permanente de agua, y los pobladores pierden gallinas, chanchos, y perros en choques con los camiones que pasan constantemente por la carretera. Dos unidades domésticas hicieron casas en el extremo oeste de la tierra comunal, cerca al río Túmbaro, también para hacer chacra y vigilar esta porción de la comunidad contra la invasión. Es así que el contacto con el mundo no-nativo ha resultado en una descentralización o dispersión de la población dentro del terreno comunal. Irónicamente, una de las razones por las que los Aguarunas no viven en asentamientos nucleados "*como los civilizados*" es que la civilización no les deja vivir así.

Las fuerzas opuestas que afectan al patrón de asentamiento de las comunidades nativas del Alto Mayo probablemente van a continuar causando una inestabilidad de asentamiento en un futuro inmediato. Con su integración en un sistema de agricultura comercial, los Aguarunas son atraídos a sitios con acceso a vías de transporte, sea un río principal o una carretera. Sin embargo, estos sitios generalmente están empobrecidos en recursos naturales, como animales de caza, leña, y materiales de construcción. Por eso, están enfrentados a la decisión de intensificar la agricultura comercial y aceptar un empobrecimiento de su dieta y patrón de vida, o a limitar su participación en actividades

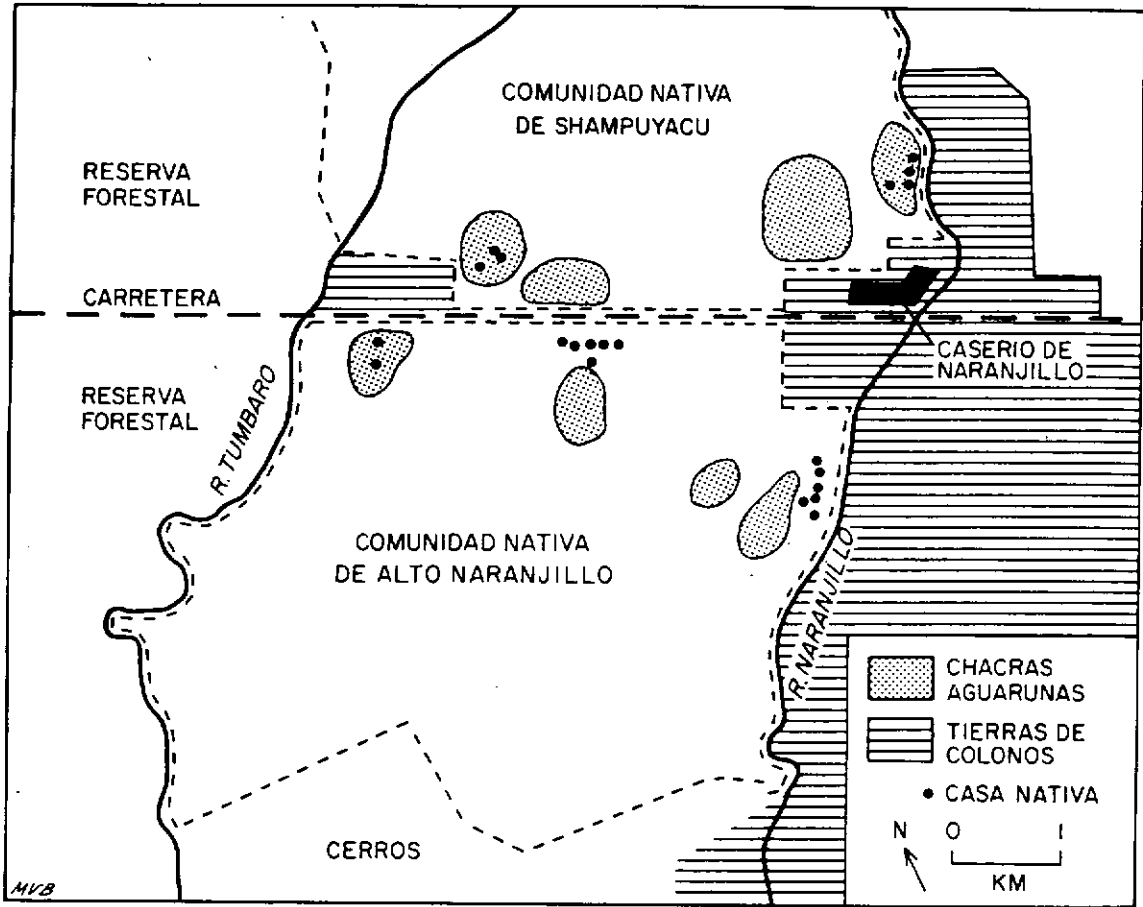


Fig. 6-3. Tierras de la comunidad Aguaruna de Alto Naranjillo.

agrícolas, comerciales y gozar de una dieta mejor, etc. En todo caso, debe quedar en claro que la cuestión de asentamiento es complicadísima, pues implica la consideración de múltiples estrategias. Cualquier política de agencias del gobierno que promuevan un solo tipo de asentamiento, con exclusión de otros, sin tomar en cuenta sus efectos sociales y económicos, puede aumentar los problemas de las poblaciones nativas.

6.2 La composición de comunidades

Al igual que la composición de unidades domésticas, la composición de comunidades es altamente variable. Generalmente, una persona explica su pertenencia a una comunidad en términos de parentesco, diciendo por ejemplo, "Vivo aquí porque mis hermanos y cuñados viven aquí también" o "Vivo aquí porque me casé con la hija de mi tío materno (Ag. *dñich*), que vive en esta comunidad". Sin embargo, estas declaraciones no explican todos los aspectos de selección de residencia porque hay individuos que tienen parientes de esta categoría — "hermanos" (*yatsúg*), "hermanas" (*káig*), "cuñados" (*sáig*), "tíos maternos" (*dñich*)— en varias comunidades del Alto Mayo, y escogen entre estas comunidades el lugar que es más agradable para ellos.

De mis propias observaciones, deduzco que las personas del Alto Mayo prefieren vivir con parientes cercanos (en términos genealógicos) en lugar de parientes lejanos, si es que no hay disputas previas entre ellos. Un hombre, por ejemplo, tiene más confianza en su padre, sus hermanos y primos hermanos, que en padres, hermanos, y primos clasifica-

dos de mayor distancia genealógica. En una pareja conyugal, el hombre tiene más influencia que la mujer en la selección de la comunidad de residencia porque las actividades de los hombres exigen más cooperación con otras unidades domésticas. Sin embargo, un hombre de una región distante quiere regresar a su tierra natal con una mujer del Alto Mayo, frecuentemente hay disputas porque la mujer y su familia tiene miedo que lejos del Alto Mayo, el esposo y sus familiares puedan abusar o embrujar impunemente a la mujer. Dado que los matrimonios entre personas de regiones distantes son todavía raros en el Alto Mayo, es frecuente el caso de que los parientes del hombre son también parientes de la mujer con quien se casa, y por eso la mujer puede encontrar un ambiente agradable en la comunidad donde quisiera vivir su esposo. (3)

Desde el punto de vista masculino hay dos tipos principales de cohesión social dentro de la comunidad aguaruna: solidaridad entre agnados, es decir, padre, hijo y hermano-hermana, y solidaridad entre personas ligadas por el matrimonio, es decir suegro-yerno y cuñado-cuñado. Varese et al (1970: 17) observaron que muchas comunidades aguarunas en el Alto Marañón están formadas alrededor de un núcleo de agnados, usualmente padre e hijo y sus respectivas familias. Esta cohesión entre agnados se manifiesta también en las comunidades del Alto Mayo, pero sería un error ignorar la opción alternativa de alianza entre cuñados. Cada hombre suele aprovechar las alternativas según la propia evaluación de su situación social y política.

Los factores de parentesco no son los únicos elementos que influyen en la selección del lugar de residencia. La gente suele evitar comunidades donde se sospecha que residen brujos escondidos o hasta los *iwishín* (shamanes curanderos). El estado de los recursos naturales de una comunidad también se toma en cuenta. Otros factores pertinentes, de menos importancia, incluyen la calidad de enseñanza del maestro bilingüe, la política de la comunidad en cuanto a actividades comerciales, y la distancia de la comunidad a vías de transporte.

Quiero ilustrar el carácter variable de la composición de comunidades actuales:

Huascayacu: Las relaciones genealógicas entre los padres de familia de Huascayacu son presentadas en la Fig. 6-4.

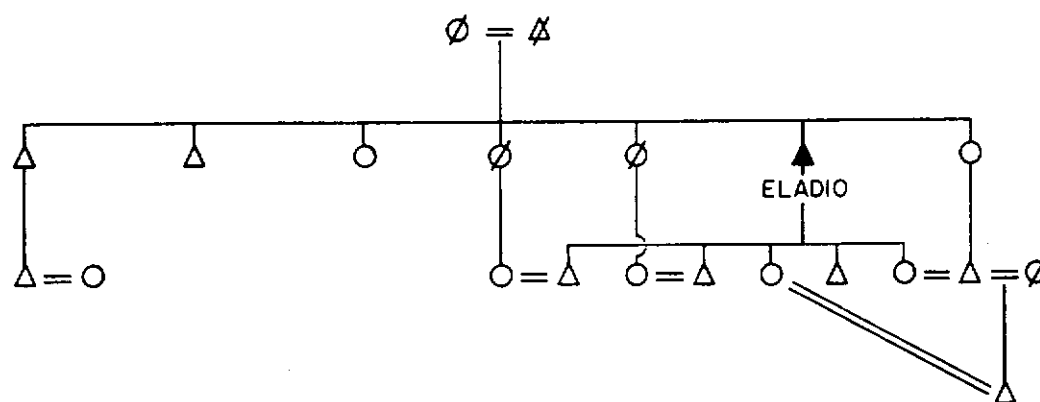


Fig. 6-4. Relaciones genealógicas entre los padres de familia de Huascayacu.

El núcleo de la comunidad consiste en un grupo de hermanos, los hijos de Jiukám e Imishia, ya fallecidos. El líder o *ápu* actual de la comunidad es Eladio, un hombre de aproximadamente 55 años de edad. Las hijas e hijos de Eladio y su esposa Manúgka forman la porción más grande de la comunidad. También son residentes dos hermanos menores de Eladio y sus hijos respectivos, y dos hermanas, una de las cuales es viuda.

Las relaciones genealógicas entre los pobladores de Huascayacu están reforzadas por una apreciable cantidad de matrimonios entre primos cruzados, es decir, entre los hijos de Eladio y las hijas de sus hermanas. Como mencioné en el Capítulo 5, éste es un tipo preferido de matrimonio en la sociedad aguaruna. La estructura de esta comunidad no ha cambiado en una generación salvo por la salida de algunas personas debido a varias disputas. El mismo núcleo de personas ha vivido junto, por lo menos en la misma vecindad, a pesar de varios cambios de lugar antes de la formación de la comunidad actual.

Vemos que Huascayacu se aproxima a la estructura agnática propuesta por Varese *et al*, porque el núcleo de la comunidad es un grupo de hermanos y sus hijos bajo el liderazgo nominal de un hombre de mayor edad, en este caso el hombre Eladio. Sin embargo, hay varios hombres ligados con la comunidad por vínculos matrilineales y de matrimonio. Desde la perspectiva de estos hombres, Eladio es clasificado como "tío materno" (Ag. *dúich*). Por tanto, la composición de Huascayacu no está basada en vínculos puramente patrilineales.

Alto Naranjillo: La Figura 6-5 representa las relaciones genealógicas entre miembros adultos de la comunidad nativa de Alto Naranjillo.

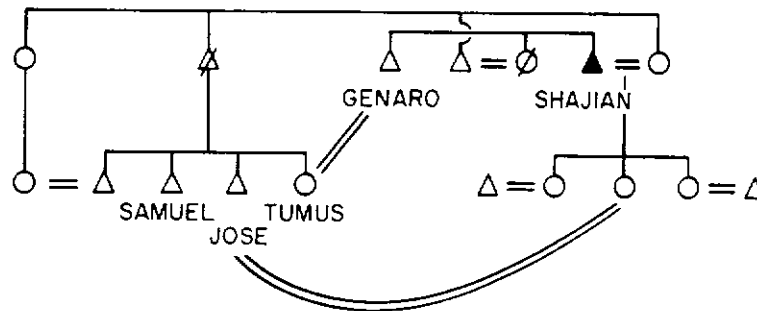


Fig. 6-5. Relaciones genealógicas entre los padres de familia de Alto Naranjillo.

El núcleo de la comunidad consiste en dos juegos de hermanos ligados por matrimonios: los hijos e hijas de Wajai (ya fallecido) y los hijos e hijas de Chijiap (también fallecido). Dos pares de hermanos tiene un papel especial en esta relación, Shajian-Genaro y Samuel-José. Ellos mantienen relaciones cordiales, intensificadas por los matrimonios de José con la hija de Shajian, y Genaro con la hermana de Samuel y José.

En Alto Naranjillo se ve que tanto los lazos de matrimonio como la solidaridad agnática contribuyen a la composición actual de la comunidad.

Shimpiyacu: La Figura 6-6 grafica una genealogía parcial de la comunidad nativa de Shimpiyacu. La composición de esta comunidad es compleja, pero se puede ver que está integrada por varios juegos de hermanos ligados por matrimonio.

Por ejemplo, hay un intercambio de hermanas entre los hombres Santiago y Shimpu. Los hijos del hombre Miguel se han casado con la hermana de Santiago y con la hija del hombre Kuimiág. Así que también en Shimpiyacu los vínculos agnáticos y la alianza matrimonial son factores centrales en la composición de la comunidad.

Cambios residenciales entre comunidades

Antes de la formación de comunidades formalmente reconocidas, un desacuerdo entre los miembros de una vecindad local terminaba en la separación de una o más

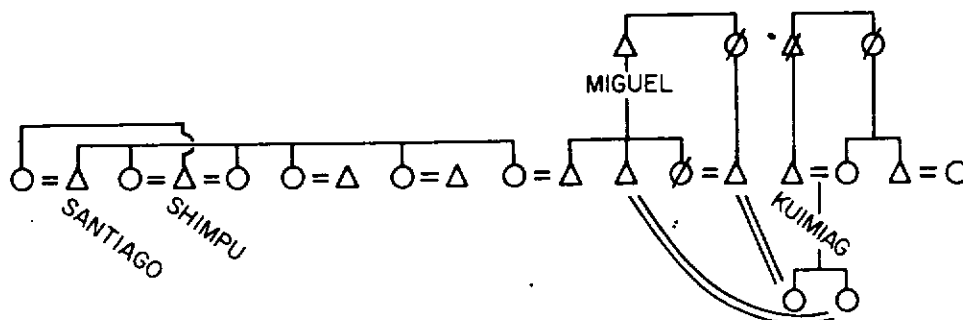


Fig. 6-6. Relaciones genealógicas entre algunos padres de familia de Shimpiyacu.

unidades domésticas, las cuales se aliaban con otros grupos locales con quienes establecían relaciones más cordiales. No existían mecanismos muy desarrollados para solucionar disputas serias entre miembros de la comunidad local y, en verdad, no los necesitaban porque la independencia relativa de la unidad doméstica en relación a su subsistencia, les permitía mudarse sin mayor problema.

Esta situación sigue hasta la actualidad. Factores socio-políticos (disputas, acusaciones de brujerías), cambios demográficos, y cambios en la disponibilidad de recursos naturales, a veces impulsan el movimiento de una unidad doméstica desde una comunidad hacia otra. Mis datos de campo no me permiten precisar una tasa exacta para la movilidad residencial entre comunidades, pero observé que los cambios de comunidad son relativamente frecuentes y representan una parte normal de proceso social aguaruna. Esto no es decir que los Aguarunas son nómadas, como creen algunos no-nativos, equivocadamente, sino que durante un año es típico que una o dos unidades domésticas salgan de una comunidad y una o dos de otras lleguen para establecerse allí.

De vez en cuando, una comunidad experimenta un cambio mayor en su composición por razón de una disputa seria. La siguiente es una descripción de los cambios residenciales que ocurrieron en una comunidad durante el período 1976-1978. Como los acontecimientos citados incluyen acusaciones de brujerías, la comunidad quedará anónima:

"Durante mi primera visita, esta comunidad tenía una población de 137 personas. Antes de mi visita, hubo un alto número de muertes infantiles, durante un tiempo de más o menos dos años. Una de las residentes de la comunidad fue a un iwishín (Chamán, curandero) de otra comunidad, y con la ayuda de Ayahuasca el iwishín vio que había varios brujos escondidos en la comunidad de su cliente. Los brujos acusados por el chamán eran parientes cercanos de los niños muertos, revelación que causó mucha ansiedad dentro de la comunidad. Cuando personas de esta comunidad viajaban a otros lugares, sus familiares allí les aconsejaban que debían dejar la comunidad y buscar otro sitio libre de brujería.

Después de varios meses los miembros de tres unidades domésticas, anunciaron que iban a dejar la comunidad para vivir en otro lugar. Ellos acusaron a varias personas de ser supuestos brujos escondidos, pero los parientes de los acusados les defendían, diciendo que la acusación era falsa. Así que la hostilidad dentro de la comunidad creció tanto que las tres unidades domésticas se mudaron a otro lugar, de forma tal, que la población de la comunidad bajó en 20%. Después de la salida de esta facción, la comunidad regresó a un estado de tranquilidad relativa.

Ocho meses después, el bebé de un hombre se enfermó gravemente. Sus padres le llevaron a un iwishín, diferente del iwishín mencionado antes. El segundo iwishín también declaró que había supuestos brujos escondidos en la comunidad. Cuando se murió el infante, sus padres —quienes habían defendido a los supuestos brujos la vez

anterior— coincidieron en acusarles de haber matado al niño con brujería. En una reunión de los padres de familia, éstos acusaron a varios individuos, acción que precipitó acusaciones en todas direcciones. En fin, esta unidad doméstica dejó la comunidad. La emigración total fue de más del 30 % de la población original durante los dos años observados. Cuando terminé mi estadía en el Alto Mayo oí que dos familias más empezaron a hablar de la posibilidad de mudarse a otro sitio, con lo cual resultaría una reducción adicional de población.”

El caso de esta comunidad es excepcional en el número de familias que salieron a otro lugar pero la razón de la imigración —enfermedad y acusaciones de brujería— es relativamente común. Entre otras razones para la emigración de una comunidad se incluyen las siguientes:

Adulterios y disputas matrimoniales

El adulterio es un punto de conflicto que puede terminar en emigración de la comunidad. En el tipo de adulterio más serio, la fuga de un hombre con la esposa de otro, la pareja tiene que salir de la comunidad y hasta de la región para efectuar su fuga. Si no son capturados por la familia del esposo legítimo, su emigración de la comunidad es permanente. Otros casos de conflicto matrimonial como el rechazo de una mujer por su esposo, puede producir la salida de la comunidad de uno u otro de la pareja separada.

Un caso real de adulterio que terminó en el cambio de una unidad doméstica a otro lugar fue el siguiente:

“Una mujer casada confesó que desde hacía pocas semanas ella tuvo relaciones sexuales con el hombre Juan (un seudónimo), también casado. Su esposo castigó a la mujer, luego llamó, por intervención del líder de la comunidad, a Juan. Los padres de familia decidieron que el esposo de la mujer podía castigar a Juan. Los hombres le agarraron, y el esposo le azotó en las nalgas con un palo delgado. Unas semanas después, por cólera y vergüenza, Juan y su esposa se separaron de la comunidad y se fueron a otro lugar para vivir con sus suegros.”

Cambios en la política de la comunidad respecto a la agricultura intensiva

Con los cambios rápidos de los últimos años, los miembros de algunas comunidades aguarunas tienen opiniones divergentes sobre la mejor estrategia para conservar los derechos de su tierra y por lo menos algunos aspectos de su estilo tradicional de vida. En la mayoría de las comunidades del Alto Mayo, los Aguarunas han adoptado la política de intensificar sus actividades agropecuarias, estableciendo su ocupación y utilización de la tierra en términos comprensibles a los funcionarios del gobierno. Sin embargo, hay algunas personas que se resisten a esta estrategia; su razón mayor sería que la agricultura es una actividad femenina que no merece la participación masculina, salvo en la tala de los árboles. Esta actitud refleja los valores tradicionales de los Aguarunas, dentro de los cuales las actividades apropiadas de hombres incluyen la caza, la pesca, la construcción de casas y la preparación de la chacra, pero no el cultivo y cosecha de los productos agrícolas. Estas personas observan también que el cultivo de arroz es trabajo muy pesado, que exige muchos días de labores bajo el sol a cambio de remuneraciones muy modestas. Las diferencias de opinión entre los que están a favor y en contra de la agricultura intensiva, de vez en cuando, producen grandes tensiones y la separación potencial de algunas unidades domésticas. En un caso que me llamó la atención, los padres de familia de una comunidad metieron en la cárcel de la comunidad a un hombre que se negó a participar en el trabajo comunal agrícola. Como consecuencia de este acontecimiento, la unidad doméstica del hombre se estableció en otra comunidad.

Casi todas las comunidades del Alto Mayo tienen una o dos unidades domésticas que mantienen una participación marginal en la agricultura intensiva emprendida por la comunidad. Estas personas frecuentemente viven en casas aisladas de los asentamientos nucleados pero dentro de la tierra de la comunidad. La actitud de las demás familias frente a los que no quieren cultivar arroz es usualmente de tolerancia, pero de vez en cuando las diferencias de opinión terminan en serias tensiones.

Escasez de animales de caza y otros recursos naturales

Como la relación hombre/tierra es todavía favorable en el Alto Mayo, la escasez local de animales de caza, peces, y otros recursos no son factores muy importantes en los cambios de residencia de una comunidad a otra dentro del Alto Mayo. Es decir, si los miembros de una unidad doméstica no están satisfechos con la disponibilidad de animales, tierra cultivable, etc., suelen mudarse a otro sitio dentro de la tierra comunal de la misma comunidad. La mudanza a una comunidad nueva es más frecuentemente causada por fricciones sociales. Vale la pena decir, sin embargo, que mientras la escasez local de recursos forestales no es de gran importancia para explicar movimientos de personas dentro del Alto Mayo, es un factor muy significativo en la inmigración de Aguarunas desde el Alto Marañón hacia el Alto Mayo. Los nativos del Alto Marañón perciben su relación hombre/tierra como muy desfavorable allí, y algunos han venido al Alto Mayo en busca de tierras más amplias donde puedan intensificar sus actividades agropecuarias.

Los movimientos de individuos y unidades domésticas entre las comunidades del Alto Mayo lleva consigo algunas desventajas innegables. Por ejemplo, cuando una unidad doméstica cambia su comunidad de residencia a causa de una disputa, el esfuerzo que emplea para construir una casa nueva, preparar nuevas chacras, etc., representa una pérdida de tiempo y trabajo que tal vez sería mejor invertido en actividades productivas como la caza o la crianza de animales domésticos. Pero también debemos notar que la movilidad de familias sobre el terreno es una manera eficaz de reducir tensiones locales y distribuir a la población de acuerdo a la disponibilidad actual de recursos. Es así que cierta fluidez de población sirve para prevenir situaciones explosivas, tanto en términos sociales como ecológicos. Quiero repetir que de ninguna manera se puede clasificar a los Aguarunas del Alto Mayo como "nómadas", una palabra usada frecuentemente por los no-nativos para criticar a los nativos. Todas las comunidades nativas del Alto Mayo tienen un núcleo de personas que han vivido por muchos años en o cerca del mismo lugar geográfico. Si hubiera datos disponibles, estoy seguro que revelaría que los Aguarunas no son más "nómadas" que sus vecinos colonos y mestizos ribereños de la misma región.

6.3 Organización política de la comunidad

Cada una de las comunidades aguarunas tiene un líder oficial con el título de *ápu*(4). Los miembros de la comunidad eligen un *ápu*, un *sub-ápu*, un tesorero, y un secretario en una reunión de los padres de familia, durante la cual los hombres y mujeres adultos indican sus preferencias. Aunque hay nuevas elecciones aproximadamente cada año, los mismos *ápus* y *sub-ápus* generalmente siguen sirviendo varios años. Los secretarios y tesoreros cambian con más frecuencia pero, en todo caso, no tienen un papel muy importante en los asuntos de la comunidad. Para cumplir con varias leyes y normas estables, la comunidad nativa también tiene que elegir un Presidente de la Asociación de Padres de Familia, un representante de la Liga Agraria, y hasta un representante para el periódico "El Comercio" de Lima. Todos estos títulos solamente tienen realidad en el papel. En términos de estructura formal política de la comunidad, solamente los *ápus* —y en algunos casos los *sub-ápus*— tienen un papel bien definido de mando o liderazgo.

El título de *ápu* se da por las cualidades propias de la persona, y no por herencia. Las características ideales de un *ápu* desde la perspectiva aguaruna incluyen la habilidad de hablar bien, es decir, juiciosamente y con fuerza, que sea un hombre de edad y con

experiencia, y que sea una persona prudente, que no se enoje fácilmente, porque en su papel de **ápu** tiene que solucionar disputas y otros problemas dentro de la comunidad. En realidad, muchos de los **ápus** del Alto Mayo demuestran estas cualidades, más otras dos:

- 1) Por sus vínculos genealógicos y de matrimonio están en una posición de atraer la lealtad y ayuda de muchos miembros de su comunidad, y,
- 2) aceptan la idea de vivir en asentamientos más o menos nucleados y participar en actividades económicas orientadas al mercado. Menciono esta segunda cualidad adicional porque hay hombres que, por su edad, experiencia, y red de parientes, serían **ápus** potenciales, pero que se han marginado socialmente y políticamente de la comunidad por su preferencia hacia un estilo de vida más tradicional.

El **ápu** es considerado como el representante de la comunidad en reuniones oficiales convocadas por funcionarios de gobierno. Tales reuniones incluyen charlas sobre las leyes forestales, entrevistas con representantes de la policía si hay una denuncia contra un miembro de la comunidad, y conferencias sobre la situación educativa de la comunidad nativa. El **ápu** firma documentos oficiales que tratan de su comunidad, e.g., los títulos de propiedad de la tierra comunal, solicitudes, etc, y también recibe a visitantes no nativos. Dentro de la comunidad, el **ápu** tiene un papel muy importante en la organización del trabajo comunal y en decisiones relacionadas con disputas entre residentes.

Es importante reconocer que el poder del **ápu** se limita a su habilidad de convencer a los demás miembros de la comunidad que sus acciones son apropiadas y en el interés de todos. El tiene que dirigir la comunidad por la persuasión; por tanto, el **ápu** es generalmente considerado como una persona **chichágtin**, "un orador". Sus poderes persuasivos también dependen de sus vínculos de parentesco. Un **ápu** con muchos hermanos menores, hijos, y yernos en la comunidad tienen una gran influencia porque estas personas son miembros cercanos de su **patáag**, "familia", le deben respeto y lealtad por su edad y experiencia y, en todo caso, los intereses de ellos son generalmente congruentes con los suyos. La relación estrecha entre el parentesco y el liderazgo fue notada en las dos comunidades más intensamente estudiadas, Alto Naranjillo y Huascayacu. Regresando a la Figura 6-4, vemos que el **ápu** actual de Huascayacu, Eladio, es un líder natural por su edad y ubicación en la red de parentesco de la localidad. Eladio es el hombre de mayor edad entre un grupo de hermanos que incluye dos hermanos y dos hermanas actuales vivas. Además, Eladio tiene tres hijos casados que viven en la comunidad, más dos hijas y sus maridos. Por tanto, Eladio es hermano mayor, padre, o suegro de casi todos los adultos de la comunidad, una relación que él aprovecha para dirigir las actividades de Huascayacu. En el contexto tradicional, Eladio sería un hombre **múun**, "grande", y como tal es el **ápu** lógico del lugar.

La situación de Alto Naranjillo, graficada en la Figura 6-5, es un poco más compleja porque la comunidad consta de dos grupos distintos de hermanos, ligados por lazos de matrimonio. Los grupos son: 1) el **ápu** Shajian, su hermano menor Genaro, su hijo y yernos; y, 2) el **sub-ápu** Samuel con sus hermanos menores (incluyendo José). Shajian, Genaro y sus respectivos yernos forman un frente unido que se expresa en patrones intensivos de visitas sociales y ayuda mutua entre ellos. Samuel y sus hermanos gozan de una solidaridad similar. Los dos grupos mantienen relaciones muy cordiales. Como Shajian es un hombre de más edad y experiencia que Samuel, él fue elegido **ápu**. Sin embargo, Samuel es un **sub-ápu** muy activo y capaz, con un papel importante en las decisiones tomadas por la comunidad.

No obstante su título oficial y la influencia que tiene como resultado de sus vínculos de parentesco, el poder coercitivo del **ápu** dentro de la comunidad es relativamente modesto. Por ejemplo, si él quiere proponer una obra de trabajo comunal —digamos, el rozo de las trochas que conectan el asentamiento con la carretera— tiene que convocar anticipadamente una reunión de padres de familia para discutirlo. En estas reuniones, cualquier padre de familia es libre de declarar sus objeciones al proyecto. Los adultos suelen conversar hasta que haya algún acuerdo para indicar o abandonar el

proyecto. Si lo aprueban los padres de familia, es responsabilidad del **ápu** informar a la gente que tal día van a trabajar, y en el día indicado él tiene que hacer sonar su cuerno de vaca para avisarles que el trabajo comienza.

El mismo patrón participatorio ocurre en relación a la solución de disputas; el **ápu** no puede imponer una solución sin el acuerdo de, por lo menos, una mayoría de los padres de familia. Si hay una facción que tiene objeciones frecuentes a la política del **ápu**, él puede exigir la cooperación de estas personas sólo en cuanto que las demás familias lo respaldan. Los desacuerdos serios entre el **ápu** y una facción producen usualmente la separación de aquella facción de la comunidad y su integración a otra.

Aparte del **ápu**, el líder oficial de la comunidad, otro elemento de suma importancia en el proceso político aguaruna, es el maestro bilingüe. Cada una de las comunidades nativas tiene un maestro para la enseñanza de la educación primaria, y una comunidad (Shimpiyacu) tiene dos maestros. Todos los maestros son nativos, en la mayoría provienen del Alto Marañón, y todos recibieron por lo menos una parte de su entrenamiento por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en Yarinacocha. Por su educación y experiencia, el conocimiento del mundo no-nativo que tiene el maestro bilingüe es mucho más amplio que el de los demás nativos del Alto Mayo. En algunas comunidades, los maestros son las únicas personas que pueden preparar documentos oficiales como solicitudes, o que tienen familiaridad suficiente con el idioma castellano para hacer los trámites relacionados con la venta de productos agrícolas. Por eso, mientras el **ápu** es la persona que oficialmente representa la comunidad, en verdad es el maestro bilingüe el que tiene más contacto con las autoridades no-nativas fuera de la comunidad. Hay pocos **ápus** actuales que hablen el castellano con facilidad para comunicarse bien con los hispano-parlantes. Por tanto, el maestro es reconocido como el intermediario entre los miembros de la comunidad y la cultura nacional. Como tal, tiene mucha influencia dentro de la comunidad.

La otra fuente de la influencia relativa del maestro bilingüe es económica. Aunque el sueldo de un maestro es muy modesto en comparación a otros empleados estatales, es grande desde la perspectiva nativa. En 1978, casi todas las radios, tocadiscos, relojes, y otros objetos fabricados que daban prestigio eran propiedad de los maestros. La influencia relativa del maestro ha facilitado, en algunos casos, que establezcan matrimonios poli-gínicos con mujeres de la comunidad, aumentando así su prestigio.

Las relaciones entre los maestros y sus comunidades no son siempre cordiales. Primero, el hecho de que el maestro sea de otra región (i.e. del Alto Marañón) y carezca de vínculos genealógicos con miembros de la comunidad hacen frágiles las relaciones de cooperación mutua entre él y los padres de familia. Además, la tendencia de los maestros a formar uniones múltiples con mujeres de la comunidad donde trabajan es ocasionalmente una fuente de resentimiento. Por estos factores y otros, ha habido mucha movilidad de maestros entre las comunidades del Alto Mayo. Sin embargo, algunos maestros bilingües han podido establecer relaciones estables y cordiales con su comunidad, y ellos son los que tienen más influencia en los asuntos diarios.

A pesar de que los maestros son nativos, con sus raíces en los valores tradicionales, su bilingüismo y entrenamiento les han dado una orientación que es muy diferente de la tradicional. Colectivamente, ellos ven su papel como transformador (modificador): educar a los niños, informar a los adultos sobre las realidades de la sociedad nacional peruana, y guiar la comunidad en la dirección de algún tipo de desarrollo social y económico. La manera cómo cada maestro implementa sus ideas transformadoras depende de su historia y carácter personal. Unos cuantos maestros han tratado de eliminar los vestigios de costumbres "*primitivas*", por ejemplo, el consumo diario de masato, el uso ritual de plantas alucinógenas, y hasta costumbres como el pelo largo en los hombres. El hecho de que la mayoría de los Aguarunas del Alto Mayo sean nominalmente evangelistas se debe a los esfuerzos de algunos maestros en cambiar creencias antiguas y enseñar el cristianismo. Sin embargo, los maestros más jóvenes que están menos influenciados por la ideología evangelística han concentrado sus esfuerzos en cambios económicos y políticos, no religiosos. Los maestros fueron instrumentos en la formación de asentamientos nucleados, la

titulación oficial de las comunidades, y la intensificación de actividades agropecuarias. Algunos han participado en la organización de la cooperativa agraria de Bajo Naranjillo y en el establecimiento de contactos entre las poblaciones aguarunas de San Martín, Amazonas y Loreto con el fin de abrir caminos para comunicación pantribal.

Además de su influencia en patrones de cambio a gran escala, los maestros son una fuerza importante en las actividades diarias de la comunidad. En el Alto Mayo, los maestros convocan la mayoría de reuniones de los padres de familia, y organizan los temas que serán considerados en la reunión. Las comunidades dependen de los maestros para informarles sobre acontecimientos de fuera del mundo aguaruna que les afectan —nuevas leyes, cambios en la política estatal respecto a los nativos— o el estado actual de la colonización en la región. Lo que el maestro no puede es movilizar a la gente para que respondan a estos factores —ellos mismos tienen que movilizarse— pero sus interpretaciones de la situación y sugerencias para la acción son tomadas en cuenta por los miembros de la comunidad.

Actualmente, hay indicios de que la influencia política de los maestros está disminuyendo lentamente en el Alto Mayo. He mencionado que su influencia viene de dos direcciones principales, su experiencia y familiaridad con el mundo no-nativo, más su afluencia relativa en comparación con otros nativos. Ahora, con la adquisición de dinero por medio del cultivo del arroz, la diferencia económica entre los maestros y otros miembros de la comunidad está disminuyendo. Además, el programa de educación bilingüe fomenta el bilingüismo y alfabetismo entre un sector creciente de la población aguaruna. Como la educación bilingüe tiene apenas 6 años en la región, todavía no hay nativos del Alto Mayo con una educación secundaria, y solamente unos cuantos han terminado la primaria. No obstante, en los próximos años puede esperarse una participación más intensa de nativos del Alto Mayo en las transacciones oficiales, que anteriormente fueron llevadas a cabo por maestros. Esto probablemente será favorable porque las comunidades serán menos dependientes de los maestros quienes a su vez estarán liberados de las responsabilidades múltiples que les quitan tiempo de su tarea más importante: la educación.

6.4 Relaciones económicas dentro de la comunidad

Aunque la unidad doméstica es potencialmente una entidad autosuficiente en términos de subsistencia, en realidad hay muchos intercambios de bienes y servicios entre las varias unidades domésticas de una comunidad. De acuerdo con la estructura no jerarquizada de la sociedad aguarunas, las prestaciones de servicios y, más que nada, de comida, son muy generalizadas y extensas. Los intercambios son justificados por sentimientos: *"debemos ayudar a nuestros parientes"*, o *"debemos convidar comida a los que nos visitan"*.

Intercambio de trabajo

Tradicionalmente y hasta en la actualidad, el intercambio de trabajo está basado en la institución del **ipáamamu** (del verbo **ipáamat** "invitar"), una invitación a trabajar. **Ipáamamu** ocurre cuando un individuo necesita apoyo en alguna tarea importante, por ejemplo, la construcción de una casa nueva, el rozo de una chacra, o la preparación de una canoa. Uno o dos días antes de empezar el proyecto, la persona suele visitar las casas de la comunidad para invitar a los hombres a que le ayuden. El número de personas invitadas depende, por supuesto, del tipo de trabajo. Si el proyecto es pequeño, el organizador del **ipáamamu** invita a algunos parientes de relación cercana, e.j. sus hermanos, yernos o cuñados. Para un proyecto más grande, invita a todos los hombres de la comunidad, incluso las personas de la misma comunidad de casas distantes. Según mis propias observaciones, hay pocos **ipáamamu** que se extiendan a personas de otras comunidades. El único caso de un **ipáamamu** intercomunitario que observé fue durante una cosecha de arroz, cuando los miembros de una comunidad tuvieron que pedir ayuda a miembros de una comunidad vecina para poder cosechar el arroz antes de comienzo de la época de lluvias.

Para patrocinar un **ipáamamu**, el anfitrión debe tener una buena cantidad de masato para servir a los invitados. Por lo tanto, él avisa anticipadamente a su esposa o esposas para que preparen suficiente. A veces a los invitados se les sirve también algo de comer, especialmente si el anfitrión ha pescado o matado algún animal. La siguiente es una descripción breve de un **ipáamamu** en el que participé en la comunidad de Alto Naranjillo:

"Durante una visita en la tarde del día anterior, Genaro Wajai me invitó a ayudarlo a recoger hojas para una cocina que estaba construyendo al lado de su casa. Al día siguiente, llegué a su casa (que quedaba a dos kilómetros de la mía) a las 8.30 de la mañana. Todos los hombres adultos de la comunidad estaban allí, más varios jóvenes y tres hombres visitantes de Shimpiyacu. En total había 15 personas. La esposa de Genaro les servía masato, y los hombres conversaron e intercambiaron bromas.

Diez minutos después, Genaro dijo "Me voy". (5)

*Poco a poco los demás hombres salieron de la casa. Caminamos diez minutos por una trocha en el monte, y allí empezamos a cortar hojas de la palmera **shímpi** (**Oenocarpus** sp.). Mientras que cortaban las hojas, los hombres sacaban los corazones comestibles de **shímpi** y de una manera casual recogieron los **suris** de palmeras podridas. Esto fue lo que comimos allí. Cuando todos habían amontonado y amarrado hojas suficientes, llevamos las hojas a la casa de Genaro. Ya eran las diez. Una vez en su casa, pasamos media hora descansando, charlando, y tomando masato. Luego regresamos al monte para traer otra carga de hojas. Al volver a la casa con más hojas, tomamos más masato. Los que tenían más hojas en el monte regresaron para traerlas, mientras que los demás se quedaron conversando en la casa.*

*Entonces, Genaro dijo "Voy a empezar a doblar las hojas". Salimos, y todos empezaron a doblar las hojas y dejarlas en el suelo para solear. (Los Aguarunas siempre usan hojas secas, no verdes, para techar sus casas). Algunos hombres me enseñaron cómo se dobla la hoja de manera correcta. Mientras que trabajábamos, los hombres conversaron intercambiando cuentos divertidos. Uno de los visitantes de Shimpiyacu sabía un poco del idioma Chayahuita; él cantó algunas canciones en aquel idioma, orientando así la conversación sobre las costumbres de los Chayahuitas. Mientras tanto, la esposa de Genaro circulaba con su **pininga**, sirviendo masato a los trabajadores. Más o menos a las doce entramos en la casa. Genaro invitó a algunos hombres a comer yuca y plátano sancochado. Cuando ellos terminaban, invitaba a otros, así fue convidando a todos los presentes.*

Después de la una de la tarde, empezamos a doblar hojas de nuevo, amontonándolas en filas para secar. Seguimos tomando masato. A las dos y media todas las hojas estaban dobladas. Entramos en la casa para tomar más masato. A las tres, algunas personas empezaron a despedirse. Todos los trabajadores regresaron a sus casas. Los visitantes de Shimpiyacu se quedaron para conversar y tomar más. Yo salí un poco después de las tres de la tarde."

De este ejemplo, se desprende que el **ipáamamu** es más que una invitación a trabajar; es un acontecimiento social festivo. El trabajo necesario es realizado en un ambiente de conversación divertida y hospitalidad. Si la esposa del anfitrión tiene bastante masato, el **ipáamamu** puede terminar en una fiesta de baile y canción que dura toda la noche (Siverts 1972: 14). Dado el carácter festivo del **ipáamamu**, las personas que reciben invitaciones están gustosas de participar. Algunas razones para negarse a una invitación son: la enfermedad del invitado, existencia de un compromiso previo, o alguna misión urgente, e.j. un viaje a la ciudad para comprar medicinas.

El lector notará que el **ipáamamu** descrito arriba fue de carácter masculino, el papel de las mujeres fue la preparación de comida y masato para los invitados. **Ipáamamu** entre mujeres es más raro que entre hombres, y vi solamente un **ipáamamu** de mujeres en gran escala, cuando una mujer invita a varias mujeres parientes para que le ayuden a desyerbar una chacra de yuca. A veces una mujer invita a dos o a tres mujeres para que

lá ayuden a pescar con el piscicida huaca (*Clibadium* sp.) en algunas quebraditas cercanas. Las mujeres que participan en la pesca juntan las hojas de huaca, las machacan y llevan la masa a la quebrada para envenenarla. Con la ayuda de sus niños las mujeres agarran los peces que aparecen. Cada mujer regresa a su casa con los peces que ella o sus hijos hayan podido recoger. De la misma manera, si una mujer sabe que otra mujer no tiene yuca madura en su chacra (por ejemplo, si la otra es recién llegada a la comunidad) suele invitarla a venir a su chacra para que le ayude en el trabajo. La mujer invitada siempre regresa a su casa con una canasta de yuca u otros productos en compensación por sus labores. Otra ocasión observada de invitaciones entre mujeres es para conseguir arcilla para la alfarería. Dos o tres mujeres llegan a un acuerdo para sacar arcilla de algún sitio, y se van allí juntas. En este caso, como en la pesca, cada mujer obtiene su propia provisión y regresa con lo que puede cargar. Creo que la pequeña escala de invitaciones a trabajar entre mujeres refleja el hecho de que el trabajo de mujeres es normalmente individual y diario (e.g., el cultivo de yuca), y, como tal, no hay necesidad de pedir la ayuda de muchas personas. En contraste, los proyectos de los hombres son más grandes y esporádicos (eg. construcción de una casa), por tanto más adecuado para trabajo colectivo.

Además del *ipáamamu* organizados por individuos, con una frecuencia creciente, los residentes de un lugar tienen que trabajar colectivamente para realizar proyectos en beneficio de toda la comunidad. Proyectos típicos incluyen la construcción de una escuela o sala de reuniones, el rozo de los caminos y el campo de deportes, o la preparación de una huerta escolar para los alumnos. Estas obras son organizadas en una reunión de los padres de familia en coordinación con el maestro. Cuando el proyecto es aprobado por los padres de familia, todos los hombres adultos de la comunidad tienen que presentarse en el día citado para ayudar en el trabajo. Aunque este trabajo no es considerado *ipáamamu* de un individuo, muchas veces el *ápu* de la comunidad sirve como si fuera el anfitrión de un *ipáamamu* individual. Los trabajadores se reúnen en su casa y su esposa les sirve masato. Si la esposa del *ápu* no tiene masato en el día de trabajo comunal, otra mujer suele ofrecerse para servir a los trabajadores.

Tanto en Huascayacu como en Alto Naranjillo, y en otras comunidades del Alto Mayo, el cultivo de arroz se considera como un proyecto colectivo de la comunidad. Más frecuentemente todos los hombres trabajan conjuntamente en la tala y quema de una chacra grande, la cual se divide en porciones individuales bajo el control de un individuo y los miembros de su unidad doméstica. La cosecha es llevada a cabo por la colectividad, pero el arroz cosechado pertenece al dueño de cada porción de la chacra. Como el cultivo del arroz a gran escala es un trabajo intensivo, en algunas comunidades los hombres trabajan cuatro o cinco días en tareas agropecuarias. Hay una tendencia incipiente —pero todavía no bien desarrollada— a medir los intercambios de trabajo para evitar desigualdades. Los marxistas dirían que, con la integración de los Aguarunas en un sistema capitalista de agricultura, el trabajo viene a ser un bien, un objeto, y como tal, toma un carácter más formal organizado y despersonalizado. Felizmente, el trabajo todavía no ha llegado a este punto en las comunidades del Alto Mayo, pero no hay duda que la intensificación de la agricultura orientada al mercado ha reducido el aspecto festivo del intercambio de trabajo.

Intercambio de comida

Los intercambios de alimentos forman una parte muy importante en la economía interna de una comunidad aguaruna. Se puede dividir estos intercambios en dos clases generales: 1) redistribución de comida no preparada o cruda, y 2) redistribución de comida preparada en la forma de invitaciones a comer y beber.

La frecuencia y cantidad de la redistribución de comida no preparada depende del tipo de alimento que se trate. En general, fueron observados pocos intercambios de los productos básicos de la chacra como plátano o yuca por la simple razón de que cada unidad doméstica tiene una o dos chacras propias para la producción de estas plantas.

Como la yuca y el plátano se reproducen de una manera más o menos constante en todo el año, no hay épocas de escasez. La única excepción sería el caso de una unidad doméstica recién llegada a una comunidad, que no tiene una chacra madura para su uso. En este caso, los parientes de las personas recién llegadas les proveen de yuca según su necesidad o, alternativamente, las mujeres de la familia necesitada son invitadas a trabajar en la chacra de una vecina, por cuyo apoyo reciben una cantidad de productos.

Más comunes son los regalos de alimentos especiales o estacionales. Entre ellos incluyo el suri o gusano de palmera (dos variedades nativas reconocidas), hormigas comestibles, y las frutas de palmeras y otros árboles (e.g. aguaje, guaba, sanango, etc.). Cuando una persona regresa del monte con una de estas cosas suele regalar un poco a cada casa que encuentra en el camino a su hogar, y si hay mucho, a veces se mandan paquetes del alimento envuelto en hoja de plátano a otra unidad doméstica de la comunidad. La redistribución más sistemática que observé ocurrió después de una expedición exitosa para envenenar una cocha pequeña con el piscicida huaca. Los participantes en la expedición llegaron al asentamiento con varias canastas de pescado, y luego entregaron paquetes de pescado a todas las unidades domésticas que no habían participado. Cuando hay una expedición sin éxito, los participantes no sienten la necesidad de hacer un reparo del poco pescado que tienen con otras unidades domésticas.

Es interesante constatar que durante mi estadía en comunidades aguarunas el reparto de carne cruda fue mínimo, concretamente, porque fue muy frecuente el aporte de carne preparada, como es normal en sus patrones de hospitalidad. ¿Por qué eran tan generosos con carne cocinada y mucho menos generosos con carne cruda? En parte, creo que es el resultado de varias creencias relacionadas al tratamiento del animal cazado. La carne de los animales y pájaros más apreciados es tratada con mucho respeto. El cazador y su esposa evitan que los huesos y otros restos sean comidos por chanchos o gallinas, porque el contacto de animales domésticos con los restos puede malograr la suerte futura del cazador. Los huesos arrojados con descuido fuera de la casa pueden ser ensuciados por orina o heces humanas, lo que también inferiría en un escasez futura de animales de caza. El tratamiento correcto es poner los huesos en una hoja de plátano, amarrarlos con una sogá, y arrojar el paquete al río. Después de comer carne de monte la gente debe lavarse las manos sobre la candela, no en cualquier sitio, para preservar su propia suerte en la caza, y la del cazador. Otras precauciones se aplican a la carne de animales cazados con la ayuda de un perro. Una vez que tal carne entra en la casa, no puede salir de nuevo, es decir, en la forma de regalo a otras unidades domésticas sin dañar espiritualmente al perro y prevenir su éxito futuro en el mitayo. Además, los que comen animales obtenidos con la ayuda de un perro no deben usar cucharas para tomar el caldo de la carne, solamente la mano, para no dañar al perro. Dado el número de estas precauciones, un hombre desea saber que los animales que él caza reciben el tratamiento apropiado, algo que no puede controlar cuando regala carne fresca a otras unidades domésticas.

Durante mi trabajo de campo, observé dos situaciones en que carne cruda fue regalada en contra del patrón ya descrito. La primera fue en ocasiones raras cuando un hombre o un grupo de hombres mataban una cantidad de huangana (**Tayassu tajacu**). A veces se mató una cantidad tan grande que los cazadores tenían que regalar porciones de carne fresca o animales enteros para que se los coma la gente antes de que se malograsen. La segunda excepción fue después de una expedición exitosa con el apreciado pájaro **táyu** (el guacharo, **Steatornis caripensis**) que vive en cuevas aisladas. Los participantes en estas expediciones a menudo regresaban con muchas canastas llenas de estos pájaros, jóvenes y todavía vivos, los cuales regalaban libremente a otros miembros de la comunidad.

En contraste al intercambio ocasional de comida no preparada, los intercambios de alimentos preparados son notables y sustanciales en el Alto Mayo. De todo los alimentos intercambiados, el masato —un brebaje fermentado hecho de yuca— es el más importante. El masato (Ag. **nijamánch**) es el lubricante social de la cultura aguaruna, y es servido a cualquier persona adulta que llega a visitar la unidad doméstica. El antropólogo Michael Harner estima que entre los Shuar, los hombres adultos toman un promedio de

tres a cuatro galones de masato diario (Harner 1972: 52). Yo creo que el consumo promedio en el Alto Mayo es menor, pero en todo caso es muy grande. Los estudios de la nutrición aguaruna llevados a cabo por Brent Berlin y Elois Ann Berlin revelan que el masato provee más de 20 % de los carbohidratos en la dieta diaria (B. Berlin y E.A. Berlin 1977: Tabla 3).

Ofrecer masato a un visitante adulto, sea de la misma comunidad o de otra, es exigido por la etiqueta, pero también es común que se le ofrezca algo de comer, especialmente si algunos miembros de la unidad doméstica están comiendo. Si no hay mucho que comer, la ofrenda al visitante puede ser más simbólica que nutritiva: un pedacito de yuca o pescado, pero ésta expresa hospitalidad hacia el visitante. Cuando llegan visitantes de un lugar distante, el dueño de la casa siente más necesidad de brindar comida y masato, suele pedir que su esposa mate una gallina para que coma el huésped.

Con la matanza de algún animal de tamaño mediano o grande (e.g., sajino, huan-gana, venado, carachupa, majás, añuje, etc.) el cazador invita a varios hombres a que vengan a comer a su casa. A menudo, éstos traen también a sus esposas e hijos. En la comunidad de Huascayacu, donde tuve la oportunidad de observar muchas de estas invitaciones, el cazador mandaba a un niño para invitar a los miembros de tres o cuatro unidades domésticas. No había un patrón claro de invitaciones a no ser el invitar a hombres del mismo extremo del asentamiento, quienes eran, a menudo, los parientes más cercanos del cazador. Si el animal era grande, los invitados incluían a casi todos los adultos de la comunidad. En estas comidas de gente invitada, los hombres siempre comían primero y recibían las porciones más grandes. Cuando los hombres terminaban, las mujeres y niños comían lo que quedaba. Muchas veces las mujeres invitadas traían su propia yuca o plátano sancochado para comer con la carne provista por el cazador, probablemente porque sería difícil que la mujer de la casa tenga yuca suficiente para alimentar a todos los visitantes sin aviso previo.

De aquí se deduce obviamente que el consumo de alimentos se extiende más allá de los miembros de la unidad doméstica. Es decir, mientras que la unidad doméstica representa la unión elemental de la capacidad productiva masculina y femenina que es potencialmente autosuficiente, en realidad la unidad doméstica participa en un sistema de consumo a nivel del asentamiento o comunidad. El resultado es un reparto significativo de recursos alimentarios entre unidades domésticas, especialmente proteínas, el elemento alimenticio más escaso en el ambiente natural amazónico (Ross 1978).

6.5 La economía monetaria de las comunidades del Alto Mayo

Desde hace muchos años, tanto los Aguarunas como otros grupos nativos de la amazonía peruana han participado, aunque sea marginalmente, en la economía nacional y hasta mundial. El intercambio de bienes nativos y no-nativos tienen una larga historia y algunos de los artículos adquiridos por los nativos — e.j., hachas, machetes, y escopetas han tenido un efecto casi revolucionario en cuanto a su adaptación al ambiente social y natural (Harner 1972, Ross 1976). Al mismo tiempo, los productos que venden los nativos, incluso pieles, jebe y barbasco, han tenido gran impacto en mercados muy lejos de la amazonía.

Los Aguarunas del Alto Mayo mantenían contactos comerciales con patrones mestizos desde su llegada a la región, primero con comerciantes que trabajan en los ríos Potro y Cahuapanas, luego con patrones de Moyobamba y Rioja. Ellos participan en un sistema de bienes y servicios basados en trueque y servidumbre, no en el uso de efectivo. Para adquirir una cosa específica —una escopeta, un corte de tela— el nativo tenía que entregar al patrón cierto número de pieles, carne fresca, o algún otro producto del monte. Alternativamente, el nativo podía trabajar un número estipulado de días para el patrón a cambio de la cosa deseada. Sin duda, el patrón se aprovechaba para extraer el máximo de ganancia a la vez que daba lo mínimo al nativo. Con la liberación de los patrones en los primeros años de esta década, los Aguarunas se encontraron sin fuentes

seguras de bienes fabricados. Por tanto, seguían vendiendo pieles, carne de monte, madera, animales vivos del bosque, y frutas silvestres a intermediarios mestizos de Moyobamba o de caseríos en el río Mayo, esta vez con efectivo. Las leyes de protección de flora y fauna, promulgadas en 1973, tuvieron un efecto en la economía aguaruna porque fue prohibida la venta de pieles y la carne de animales del bosque. La venta de estas cosas seguía, pero a un nivel reducido y a precios desfavorables para los nativos (6). Como ellos carecían de experiencia en asuntos comerciales fueron explotados por compradores de madera y otros comerciantes inescrupulosos. Los nativos vendían a S/. 500 el tronco de cedro o tornillo que tenía un valor potencial de S/. 30,000 a S/. 40,000 en Chiclayo. Los compradores, por supuesto, no hacían ningún esfuerzo para sembrar árboles que reemplazaran los árboles cortados, como es exigido por las leyes forestales. La frustración que sentían los nativos fue peor cuando empezó el alza dramática de precios que siguen incrementándose hasta hoy. Para dar sólo un ejemplo, entre 1976 y 1978 el precio de un machete subió en un 300 %, mientras que el valor de los productos que vendían subió apenas 100 %.

Poco a poco los líderes del Alto Mayo se dieron cuenta de la necesidad de organizar la explotación de recursos naturales en favor propio. Además, la rapidez alarmante de la colonización del Alto Mayo por inmigrantes de la sierra exigía una política de utilización más intensiva de sus tierras para establecer el control nativo sobre los terrenos otorgados por el gobierno, pero todavía sujetos a invasiones por colonos. Es así que los años 1976-1978 fueron caracterizados por grandes cambios en la actitud nativa, y la estrategia económica de las comunidades del Alto Mayo manifiesta en un movimiento hacia el cultivo intensivo de arroz. Para dar una idea de la rapidez y magnitud de los cambios, menciono los siguientes datos:

"En una comunidad nativa que visité hacia fines de 1976, aproximadamente 45 % de los animales grandes cazados eran vendidos a compradores mestizos, y la venta de carne era la fuente más importante de dinero. En 1978, la cantidad de carne vendida por miembros de la misma comunidad fue casi nula. La venta de arroz fue la nueva fuente de dinero en esta comunidad."

El valor del arroz vendido por los residentes de la comunidad nativa de Shampuyacu creció desde casi nada en 1976 hasta más de S/. 200,000 en 1978.*

Cuando dejé el Alto Mayo en 1978. Los nativos de la comunidad de Bajo Naranjillo estaban esperando una cosecha de arroz y maíz con un valor potencial que pasaba del medio millón de soles para los primeros meses de 1979.

La conversión rápida a una estrategia de cultivo de arroz en vez de otros productos tienen varias razones: primero, tal sistema satisface a los funcionarios y colonos quienes dicen *"Los Aguarunas no usan la tierra"*. Además, el Ministerio de Agricultura y Alimentación ha alentado la producción de arroz por la región proveyendo semillas buenas y ayuda técnica básica a los que quieran cultivarlo. El precio de arroz es favorable y éste, más el mejoramiento de vías de transporte en el Alto Mayo, ha favorecido el desarrollo de la agricultura comercial. Finalmente, el cultivo de arroz como está llevado en el Alto Mayo no necesita herramientas o técnicas especiales, solamente hacha, machete, y la técnica de tala y quema. Estrategias agropecuarias alternativas como la ganadería, exige inversiones grandes de capital y una tecnología con la cual los nativos no tienen mucha familiaridad.

Además del cultivo del arroz, las comunidades del Alto Mayo siguen vendiendo algunos productos forestales. Todavía tienen que vender madera (en la forma de troncos enteros) a compradores mestizos a precios que representan 2 a 5 % del valor potencial de la madera en el mercado de destino. No obstante, el ingreso es significativo en algunas

* **Nota Editorial:** En 1981, las comunidades nativas del Alto Mayo han logrado varios millones de soles por la venta de arroz.

comunidades. Los residentes del Alto Naranjillo, por ejemplo, ganaron S/. 50,000 por la venta de madera en 1977. La tecnología para cortar y comercializar su madera por ellos mismos es todavía inaccesible a los nativos por razones económicas.*

Otras fuentes ocasionales de dinero incluyen la venta de artesanía (ollas, collares), animales domésticos, animales salvajes vivos, productos tradicionales de la chacra y productos diversos del bosque (sangre de grado, chonta, varias frutas, y miel). De vez en cuando algunos jóvenes trabajan como peones en las chacras de colonos pero tal trabajo es esporádico y de poca importancia económica. Fuera de los profesores bilingües y una auxiliar sanitaria, no había ningún Aguaruna con trabajo asalariado en el Alto Mayo a fines de 1978.

Dos proyectos agropecuarios en el Alto Mayo

En una de las comunidades nativas de la región, Bajo Naranjillo, hay dos proyectos de carácter económico que merecen atención especial: una granja de chanchos y aves, y una cooperativa agrícola. La granja fue construida por la Agencia Estatal SINAMOS a un costo de S/. 300,000 y entregada a la comunidad a fines de 1977. Consiste en tres estructuras de ladrillo, madera y calamina, más algunas aves y chanchos de buena raza. Con la inauguración de la granja, la ayuda económica de SINAMOS se terminó; la responsabilidad de alimentar a los animales, comprar medicinas, etc. recayó en los nativos. El plan futuro de la granja, como fue concebida, incluía la crianza de chanchos y gallinas de mejor rendimiento para la venta comercial. Los nativos podían delegar responsabilidades y usar las ganancias según sus deseos, bajo la condición de que el tipo de organización fuese una cooperativa y no para el beneficio de unos cuantos individuos. Después de la entrega de la granja, el Ministerio de Agricultura y Alimentación seguiría proporcionando ayuda técnica relacionada al cuidado de los animales y la comercialización de productos derivados.

En realidad, muy poco tiempo ha pasado para poder juzgar los resultados de la granja de Bajo Naranjillo, pero cuando salí del Alto Mayo a fines de 1978, el proyecto todavía no había tenido mucho éxito. El problema central es la alimentación de los porcinos. La dieta de yuca que les brindan los miembros de la comunidad no es adecuada para el crecimiento de los chanchos, y desde el punto de vista nativo el maíz que necesitan estos animales es mejor vendido o utilizado en la alimentación de gallina. Los nativos ven que sus chanchos criollos comunes que forrajean libremente en el asentamiento engordan y se reproducen, mientras que los grandes de raza importada quedan flacos en sus corrales no obstante la yuca que les traen. Un problema adicional fue que en 1978 la comunidad no tenía fondos para comprar las medicinas necesarias para el bienestar de los porcinos. Es así que la impresión inicial que se saca de la granja comunal de Bajo Naranjillo es que fue una idea bien intencionada pero inapropiada a la situación. Sin embargo, con tantos cambios rápidos en la situación económica de la comunidad, es todavía posible que la granja tenga éxito en el futuro.

El otro proyecto, la formación de una cooperativa agraria, es de origen nativo y, por tanto, tiene mejores perspectivas de éxito. Esta cooperativa fue organizada en los primeros meses de 1978 bajo el liderazgo de un nativo ex-empleado de SINAMOS. Un capital inicial fue adelantado por dos profesores bilingües para alentar la compra de hachas, machetes y otros implementos agrícolas. Para evitar disputas relacionadas a la disposición del trabajo comunal, los miembros de la cooperativa decidieron una organización ingeniosa: todos los miembros son divididos en cuatro grupos semi-autónomos, compuestos por parientes cercanos vinculados por lazos de descendencia y matrimonio, cada grupo bajo la dirección de un hombre de mayor edad. Cada grupo se ocupa en sus propias actividades agrícolas, es decir, los miembros del grupo solamente ayudan a miembros de su propio grupo y no a los otros grupos durante los días de trabajo comunal. Los

* *Nota Editorial: En 1981, los nativos obtuvieron motosierras con la ayuda de un préstamo del I.L.V.*

grupos trabajan de lunes a viernes, ocho horas diarias, dejando los otros días de la semana a la disposición de cada individuo. El grupo de trabajo se responsabiliza en la preparación, cultivo, y cosecha de sus chacras de arroz, maíz, y otros productos. En cada grupo, el dinero obtenido por la venta de tales productos es dividido entre sus miembros.

La función principal de los administradores de la cooperativa es llevar los productos al mercado (Rioja o Moyobamba), hacer los trámites pertinentes a la venta, y traer las ganancias a los productores (7). Por estos servicios, la administración de la cooperativa cobra el 10 % del valor de la venta, la cual sirve para pagar los gastos de transporte, impuestos, el sueldo modesto del administrador, y los gastos de la oficina de la cooperativa, e.g., la compra de una máquina de escribir, muebles, etc. La administración también lleva la gestión de una pequeña tienda comunal que vende productos de primera necesidad. Otra función es la organización y manejo de un fundo comunitario destinado a proveer capital para la compra de máquinas y tecnología agropecuaria.

Según representantes de la cooperativa, a fines de 1978, Bajo Naranjillo tenía sembrada 16 hectáreas de maíz, 15 hectáreas de arroz y 1 hectárea experimental de soya. Esto no incluye las chacras de yuca y otros cultivos tradicionales para el autoconsumo. Para el año 1979, los miembros de la cooperativa quisieron sembrar 32 hectáreas más de arroz y maíz y planean convertir una porción en pasto para la crianza de ganado. A largo plazo los líderes de la cooperativa quieren comprar un camión para el transporte de sus productos. Además, desean formar una oficina de planificación nativa, incluyendo una biblioteca y un centro de cultura para educar a los visitantes no-nativos sobre la cultura aguaruna. La cooperativa está actualmente en vías de establecer conexiones con otras organizaciones aguarunas del Alto Marañón.

Cuando terminé mi trabajo de campo en 1978, la cooperativa de Bajo Naranjillo estaba a punto de recoger su primera cosecha. Por lo tanto, es difícil evaluar los méritos y problemas de la organización hasta la fecha. Es posible tener algunas reservas sobre la política de rozar tantas hectáreas de bosque sin conocer las consecuencias ecológicas de esta acción, pero dadas las condiciones en que se encuentran, los nativos tienen pocas alternativas. Para mantener el título de sus terrenos tradicionales, ellos tienen que utilizar la tierra conforme al modelo de uso de la sociedad nacional es decir, eliminar el bosque y convertir la tierra a un sistema de monocultivo. No obstante este problema, la formación de la cooperativa de Bajo Naranjillo es una demostración clara de que los Aguarunas son perfectamente capaces de dirigir actividades dinámicas de carácter económico, y que son conscientes de la necesidad de organizarse para promover la explotación de sus recursos naturales y el desarrollo económico de sus comunidades. Es muy significativo que otras comunidades del Alto Mayo estén organizándose en forma semejante a la cooperativa de Bajo Naranjillo.

6.6 Moralidad y control social

Como todas las sociedades, la sociedad aguaruna pone un valor positivo en algunos tipos de comportamiento y un valor negativo en otros. En contraste con nuestra sociedad, sin embargo, las comunidades aguarunas no tienen un sistema institucionalizado de justicia. No hay policía, juez, ni ley escrita. Esto aclarado, podemos preguntar "*¿Qué concepto de moralidad tienen?*" "*Cómo reaccionan a comportamientos que están en contra de su sistema de moralidad?*".

En conversación sobre un crimen u otro acontecimiento serio, los Aguarunas expresan su moralidad en términos de prescripciones y proscripciones generales. Dicen "*Debemos ayudar y brindar hospitalidad a nuestros parientes*". "*Debemos vivir en tranquilidad y tratar bien a nuestros hijos, esposas y parientes*", "*Debemos trabajar para alimentar bien a nuestra familia*". Hablando de proscripciones, las cosas que no deben hacer dicen: "*No debemos pelear con nuestros parientes*", "*No debemos robar*", "*No debemos embrujar a la gente*", "*No debemos casarnos con parientes de categorías prohibidas*", "*No debemos enamorar a las esposas de nuestros parientes*". Desde la perspectiva aguaruna, la habilidad de respetar estos principios no es considerada como el resultado de una lucha entre

tendencias buenas y malas dentro de la persona, sino como una reflexión de la calidad de pensamientos del individuo. Es decir, una persona buena es alguien que "piensa bien" o "piensa derecho", mientras una persona mala es alguien que "no piensa bien" o que es "loco". De un criminal los nativos suelen decir que es **anentáimchau**, una palabra que significa "estúpido" pero que lleva el sentido literal de "sin pensamiento". En tiempos pasados, los niños tenían que tomar sustancias alucinógenas para ayudarles a pensar "derecho", viendo así la verdad de los consejos de los viejos. La estrecha relación entre alucinógenos y moralidad está reflejada en la mitología aguaruna cuando el hombre mítico Bikut enseña a la gente mucho de los principios de moralidad e higiene, y luego es convertido en el **toé** (Brown 1978). En la actualidad la experiencia visionaria de plantas alucinógenas está ausente, pero las enseñanzas respecto a la moralidad siguen como siempre.

Se debe notar que la moralidad tradicional aguaruna se extiende a parientes pero no a enemigos (Ag. **shiwág**). El comportamiento en relación a enemigos es la inversión de lo normal. Con el enemigo es permitido pelear, robar y matar. Así que la moralidad aguaruna no es universal, sino limitada a la red extendida de parientes.

En las comunidades del Alto Mayo un delito es un acontecimiento que se extiende más allá de una familia, involucrando a la red de parientes del acusado y del acusador. Por ejemplo, si un joven pega a su padre durante una disputa, no es considerado un asunto privado entre padre e hijo sino un asunto que afecta a toda la comunidad. No es raro oír a un hombre decir algo como: "Me voy a tal comunidad porque dicen que mi primo ha robado a una mujer casada y quiero averiguar si es verdad". Aunque el delito tome lugar en otra comunidad, el interés de los parientes del acusado es interpretado como legítimo y normal.

El fin de la intervención de los miembros de la comunidad y de parientes de otras comunidades es determinar la verdad de la acusación y, si es necesario, decidir sobre un castigo u otra medida apropiada. Usualmente, el **ápu** o maestro de la comunidad convoca una reunión (Ag. **ijúnmamu**) de los padres de familia para solucionar el problema. En esta reunión, cada persona involucrada en el asunto puede presentar su argumento, hasta que haya un consenso sobre la culpabilidad o inocencia del acusado. A veces el consenso es relativamente fácil de obtener, porque una o más personas han visto que el acusado inició una pelea, robó una cosa, etc. Todos están de acuerdo en que el acto fue cometido y debe ser castigado de alguna manera. En otros casos, especialmente en casos de brujería, una prueba de culpabilidad es difícil de obtener a satisfacción de todos los interesados. Frente a una acusación de brujería, los intereses de varias facciones son divergentes: los parientes de la víctima de brujería quieren culpar y castigar al brujo imaginado, mientras que los parientes del brujo acusado quieren defenderse de una acusación que para ellos es falsa. Con tanta divergencia de intereses, la "resolución" del problema termina frecuentemente con la fisión de la comunidad. La divergencia máxima ocurre cuando hay una muerte. Un asesinato predispone a los parientes de la víctima contra el asesino y sus parientes; su relación se torna enemistosa, Ya son **shiwág**, enemigos. Como tal, las posibilidades de negociar un acuerdo pacífico son limitadas o nulas. Tal vez con la separación física y temporal, cuando ya han pasado años desde la muerte, puede iniciarse otra vez relaciones más amigables. Aparte de los homicidios y las acusaciones de brujería, los interesados a menudo llegan a un consenso sobre la culpabilidad del acusado y la necesidad de imponer algún castigo. Los castigos más usuales incluyen amonestación verbal, castigo corporal, "azotes", encarcelamientos (si la comunidad tiene cárcel), multa, y expulsión permanente de la comunidad. El tiempo del castigo escogido depende de las circunstancias en que actuó el acusado y de la naturaleza del delito. Los delitos de un niño o muchacho, por ejemplo, que en términos aguarunas carecen de la madurez para pensar bien, no reciben castigo tan duro como los crímenes de un adulto. En cuanto a crímenes, peleas durante el masateo, o falta de respeto hacia una persona de mayor edad son delitos menores que merecen la amonestación verbal del **ápu** y otros padres de familia. El adulterio comprobado es más serio, mereciendo castigo corporal o algunos días en la cárcel de la comunidad. El robo de una mujer, es decir, el intento de escapar para

siempre con la esposa de otro hombre, es uno de los crímenes más serios que implica castigo corporal del hombre y de la mujer, más expulsión del hombre de la comunidad.

Mirando a la incidencia de crímenes en las comunidades del Alto Mayo —que en todo caso es baja— se nota que en contraste con las comunidades mestizas de la región, casi no hay crímenes que involucran la propiedad privada. Durante los muchos meses que viví en Huascayacu y Alto Naranjillo, no hubo ningún robo entre miembros de la comunidad. Los delitos más frecuentes son peleas y amenazas (especialmente durante el masateo), adulterio y sospecha de brujería.

Los siguientes son algunos casos ilustrativos del proceso de control social, documentos durante mi estadía en el Alto Mayo. Presento los acontecimientos como los viví, seguidos por comentarios personales.

Caso 1. Durante un masateo, un joven de 16 años salió de la fiesta y entró furtivamente en una casa donde dormía su prima cruzada, una mujer casada. Ella dormía sola porque su marido estaba bailando en el masateo. Aparentemente, el joven quiso seducir a la mujer, pero ella se negó y dio un grito. Su esposo salió de la fiesta (que estaba en una casa adyacente) para ver por qué había gritado la mujer. El joven se escapó y corrió a la casa de algunos parientes en una comunidad vecina. Su hermano fue a buscarle.

Al día siguiente, el ápu y sub-ápu de la comunidad llamaron a una reunión en la casa del joven y mandaron un mensaje diciendo que el joven debía presentarse allí. Cuando llegó, el sub-ápu de la comunidad (con quien el joven tiene la relación yatsüg, hermano/primo paralelo) empezó a expresar su consternación por los acontecimientos de la noche anterior. Le recordó que el joven había tomado ayahuasca y toé para poder pensar bien, como un hombre de valor. También declaró que el joven no tenía que buscar a una mujer casada porque las visiones de ayahuasca habían pronosticado que tendría su esposa en el futuro. Además —y esto es interesante en términos de parentesco— el sub-ápu negó que la mujer casada a quien quiso seducir era su antsüg, prima cruzada, insistiendo que ella ya era su ubág, hermana/prima paralela, porque se había casado.

Luego el marido de la mujer contó los acontecimientos de la noche anterior y culpó al joven de un intento de seducir a su esposa. Finalmente habló el ápu de la comunidad diciendo que cuando un hombre toma el masateo debe comportarse bien, sin pelear ni buscar relaciones adúlteras.

Durante todo esto, el joven guardó silencio. No le defendieron ni su padre ni sus hermanos, porque el joven no negó su culpabilidad.

La reunión terminó después de 45 minutos. No fue administrado ningún castigo y el incidente fue olvidado rápidamente. Sin embargo, la madre del joven siguió llamándole con el apodo "Pecado", por varios meses, como broma.

Observaciones: El incidente no fue considerado de mucha importancia porque el autor del delito era joven y estaba borracho. Las alusiones del ayahuasca y toé por el sub-ápu tenían el fin de recordarle al joven la importancia de pensar bien, respetando los consejos morales de los antepasados. Como el joven había sufrido para obtener sus visiones, dice el sub-ápu, debe pensar como un hombre derecho, no como un salvaje; además, debe tener confianza porque sus visiones le han predicho que tendrá su propia esposa e hijos en un momento apropiado. Vemos aquí que la asociación fuerte entre la búsqueda de visiones por el consumo de sustancias alucinógenas y comportamiento moral existe todavía en el pensamiento aguaruna, no obstante que la gente no usa estas sustancias con tanta frecuencia en la actualidad.

Caso 2. Durante un masateo, un hombre empezó a pelear con un visitante de otra comunidad, su pariente lejano. Empujó al visitante contra una pared de la casa y, sacando un cartucho de su bolsillo, dijo "Alguna vez te voy a matar con este tiro". El visitante se calmó. Se defendió de los golpes pero no provocó al instigador de la

pelea. Los parientes del hombre que inició el conflicto lo agarraron para calmarle, y su suegro, que había estado durmiendo en la casa, se despertó y le ordenó que fuera a dormir a su propia casa si no podía comportarse bien.

Al día siguiente, el visitante se fue a informar al maestro, ápu, y sub-ápu de la comunidad, sobre la amenaza de la noche anterior. Puso énfasis en el hecho de que él no inició el conflicto y que fue el otro hombre el que le amenazó primero. Durante el día, muchas personas hablaron del incidente, la opinión general, era que el visitante se había comportado con dignidad. La pelea, decían ellos, fue culpa del otro hombre, quien tenía un antecedente de peleas semejantes. La pelea no merecía una reunión u otra acción formal.

Observaciones: Las acciones agresivas del primer hombre causaron la intervención de sus parientes para prevenir un incidente más serio durante el masateo. Su suegro tuvo que reñirle por su conducta ante la gente que estaba en la fiesta.

Posteriormente, el visitante hizo un esfuerzo para hacer público el acontecimiento (que, en todo caso, iba a llegar al conocimiento de todos los miembros de la comunidad por la red de chismes) y declarar su inocencia. Si posteriormente hubiera un esclarecimiento del conflicto entre los dos, el visitante tendría una justificación por una reacción violenta contra el otro hombre.

La tendencia a pelear durante fiestas es una característica de hombres anormales, "sin pensamiento" en término aguaruna. A menudo, tales hombres hablan de suicidio cuando se emborrachan y en general parecen inestables. Frecuentemente no hay castigos formales en reacción a este comportamiento, pero la gente suele decir que la persona "no vivirá muchos años" y es difícil que tenga un papel influyente dentro de la comunidad.

Caso 3. *Un hombre llamado Tomás (un seudónimo) se mudó con su familia a una comunidad del Alto Mayo cuando dejó su hogar anterior, como resultado de una disputa. Después de unos cuantos meses en la comunidad nueva, crecieron rumores de que Tomás era un brujo porque varios miembros de la comunidad se habían enfermado inexplicablemente. Uno de los líderes de la comunidad viajó a otra comunidad para pedir que el iwishín, chamán, residente allí viese a Tomás con el fin de determinar si era brujo o no. El iwishín estuvo de acuerdo. El hombre regresó a su comunidad y avisó a Tomás que tenía que presentarse ante iwishín para un examen. Dijo además que si el iwishín declaraba que Tomás era un brujo, los de la comunidad del iwishín iban a matarle. (Esta declaración fue, evidentemente, falsa). A Tomás le sorprendió esto, y demoró varios días en marcharse. Luego supo por otras personas que la amenaza era falsa y que si el iwishín decía que era un brujo, los de su comunidad iban a exigir que se hiciera un chamán público, es decir, un iwishín, o que saliera de la región.*

Entonces, Tomás se presentó en la comunidad del iwishín. Llegó con sus dos hijos mayores, y todos se fueron a la casa de su hermano, que vivía allí. A su hermano le explicó su situación. Luego Tomás y sus hijos fueron a la casa del ápu para conversar. Su hermano, el ápu, y otros hombres de la comunidad llegaron al acuerdo de acompañar a Tomás a la casa del iwishín para escuchar su opinión.

En la noche, todos se fueron a la casa del iwishín. Después de tomar ayahuasca, él examinó a Tomás. Buscó adentro de su cuerpo los virotos característicos del brujo pero no encontró nada. El iwishín dedujo que las acusaciones contra Tomás eran falsas porque no era brujo. Tomás regresó a su comunidad, y las acusaciones se terminaron.

Observaciones: El caso se complicó porque involucró a personas de dos comunidades más la intervención de un chamán. Las dos facciones, de los acusadores y del acusado, decidieron aceptar la opinión de un iwishín de otra comunidad sobre la cuestión de los supuestos poderes embrujadores de Tomás. Como aquel iwishín no era un pariente cercano de ninguno de los principales en la disputa, ellos pensaban que sería

imparcial. Cuando Tomás llegó a la comunidad del **iwishín**, conversó con su hermano y los líderes de la comunidad para avisarles de la situación y declarar su inocencia. Luego ellos le acompañaron a la sesión chamanística. En la opinión de los miembros de la comunidad, el hecho de que Tomás se presentase donde el **iwishín**, no obstante el riesgo personal, fue una indicación preliminar de su inocencia, porque un brujo verdadero tendría miedo de someterse a este examen. Con la ayuda de las visiones de ayahuasca, el **iwishín** le examinó y lo señaló libre de poderes embrujadores. Con el reconocimiento de inocencia por el **iwishín**, los acusadores de Tomás no podían culparle de las enfermedades de la comunidad.

¿Y si el **iwishín** hubiera encontrado evidencia de que Tomás era brujo, qué podría pasar? Podría haber varias reacciones posibles a esta situación. La reacción más improbable es el homicidio, el asesinato de Tomás por los hombres presentes. Digo que es improbable porque Tomás no fue acusado de embrujar a una persona en la comunidad del **iwishín** y, en todo caso, ninguna de sus supuestas víctimas en su propia comunidad había muerto. Entonces habría tres posibilidades más: 1) que el **iwishín** tratara de curarle de ser un brujo, por el método de sacar los **tséntsak**, dardos mágicos utilizados en la brujería, de su cuerpo; 2) que Tomás se declarara un **iwishín**, es decir, dejaría de practicar brujería escondida y empezar a usar sus poderes para el tratamiento de enfermedades; o, 3) que Tomás y su familia dejaran su comunidad en busca de otro sitio donde pudieran vivir.

Quiero subrayar que el caso de Tomás es un poco extraordinario ya que hubo una solución más o menos definitiva de la acusación. En la mayoría de casos de acusaciones de brujería, la hostilidad entre las facciones del acusado y el acusador producen la división física de la comunidad. Algunas unidades domésticas se mudan a otro lugar y hay una reorganización de alianzas locales. De vez en cuando, una comunidad experimenta una ola de enfermedades o la muerte inesperada de un adulto que da por resultado el asesinato del presunto brujo. La incidencia de tales asesinatos era alta en el pasado, pero en la actualidad ha bajado casi totalmente, lo cual se debe a varios factores: la intervención potencial de la policía, los consejos de los maestros bilingües y un deseo general de abandonar el patrón antiguo de peleas.

Antes de dejar el tema de control social, quisiera presentar la traducción de un documento escrito por los miembros de una comunidad del Alto Mayo. Este texto interesante, titulado "*Reglamento Interno de la Comunidad*", es uno de los primeros intentos de codificar las leyes de una comunidad nativa de la región y, lo más significativamente, proponer soluciones a los problemas sociales prevalecientes desde la perspectiva nativa:

"Reglamento Interno de la Comunidad"

- 1) Un joven soltero que tiene relaciones sexuales con una chica soltera diciendo "*Voy a casarme contigo*" y después no se casa con ella, pasará veinticuatro horas en la cárcel de la comunidad.
- 2) Alguien que viene desde lejos (e.g. desde el Alto Marañón) y que seduce a una chica no podrá casarse con ella.
- 3) Un hombre casado que tiene relaciones sexuales con una mujer soltera tendrá que casarse con ella (formando así un matrimonio poligínico).
- 4) Un soltero que quiere casarse con una soltera puede hacerlo.
- 5) Si una mujer casada comete adulterio, su esposo puede divorciarse, y le quitará todas las cosas a la mujer (e.g. ollas, ropa, chaquira, etc.). Ella recibirá como castigo quince días en la cárcel y quince días de trabajo comunal.
- 6) Un hombre que entra en la casa para tocar a una mujer en la noche recibirá un castigo de veinticuatro horas en la cárcel.
- 7) Si dos alumnos tienen relaciones sexuales y sus padres dicen que se casen y no lo hacen, recibirán un castigo de veinticuatro horas en la cárcel.
- 8) Los adultos que pelean estarán veinticuatro horas en la cárcel.

- 9) Los hombres que huyen con una mujer casada tienen que pagar una multa de S/. 8,000.00 al esposo de la mujer, y estarán catorce días en la cárcel.
- 10) Si una mujer engaña a un hombre diciendo que quiere casarse con él y luego le deja, ella le pagará S/. 5,000.00 Un hombre que engaña a una mujer de la misma manera le pagará S/. 5,000.00
- 11) Un adulto que no ayuda en el trabajo, que siempre se queda en su casa y no escucha nuestros consejos, recibirá como castigo veinticuatro horas en la cárcel.

Examinando los reglamentos, vemos que la regulación de asuntos matrimoniales y sexuales es percibida por los miembros de esta comunidad como el problema interno más sobresaliente. De los once puntos del documento, nueve tratan de matrimonio, adulterio, y relaciones sexuales, mientras que dos (Números 8 y 11) tratan de otras cosas, i.e., peleas y ausencia en el trabajo comunal, respectivamente. Tanto las multas como el encarcelamiento son impracticables en la comunidad donde fueron escrito los reglamentos, puesto que la comunidad carece de cárcel y la gente no tiene plata suficiente para pagar las multas. Creo que debemos ver el documento como un primer intento de un sistema de formalizar las leyes. El acto de legitimar las leyes en una forma escrita y proponer sanciones como multas y encarcelamiento está inspirado, sin duda, por los contactos que los Aguarunas han tenido con el mundo mestizo, pero en cuanto a **contenido** los reglamentos expresan un punto de vista completamente nativo. Es posible que, con la difusión del alfabetismo entre la población nativa, otras comunidades aguarunas se preocupen de un sistema de reglamentos más amplios para la resolución de disputas y para el castigo de delitos (8).

Notas

- 1) La mayoría de la población de Shampuyacu ya se ha consolidado en un asentamiento nuevo cerca de la escuela.
- 2) El problema de recursos naturales es explicado en un informe breve pero bien escrito de Grover (1971).
- 3) Aquí estoy hablando de residencia después de los primeros años del matrimonio, que son pasados usualmente en la casa del suegro del hombre.
- 4) **Apu** es un término quechua que significa "jefe" o "líder". No sé cómo **ápu** llegó a ser el título de líder de la comunidad aguaruna, aunque se dice que el término fue introducido por contactos con no-nativos. En todo caso, el término ya está incorporado en el vocabulario aguaruna tanto en la forma de un sustantivo como en la forma de un adjetivo, "grande", e.g., **núwa ápu** "una mujer grande, gorda".
- 5) Varias veces noté que durante el **ipáamamu** los hombres aguarunas suelen evitar órdenes en la forma imperativa. Así que Genaro dice **wéajai** "me voy" en vez de **wemí** "vámonos" o **takasmí** "trabajemos". He visto incluso al **ápu** de la comunidad repitiendo "me voy" dos o tres veces a un grupo de trabajadores hasta que se movilizaron para salir al trabajo. Creo que esto refleja el valor puesto en la independencia personal, por lo cual es más diplomático sugerir que ordenar. En otros contextos, por ejemplo, cuando se brinda hospitalidad, no es ofensivo utilizar el imperativo. Suelen decir **yuáta**, "come", **uwágta** "toma", etc. a visitantes.
- 6) El antropólogo Eric Ross ha comprobado que la prohibición de la venta de pieles tuvo efecto opuesto a la deseada protección de fauna entre los Achual del río Pastaza. Como los Achual no tenían ninguna fuente notable de dinero, aparte de la venta de pieles, ellos seguían vendiéndolas a pesar de que los comerciantes mestizos bajaron el precio en compensación por los riesgos del tráfico ilícito. Por tanto, los nativos tuvieron que **intensificar** la caza de animales para mantener el mismo nivel de ingresos (Ross 1976: 55).
- 7) Durante la época de mi estadía en el Alto Mayo, los productores de arroz tenían que vender toda su cosecha al Ministerio de Alimentación. El proceso de vender al Ministerio era un laberinto burocrático, y a menudo se gastaban varios días para realizar la venta. Era aún más difícil cuando el vendedor no dominaba el castellano, como es el caso de la mayoría de los Aguarunas del Alto Mayo.
- 8) Los indios Cuna del Panamá han desarrollado un sistema complicado de leyes y reglamentos escritos para gobernar sus comunidades. El antropólogo James Howe (1979) nota que el contenido e implementación de los reglamentos siguen moldes indígenas, no obstante que la idea de leyes escritas fue introducida por los no-nativos. Así que el deseo de formalizar relaciones, que eran antiguamente dictadas por la costumbre, no indica necesariamente el abandono de valores tradicionales.

CAPITULO 7

RELACIONES INTER-COMUNITARIAS E INTER-ETNICAS

Las relaciones sociales de los Aguarunas se extienden más allá de la propia comunidad incluyendo a otras comunidades aguarunas del río Alto Mayo y otras regiones más distantes, además de las comunidades de otros grupos nativos. Los Aguarunas también participan en un sistema de contactos cada vez más intensamente firmes con los colonos, comerciantes y funcionarios de las oficinas gubernamentales. En este capítulo quisiera describir esta red de relaciones inter-comunitarias e inter-étnicas y los aspectos en los que éstas están cambiando en respuesta a las actuales condiciones económicas y sociales del río Alto Mayo.

7.1 Relaciones inter-comunitarias

El sistema de parentesco reconocido que se usa entre los Aguarunas es, como ya se mencionó anteriormente, de naturaleza expansiva. La red de parentesco de cualquier individuo incluye gente de todas las comunidades nativas del Alto Mayo y aún de otras regiones distantes (1). Cuando una persona visita otra comunidad, es atendida, alimentada, y protegida por sus parientes en aquella comunidad, y a través de estas ataduras el parentesco recíproco va siendo reforzado continuamente. El matrimonio de residentes de diferentes comunidades es también algo común, por lo que los lazos genealógicos pasan por un proceso constante de renovación y reafirmación.

En tiempos pasados, los contactos entre las diferentes comunidades o vecindarios ocurrían durante las grandes fiestas, tales como la celebración del *tsántsa* (cabeza reducida) o cuando se organizaba una expedición guerrera importante. La costumbre de invitar a los miembros de otras comunidades a los grandes masateos todavía continúa, pero han comenzado a surgir nuevas oportunidades de contacto inter-comunitario. Por ejemplo, prácticamente cada domingo hay partidos de fútbol informales entre las comunidades nativas situadas a lo largo de la Carretera Marginal. De tiempo en tiempo hay expediciones de pesca que incluyen gente de dos o más comunidades. A intervalos regulares los *ápus* y otros líderes comunales se reúnen para discutir los problemas generales a todas las comunidades aguarunas del Alto Mayo. Aparte de estos contactos más amplios entre comunidades, también es común que los individuos o las familias viajen a las comunidades cercanas en busca de los servicios de un curandero o simplemente para pagar una visita a sus parientes.

Como es de suponer, la intensidad de los contactos entre las comunidades varía de acuerdo a factores tales como la proximidad geográfica y la cercanía de las relaciones

de parentesco que los conectan entre ellos. Las cuatro comunidades localizadas cerca de la Carretera Marginal —Alto Naranjillo, Bajo Naranjillo, Shampuyacu y Alto Mayo— están cercanas entre sí, lo que hace fácil viajar de una a otra y las relaciones entre ellas son casi diarias. Si un hombre de Bajo Naranjillo va a ser responsable de organizar un masateo, él posiblemente enviará un mensaje invitando a varios de sus parientes de Alto Naranjillo y Shampuyacu para que vengan a comer y beber. Sin embargo los contactos entre las comunidades más distantes suelen ser más esporádicos. El viaje de Alto Naranjillo a Shimpuyacu, por ejemplo, requiere alrededor de un día y medio de camino a través de un terreno lleno de dificultades. De ahí que el viaje se hace solamente si existen serios motivos que lo exijan. Sin embargo, aún entre las comunidades más distantes existe suficiente contacto como para que las noticias de sucesos importantes se extiendan con pasmosa rapidez.

Hasta ahora he mencionado sólo los factores (e.g. parentesco y matrimonio) que tienden a mantener unidos a gente de diferentes comunidades; pero también hay otras fuerzas poderosas que pueden crear obstáculos a las relaciones de amistad. En el pasado, las luchas, generalmente iniciadas por las acusaciones de hechicería, llevaban a matanzas entre comunidades y en algunos casos estas hostilidades no han sido olvidadas. La desconfianza y el deseo de vengar una matanza, ocurrida tal vez 10 ó 15 años atrás, llevan frecuentemente a que los miembros de algunas comunidades se nieguen a cooperar amistosamente entre sí.

De igual manera, la creencia de que ciertos individuos son brujos, hace que la gente evite los contactos con algunas unidades domésticas y aún con toda una comunidad (2). Con seguridad se puede decir que entre *todas* las comunidades del Alto Mayo existen al menos algunas envidias y rencores que limitan el grado en el cual las comunidades podrían cooperar entre sí pacíficamente.

La fuerza más influyente de coordinación centralizadora en el Alto Mayo está representada por los maestros bilingües. Ellos se reúnen periódicamente para planificar los programas educacionales de las escuelas del Alto Mayo y en estas ocasiones también pueden intercambiar ideas acerca de los problemas comunes o de las posibles estrategias para el desarrollo económico. Estas ideas luego pasan a los miembros de sus respectivas comunidades, quienes las implementan y las propagan si las consideran adecuadas. Los maestros son también el medio para reunir a todos los líderes de las comunidades del Alto Mayo con el fin de discutir las necesidades económicas y sociales de sus comunidades y en algunos casos, para establecer diálogos con los representantes de los organismos del Gobierno.

En algunas situaciones, esta fue mi impresión, las comunidades del Alto Mayo ven sus relaciones mutuas más bien como esencialmente competitivas antes que de cooperación. Para dar otro ejemplo, cuando se supo que la cooperativa agraria de Bajo Naranjillo estaba haciendo planes para comprar una camioneta para llevar sus productos al mercado, los *ápús* de al menos dos comunidades anunciaron que sus comunidades también comprarían camionetas. Dado el alto costo de las camionetas, sin contar el mantenimiento y la gasolina, sería mucho más lógico y práctico que todas las comunidades del Alto Mayo compartieran sus recursos financieros para comprarla colectivamente y usar el vehículo entre todas. Empero, es dudoso que las comunidades del Alto Mayo dispusieran de suficiente dinero para comprar una camioneta en 1978, aún bajo un sistema colectivo. Por tanto se da una fuerte inclinación a desconfiar de este tipo de cooperación y a tomar una actitud competitiva en relación con este asunto.

Varios estudiosos (e.g. Harner, 1972, Siverts, 1972) han notado que los grupos Jibaroanos incluyendo a los Aguarunas, tienden a dirigir la mayor parte de sus acciones hostiles y agresivas hacia los miembros de su propio grupo más bien que hacia otros grupos. Solamente cuando una amenaza de mayores proporciones viene de afuera, son capaces de dejar de lado sus conflictos tribales para unirse en la lucha contra un enemigo externo. Esta norma se mantiene todavía evidente en las relaciones inter-comunitarias en el Alto Mayo: las comunidades nativas han sido capaces de formar temporalmente un frente común contra la agresión foránea — por ejemplo, cuando reclamaron los títulos de

propiedad de la tierra para protegerlas contra la invasión de los colonos. Pero cuando la crisis pasa, ellos encuentran difícil en mantenerse unidos políticamente. En pocos casos los intereses comerciales de los no-nativos han aprovechado estas divisiones sociales y han sacado ventaja. La probabilidad de que esto se repita en el futuro es grande. Algunos líderes aguarunas han empezado a comprender y valorar la necesidad de mantener la cooperación, pero la lucha por borrar las antiguas rencillas entre comunidades hará esto difícil y será muy lento.

7.2 Los contactos con las comunidades aguarunas más allá del río Alto Mayo

Como ya mencioné en el Capítulo 2, los Aguarunas del río Alto Mayo originalmente emigraron de estas áreas hacia el nor-este y todavía mantienen contactos con las comunidades situadas en los ríos Potro, Cahuapanas y más allá aún. Estos contactos son mucho menos frecuentes que los contactos dentro del área del Alto Mayo y en general parecen que están decayendo en importancia. Las razones para este debilitamiento gradual de los contactos con las áreas del nor-este incluyen los siguientes aspectos:

- 1) Los artículos de comercio que la gente del Alto Mayo trataba de adquirir en el área de Potro-Cahuapanas (cerbatanas, pieles de iguana, etc.) son ahora de menor importancia de lo que fueron antes;
- 2) la intensificación de las actividades agrícolas en el Alto Mayo no deja tiempo a los hombres para realizar el arduo viaje hasta esta región distante;
- 3) una lucha reciente entre algunas comunidades del Alto Mayo y una comunidad del nor-este han hecho el viaje potencialmente peligroso.

En lo que yo he podido determinar, la gente en el Alto Mayo mantienen las relaciones más cordiales y los lazos de parentesco más cercano con las comunidades aguarunas de Kaupán y Pútjuk en los ríos Cahuapanas y Potro, respectivamente. La gente del Alto Mayo puede generalmente nombrar varios de sus parientes de esas comunidades y muchos hombres han hecho al menos una vez el viaje hasta allí en los 5 ó 10 años pasados. Una o dos veces al año hombres en grupo hacen el dificultoso viaje desde el Alto Mayo hasta Kaupán o viceversa, con el propósito de una visita social y de intercambiar noticias diversas. Algunas veces estas visitas tienen un propósito más serio: en 1978, un grupo de hombres del área del río Potro llegó al Alto Mayo para pedir guerreros y municiones para una pelea que ellos deseaban hacer contra los miembros de otra comunidad que habían asesinado alevosamente a uno de sus parientes. Después de considerable reflexión los **ápus** del Alto Mayo decidieron no comprometerse en la disputa porque ésta ocurría en un lugar demasiado alejado y porque ellos estaban comprometidos en actividades agrícolas importantes.

La gente en el Alto Mayo reconoce parentesco con gente de las comunidades más allá de Kaupán y Pútjuk, pero las relaciones con estas algunas veces no son nada cordiales. En 1977-1978 existió un estado virtual de lucha entre varias comunidades del Alto Mayo y una muy lejana comunidad aguaruna, que se dice está localizada a varios días en bote desde Yurimaguas. Esta hostilidad se desató a causa de una muerte ocurrida en 1977, y por muchos meses la gente del Alto Mayo estuvo esperando un ataque contra ellos por parte de los miembros de esta lejana comunidad. Pero el ataque no llegó y por el momento parece que la lucha se mantiene en un incómodo empate (3).

La llegada de los maestros bilingües, la mayoría de los cuales son del Alto Marañón, y la conclusión de la carretera Tarapoto-Bagua, ha creado una nueva clase de contacto entre las comunidades del Alto Mayo y las de los ríos Marañón, Chiriaco y Nieva. En su mayoría estos contactos han sido amistosos. Se han realizado algunos matrimonios entre ellos, y varias familias de la región del Alto Marañón se han establecido en el Alto Mayo incluyendo entre estos a todos los residentes de la nueva comunidad de San Rafael. Aparentemente algunas organizaciones agrícolas del Alto Marañón también han estableci-

do contactos con las comunidades del Alto Mayo con la intención de iniciar actividades económicas cooperativas, aunque hasta finales de 1978 nada definitivo se había proyectado todavía.*

7.3 La etiqueta en las visitas

Hay varios aspectos interesantes en la etiqueta de las visitas que todavía no he tenido ocasión de mencionar, pero que son importantes para un análisis de las relaciones intercomunitarias. Primero, cuando alguna comunidad visita otra que no es la suya, los Aguaruna (especialmente los varones) tratan de causar la mejor impresión posible. Esto lo logran lavando y peinando el cabello antes de entrar en la comunidad y poniéndose sus mejores ropas. Algunas veces se usa pintura en la cara para lograr una apariencia más atractiva. Los varones parecen particularmente ansiosos de mostrarse como guerreros bravos, y para dar esta impresión generalmente llevan con ellos sus escopetas y hablan en un tono de voz alta poco usual. Por estos signos los huéspedes conocen que el visitante es **wáimaku** —poseedor de una visión que le confiere poderes espirituales— y por consiguiente es invencible en la batalla.

En las visitas sociales, el grado de formalidad es generalmente proporcional a la distancia existente entre las comunidades del visitante y el visitado. Cuando los visitantes de más allá del Alto Mayo llegan para una visita, sus relaciones son más formales. De acuerdo con esto, el visitante y su anfitrión inician una comunicación a través de uno de dos tipos de conversación formal.

Uno de estos estilos formales de conversación se llama **enémamu**, y consiste en que el visitante de pie con su lanza o su escopeta hace un saludo especial a manera de un discurso. Este saludo es dicho de una manera rítmica y en la voz más alta posible, moviendo la lanza para remarcar la fiereza del orador. De acuerdo con las informaciones de los Aguarunas, los oradores usan este discurso para identificar a sí mismos y a su familia, y para explicar las razones de su visita. Cuando ha terminado, el anfitrión responde más o menos de la misma forma. Actualmente el **enémamu** es usado muy rara vez y yo lo he visto realizar solamente una vez cuando pedí específicamente a algunos hombres ancianos una demostración de éste (4).

Otro estilo de discurso formal, llamado **kumpágbau** “*haciendo amigos*” o **igkúnia chichámu** “*oración de saludo*”, es todavía usado de tiempo en tiempo, como pude observar en varias oportunidades. Para empezar el **kumpágbau** un visitante varón se sienta de cara al anfitrión y habla rítmicamente y con voz fuerte. Puede marcar con el pie el ritmo y usa el movimiento amplio de los brazos para remarcar los puntos importantes; frecuentemente el escupir es una parte de este estilo de discurso. Después que el visitante ha hablado de esta forma por cerca de 10 minutos, el anfitrión habla de la misma manera dirigiéndose al visitante. Ellos alternarán el discurso varias veces hasta que la conversación se da por terminada a los 20 ó 30 minutos después de iniciada. He observado varias ocasiones en las que cuatro varones visitantes se dirigieron a cuatro varones de la comunidad anfitriona, con dos grupos de oradores alternando de la misma forma que se hace cuando se trata solamente de dos interlocutores.

En opinión de los nativos, en estas conversaciones un hombre debe de identificarse a sí mismo y a los otros miembros de su familia, si es posible estableciendo una relación genealógica con su interlocutor. Otros temas mencionados en estas conversaciones informales incluyen los detalles del viaje del visitante y los sucesos más recientes acaecidos en su propia comunidad. Si hubiera habido alguna hostilidad entre el anfitrión y su visitante en el pasado, el visitante podrá usar su discurso para tranquilizar a su anfitrión mostrando que esos conflictos ya han sido olvidados y que sus intenciones son

* *Nota editorial: En 1983, hay por lo menos dos organizaciones aguarunas de carácter pantribal: El consejo Aguaruna-Huambisa y la Organización Central Aguaruna del Alto Marañón (OCAAM).*

amistosas. La siguiente traducción de parte de un discurso **kumpágbau** ilustra el lado diplomático de estas conversaciones:

Hace mucho tiempo te visité, y ahora vengo otra vez. Estoy vivo y vengo aquí porque somos de la misma familia. Hace tiempo decidí visitarte, pero si yo hubiera muerto no podría venir así. Ya vengo. Somos del mismo camino pero nos hemos separado. Somos de la misma sangre. Mi padre decía que como hermanos del mismo camino no podemos vivir con odio. Así digo yo: ¿acaso soy un niño que no puede viajar y llegar a tu casa? Las mujeres siempre dicen: “Tengo mi hermano” (i.e. “puedo huir donde mi hermano si abusas de mí”) pero ellas nunca visitan como yo te estoy visitando a tí. Ellas hablan pero no hacen nada. Antes había matanzas entre nosotros. Eso fue con mis padres, no conmigo. Yo no hablo de conflictos. Para mí están terminados. Los conflictos murieron con mi padre... Yo hablo con los hijos de los enemigos de mi padre. Ahora vengo a conversar contigo. Vengo a visitarte para solucionar los problemas que todavía existen. Yo nací del hermano de tu padre, pero como se rompe un trapo fui separado de mi familia. Vivíamos separados. Como un niño, mi padre peleaba con sus enemigos. Ahora vengo a visitarte. Vengo aquí. Vengo. (Narrador: Shajian Wajai Besent, Alto Naranjillo).

7.4 Contactos con otros grupos nativos

Los Aguaruna del río Alto Mayo han tenido limitados contactos con otros grupos nativos. Los Huambisa (Ag. **wampís**, **tsúmu**) enemigos tradicionales de los Aguaruna, están tan lejos geográficamente que ningún individuo que ahora está viviendo en el Alto Mayo recuerda haber luchado contra ellos, pero se sabe que sus padres y abuelos llegaron en correrías hasta territorio Huambisa. A pesar de la cercanía de los Aguaruna con los indios Lamistas, un grupo de habla quechua, cuya población se concentra alrededor del pueblo de Lamas en el Departamento de San Martín, no he encontrado Aguaruna que recuerde haber tenido contacto directo con ellos. La mayoría de los contactos comerciales con los indios Lamistas, como ocurre actualmente, son realizados a través de los intermediarios mestizos. Sólo encontré a un anciano aguaruna que hablaba con cierta soltura quechua que había aprendido en el río Cahuapanas, donde el quechua fue una lengua común usada por los patrones en los primeros años de este siglo.

En sus viajes a las áreas de Potro-Cahuapanas, algunos Aguarunas del Alto Mayo han visitado las comunidades de los Chayahuitas (Ag. **chawit**). Los Aguarunas atribuyen grandes poderes de brujería a los Chayahuita, aunque en otros aspectos sus relaciones son aparentemente amigables. Un residente de Shimpiyacu habla Chayahuita el que aprendió durante una larga visita a un establecimiento Chayahuita.

Recientemente, algunos nativos que poseen aparato de radio han empezado a escuchar las estaciones de radio de la federación de Centros Shuar, que tiene programas en lengua shuar. Con un poco de práctica, los Aguarunas pueden entender ésta muy bien. De allí que su interés en los Shuar y otros grupos Jíbaros ha crecido proporcionalmente.

7.5 Contactos con el mundo no-nativo

Los Aguarunas y otros grupos Jíbaros han sido considerados por el hombre blanco durante cuatro siglos como la población más fiera e indomable de todo el Alto Amazonas. Sin embargo, si uno examina las fuentes históricas cuidadosamente, es claro que en lo que concierne a las relaciones aguarunas con el mundo “civilizado”, aquéllos han sido más frecuentemente víctimas de agresiones que autores de las mismas. Desde el siglo XVI, los no-nativos han llegado a la selva para conquistar territorio, explotar los recursos naturales o convertir a los nativos a una religión extranjera. Raramente han llegado para escuchar, aprender y tratar a los nativos como a sus iguales. Aún en el siglo XX, la

fantasía de ser un patrón que guía y manda sobre "sus indios" corre profunda en la mente de muchos de los vecinos de los Aguarunas.

La reacción de los nativos a la cultura nacional —en la proporción en que ellos la conocen— es decididamente ambivalente. Se sienten atraídos por los no-nativos a causa de su deseo de aprender más acerca del mundo más allá de sus comunidades. Necesitan y aprecian los materiales manufacturados y las medicinas que produce la sociedad industrial. Reconocen el poder de la cultura y de la educación formal en general. Al mismo tiempo, sin embargo, los Aguarunas han aprendido que los no nativos son peligrosos e indignos de confianza. Muchos nativos llegan a la conclusión que la mayor motivación de los "civilizados" es la adquisición de riquezas, lo cual explica su avaricia y su negativa al compartir su comida y sus bienes con otros tal como hacen los Aguarunas entre ellos. Los nativos también reconocen que la sociedad dominante tiene instrumentos poderosos y espantosos de coerción —carabinas, escopetas, cañones y bombas— la mayoría de los cuales los nativos no han visto aún pero han oído hablar de ellos.

Los Aguarunas clasifican a todos los no-nativos como *kistián*, "cristianos", o *apách*, "abuelos", los dos términos son usados indistintamente. Dentro de esta categoría general no hacen mayores distinciones, aunque unos pocos nativos han empezado a usar los términos *shisháku*, "serrano" (un término peyorativo en el español colonial) y *Kuríku*, "gringo" para identificar sub-grupos con los que ellos han contactado más recientemente.

La frecuencia e intensidad de las interrelaciones entre los Aguaruna y los no-nativos varían significativamente entre las nueve comunidades nativas del Alto Mayo. Los residentes de las comunidades a lo largo de la Carretera Marginal tienen casi diariamente contacto con los colonos a quienes encuentran en sus caminatas por la carretera o mientras compran en las bodegas de los establecimientos de los colonos en Naranjos y Naranjillo. Los que viven en comunidades más remotas (e.g. Shimpiyacu, Morroyacu o Huascayacu) ven a los no-nativos más esporádicamente, por ejemplo cuando hacen un viaje a la ciudad.

Los encuentros casuales entre los Aguaruna y los campesinos son mayormente amistosos aunque los problemas de la lengua hacen frecuentemente muy limitada la conversación que intercambian. En 1978 la mayoría de los nativos del Alto Mayo tenían solamente un limitado conocimiento del español y había sólo un puñado de campesinos que podían hablar aguaruna. Algunos mestizos ribereños que han estado en contacto con los nativos por muchos años han establecido relaciones cordiales con algunas familias aguaruna: esta cordialidad está expresada en invitaciones a comer y a beber cuando cualquiera de ellos visitan la casa de los otros. Las relaciones entre los nativos y los colonos serranos son en cierta forma menos cordiales porque los Aguaruna ven a los colonos como una amenaza potencial para la propiedad de sus tierras.

Las experiencias más intensas que viven los nativos con el mundo no-nativo ocurren cuando ellos viajan a pueblos como Nueva Cajamarca, Rioja, y Moyobamba, con el propósito de vender sus productos y comprar telas, herramientas, medicina u otros bienes. Para los nativos un viaje al pueblo es una aventura durante la cual inevitablemente encontrarán algo novedoso: tiendas grandes llenas de cosas, cines, o tal vez un circo llegado para actuar allí. Pero al mismo tiempo estos viajes supone hambre e incomodidad ya que a muchos aguarunas les falta el dinero para comprar alimentos mientras están lejos de sus comunidades. Una de las mayores injusticias de ese mundo, desde la perspectiva aguaruna, es que cuando los no-nativos llegan a las comunidades nativas, ellos esperan que los Aguaruna les den alimentos, mientras que cuando los nativos llegan al pueblo esta hospitalidad no es recíproca. El encontrar un lugar donde dormir es también un problema, con excepción de Moyobamba, donde los nativos pueden dormir en la Casa del Campesino y el Nativo, un edificio construido por SINAMOS.*

* *Nota Editorial: En 1981, esta Casa pasó a ser Sede del Proyecto Alto Mayo, y no está disponible para el uso de los nativos.*

Las transacciones comerciales tales como la venta de arroz a la oficina del Ministerio de Agricultura y Alimentación requiere varios días de gestiones para realizarse y para algunos nativos este tiempo transcurre sin alimentación adecuada ni un alojamiento apropiado.

La situación de los nativos del Alto Mayo es en cierta forma única entre los grupos selváticos ya que sus trámites comerciales no están controlados por un pequeño número de patronos o regalones (vendedores ambulantes) quienes venden las cosas a precios exorbitantes. La expulsión de los patronos, descrita en el Capítulo 2, y la mejora del sistema de transporte en la región permite a los Aguarunas elegir entre varios establecimientos comerciales cuando se trata de comprar mercancías, aunque sus posibilidades de elección están limitadas en cierta manera por el costo del transporte. La mayoría de las compras son hechas al contado y no al crédito. A pesar de esto, los nativos son engañados frecuentemente en las transacciones económicas a raíz de su falta de experiencia en negocios y su conocimiento limitado del español. Aún dentro de la comunidad, los nativos han sido víctimas de comerciantes irresponsables que atraen a los Aguarunas con acuerdos de negocios y luego no les envían aquello que les habían prometido. Para dar un ejemplo de esto, en 1977 un negocio establecido en Tarapoto ofreció comprar grandes cantidades de madera de palmera chonta a los nativos; esta madera sería transportada a Tarapoto y convertida en parquet para pisos. Los nativos de diversas comunidades gastaron muchos días cortando y talando los árboles de palmera y transportando la madera hasta la carretera. La compañía nunca llegó a recoger la madera y después de algunas semanas se supo que los propietarios del negocio se habían trasladado a Juanjuí. Los Aguarunas nunca recibieron un pago por la madera, por supuesto, y los troncos se pudrieron junto al camino. Este tipo de experiencias, que son bastante comunes en el Alto Mayo, ha llevado al cinismo y a la frustración entre los Aguarunas que se muestran reacios a comprometerse en futuros negocios con los no-nativos.

La causa más seria de conflictos en el Alto Mayo ha sido y continúa siendo todo lo relacionado con la propiedad y uso de la tierra de los nativos. Después de años de disputa con los colonos recién llegados, acerca de la propiedad de la tierra, las comunidades nativas han medido los terrenos, trazado mapas, y recibido los títulos oficiales de sus tierras en 1976. Esto ha disminuido pero no detenido los conflictos relativos a la tierra. Las comunidades nativas están constantemente asediadas por colonizadores que intentan hacer sus chacras en las tierras de los nativos para después reclamar la propiedad de la tierra que ellos han preparado. En tales casos, las autoridades de la comunidad que es propietaria de esa tierra generalmente piden al colono que salga del lugar y la mayoría de colonos se conforman con el pedido. Algunas veces han habido enfrentamientos violentos cuando los colonos se niegan a reconocer los derechos de la tierra a los nativos. Hasta ahora las autoridades (i.e. los representantes locales de la Reforma Agraria) han apoyado los derechos de los nativos, pero algunos de ellos no han disfrazado su simpatía por los colonos en contra de los nativos. Otro punto de conflicto es la explotación no autorizada de los recursos aguarunas (animales de caza, árboles, hojas, etc.) por los no-nativos, especialmente contra las comunidades situadas a lo largo de la Carretera Marginal. Con la intensificación de la colonización del Alto Mayo y el aumento de escasez de tierras y de recursos, se espera que estos conflictos sigan aumentando.

Comparados con otras poblaciones nativas de la amazonía los nativos del río Alto Mayo han tenido relativamente pocos contactos con las actividades misioneras no-nativas. Los representantes del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) hicieron una breve visita a la comunidad de El Dorado alrededor de 1972 para distribuir copias del Nuevo Testamento traducido al Aguaruna. Posteriormente, otros misioneros protestantes no vinculados al ILV han hecho cortas visitas a las comunidades del Alto Mayo. Los sacerdotes católicos y las monjas, desde Moyobamba han hecho visitas esporádicas a las comunidades de la carretera, pero de esta manera su influencia ha sido mínima. El trabajo evangélico más significativo en el Alto Mayo ha sido hecho por otros nativos, incluyendo algunos de los maestros bilingües preparados por el ILV en Yarinacocha.

Otro contexto en el cual los Aguarunas y los no-nativos están entrando en contacto cada vez más es en el campo del curanderismo. Por lo menos dos chamanes o curanderos aguarunas (Ag. *iwishín*) atienden a los colonos que llegan hasta ellos buscando curación a las enfermedades que los aquejan. Por estos servicios los chamanes piden un buen pago. El número de pacientes no-nativos tratados por los chamanes aguarunas es todavía reducido pero parece aumentar. Es interesante que el campo del curanderismo es uno de los pocos dominios en los que los no-nativos reconocen mayor conocimiento y poder a los nativos que a sí mismos.

En contra de lo que piensan algunas de las autoridades locales, no ha habido una emigración significativa de los Aguarunas hacia los pueblos del Departamento de San Martín. El fenómeno de "*pasarse*", esto es, de cambiar su identificación de nativo a una de "*mestizo*" o "*no-nativo*", es prácticamente inexistente en el Alto Mayo. En estos últimos 10 años se han realizado una docena de matrimonios entre hombres no-nativos y mujeres aguarunas. La mayoría de estos enlaces matrimoniales han terminado con la separación, regresando la mujer a su comunidad con sus hijos. En los matrimonios que permanecen unidos, uno de los cónyuges se ha vuelto bilingüe adaptándose a la cultura del consorte. Hay por lo menos dos varones mestizos que han aprendido a hablar aguaruna fluidamente logrando integrarse plenamente dentro de una comunidad nativa. Dentro de un total de 1,100 personas nativas en el Alto Mayo, estos pocos matrimonios inter-étnicos han tenido un impacto mínimo para la cultura aguaruna.

7.6 Relaciones con los representantes del Gobierno

Dentro del nivel del gobierno local (i.e., distrito, provincia) los Aguarunas tienen muy pocos contactos significativos con dichas autoridades. Desde que a las comunidades nativas se les ha concedido el derecho algo limitado de resolver por sí mismos sus asuntos y problemas internos con la excepción de resolver crímenes graves — existen pocos motivos para que ellos tengan que comunicarse con las autoridades distritales o provinciales. En cualquier caso las autoridades locales muestran poco interés en las comunidades nativas. Sin embargo los Aguarunas tienen contacto con oficinas del gobierno nacional especialmente con aquellas que representan a los sectores de educación, agricultura, forestal y fuerzas policiales.

Educación

El maestro bilingüe es el empleado del gobierno que tiene más frecuentes contactos con los nativos. El sistema de educación bilingüe en la Selva Peruana estuvo primeramente bajo el control del Instituto Lingüístico de Verano en Yarinacocha, supervisado por el Ministerio de Educación, pero en los últimos años el Ministerio ha tomado un control más directo del programa. Las escuelas bilingües del río Alto Mayo son administradas por los Núcleos Educativos de Moyobamba y Rioja. En 1978 había 10 maestros bilingües y aproximadamente 310 alumnos en las 9 comunidades nativas.

La mayoría de los Aguarunas están a favor de la educación elemental para sus hijos y las comunidades nativas han ayudado a la implementación del programa de educación bilingüe. Los miembros de la comunidad han construido los centros educativos, las casas para los maestros y han dado dinero para la compra de los útiles escolares. En general los nativos parecen contentos de las relaciones que han establecido con el sistema de educación nacional, sin embargo, considerando el futuro próximo, les preocupan algunos problemas como la falta de escuelas secundarias en la cercanía de sus comunidades; pocos nativos tienen los recursos económicos para mandar a sus hijos a la escuela secundaria en Rioja o Moyobamba. Mucho de los útiles y materiales escolares —libros, cartillas, pizarras, etc— usados en los centros educativos se están deteriorando y el Ministerio no tienen los recursos para renovarlos. Otro problema es la estructura administrativa de la educación bilingüe en el Alto Mayo: desde el momento en que las escuelas bilingües son sólo una minoría dentro de las escuelas de los Núcleos Educativos de Rioja y Moyobamba.

bamba, algunos administradores toman muy poco interés por los problemas y necesidades de los Aguarunas del Alto Mayo y hasta ahora no ha mostrado mayor interés en el nivel administrativo por implementar esos planes. A pesar de estos problemas, las relaciones entre los Aguarunas y el sector de educación son mucho más cordiales que con muchas de las otras oficinas del Estado.

Agricultura

El Ministerio de Agricultura y Alimentación tiene a su cargo varios problemas y actividades que afectan a las comunidades nativas del Alto Mayo. El Ministerio, a través de sus ingenieros y técnicos en agricultura, distribuye información sobre técnicas de cultivo, el uso de fertilizantes e insecticidas, etc. Los técnicos han visitado frecuentemente las comunidades aguarunas de la Carretera Marginal y en algunos casos han ayudado a los nativos dándoles semillas y otros implementos para impulsar el cultivo de determinados productos. El Ministerio, en conexión con SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social) ha sido instrumento para la construcción de la granja comunal de cerdos y pollos en Bajo Naranjillo. Mi impresión es que los Aguarunas han agradecido esta clase de asistencia y desean más ayuda.

En cierta forma han sido menos armoniosas las relaciones asociadas a la venta de los productos de cultivo. El Ministerio se encarga de comprar todo el arroz producido por las comunidades nativas y campesinas: éste también compra porcentaje importante del maíz cultivado por estas comunidades. El producto es vendido a las granjas de Rioja y Moyobamba al precio fijado por el Ministerio de acuerdo con la calidad de la cosecha y sus contenidos de agua y paja. Uno podría pensar que la venta de un producto tan básico como el arroz es simple, pero de hecho el Ministerio ha impuesto un número extraordinario de trámites burocráticos que deben ser completados antes de que el producto pueda recibir el pago de la venta. También, como estas granjas no tienen un espacio para el almacenaje, periódicamente cierran el establecimiento, sin previo aviso, por espacio de días o semanas. Así los productores deben esperar algunas veces por muchos días antes de que puedan vender el arroz y regresar a su comunidad. Aunque esta situación es inconveniente para ambos, nativos y campesinos, y una de las que cuesta al Perú muchos días de productividad perdida, lo es especialmente difícil para los nativos desde el momento en que ellos no tienen fondos para pagar su alimentación y alojamiento mientras están en la ciudad. En un caso que pude observar durante mi trabajo de campo, un grupo de nativos de la comunidad de Huascayacu gastó siete días en Moyobamba esperando recibir el pago de su arroz; durante este tiempo ellos carecieron virtualmente de comida. El hecho de que muchos Aguarunas carecen de documentos de identidad hace que los trámites burocráticos sean más difíciles, lo que causa mayores demoras, realmente frustrantes.

La política seguida por el Ministerio de Agricultura y Alimentación en el Alto Mayo ha sido la de promover la tala de la selva, con excepción de un número pequeño de reservas forestales, y propiciar el cultivo del arroz y del maíz. Desde una perspectiva a corto plazo, no hay duda que el clima y los suelos del Alto Mayo son adecuados para la producción de arroz, pero la evidencia actual sugiere que a largo plazo esta política dará como resultado un mayor deterioro del sistema ecológico especialmente en lo que se refiere al suelo frágil del trópico. Según lo que conozco, el equipo técnico del Ministerio no ha intentado investigar los efectos a largo plazo del cultivo del arroz en el Alto Mayo, ni se ha hecho ningún estudio sobre la agricultura tradicional aguaruna y su potencial económico. Como en otras áreas de interacción entre nativos y no-nativos, la política agrícola tal como está implementada en el Alto Mayo involucra la imposición de una única idea con estrategias ajenas al ambiente, más bien que un positivo intercambio de ideas y técnicas con la población nativa.

Silvicultura

Las leyes relativas a la protección de la flora y fauna han llevado ocasionalmente a los Aguarunas a entrar en conflictos con los representantes de la Dirección General Forestal y de Fauna. Muchos años antes de la promulgación de estas leyes, la única fuente de ingresos disponibles para los nativos era la venta de pieles, animales vivos y carne de monte. Así, cuando las leyes de protección de la fauna se establecieron, los Aguarunas se vieron obligados a realizar el tráfico de estos productos ilegalmente o enfrentarse a no poder adquirir las herramientas, ropas y medicinas necesarias para su supervivencia. Recientemente, en 1978, los Aguarunas han sido detenidos con frecuencia en Moyobamba por la venta ilegal de carne de monte, pero generalmente salen libres después de la confiscación de la carne y una amonestación de la policía. Estos incidentes han disminuído mucho en los últimos años dado que los nativos se dedican a las actividades agrícolas como una fuente de ingresos económicos. A través de sus propias observaciones los Aguarunas han empezado a comprobar que la caza sin control amenaza acabar con su sistema de subsistencia.

En unos pocos casos aislados, el personal forestal o los miembros de las fuerzas policiales han interrogado o detenido a los nativos por el uso del piscicida barbasco o huaca. Esto causa considerable resentimiento entre los Aguarunas porque los colonos y mestizos ribereños usan corrientemente dinamita —que es mucho más destructiva que el barbasco— para pescar en el río Mayo y en las pequeñas quebradas, pero las leyes contra el uso son rara vez aplicadas. En una ocasión fui testigo cuando personal del Ministerio de Agricultura, usó dinamita para pescar cerca de una comunidad nativa minutos después de haber amonestado a un grupo de Aguarunas padres de familia sobre la necesidad de respetar las presentes leyes forestales. Este tipo de hipocresía aumenta el cinismo de los Aguarunas frente al valor de tales leyes.

Con respecto a su principal función, el control de la extracción de maderas de la selva para comercializar, las autoridades no han tenido un resultado evidente. Los árboles vendidos por los Aguarunas a los compradores mestizos frecuentemente son trasladados desde el monte arrastrándolos hasta la carretera con la ayuda de un tractor, un medio tremendamente destructivo. No se ha hecho ningún intento para modernizar las técnicas forestales o plantar nuevos árboles que reemplacen a los que han sido talados. Ciertamente los fondos inadecuados y la escasez de personal forestal son básicamente la causa de esta falta de control en el Alto Mayo.

Salud

El Ministerio de Salud está representada en el área inmediata a las comunidades nativas por tres postas sanitarias, en donde en solo una de ellas hay personal que habla aguaruna. Aparte de los contactos ocasionados con el personal sanitario y la participación en programas de vacunación, la mayoría de los nativos tiene un mínimo contacto con los servicios de salud del Ministerio (Ver el Capítulo 10 para un informe más detallado sobre los servicios de salud en el área del río Alto Mayo).

Las campañas de funcionamiento por el Servicio Nacional de Erradicación de la Malaria (SNEM) han generado una fuerte hostilidad entre las comunidades nativas del Alto Mayo. Una de las actividades de SNEM ha sido la fumigación de las casas de las zonas rurales con el insecticida DDT. Una vez al año el equipo de fumigación llega a cada comunidad aguaruna y procede a rociar cada casa incidentalmente su menaje (ollas, platos, comida, ropa, animales domésticos, etc.) con DDT, cuyo uso ha sido prohibido en Norteamérica y en Europa porque es tóxico para los humanos y los animales. La fumigación, aunque hace poco por controlar los mosquitos, produce en cambio una rápida descomposición de las hojas de las palmeras del techo de las casas; también han ocurrido incidentes en los que han muerto animales domésticos por intoxicación de DDT (cf. Uriarte, 1971; Siverts, 1972). Más aún los nativos protestan porque el personal de fumi-

gación algunas veces roba los animales domésticos y las posesiones personales de las casas de los nativos. Por estas razones, en algunas comunidades del Alto Mayo la oposición a que se fumigue ha sido tan fuerte que los fumigadores se han visto impedidos de ingresar a las comunidades. Esta resistencia seguramente continuará hasta que SNEM empiece a respetar los derechos básicos de la gente que ostensiblemente está tratando de ayudar.

Fuerzas militares y policiales

Los representantes de la Guardia Civil y la Policía de Investigaciones no intervienen con frecuencia en los asuntos de los Aguarunas del Alto Mayo, y las actividades policiales en esta comunidad están normalmente limitadas a la investigación de muertes, robos de mayor escala o disputas entre los Aguarunas y los campesinos no-nativos. Sin embargo los dos incidentes mencionados en el Capítulo 2 (el arresto de un maestro bilingüe basado en las falsas acusaciones de un patrón influyente, y la detención temporal de varios nativos por la muerte de un colono serrano) muestran que en algunos casos las fuerzas policiales son capaces de discriminación en contra de la población nativa. Afortunadamente, estos incidentes han sido muy pocos y en general la policía ha estado actuando con mano recta en sus relaciones con los Aguarunas.

Varios varones del Alto Mayo recientemente han adquirido su libreta militar y es posible que en el futuro ellos se verán obligados a servir en el ejército. A diferencia de parte del Alto Marañón, el Alto Mayo no es una zona militar y no hay una presencia militar significativa.

El problema de la documentación

Un problema permanente en las relaciones entre los nativos y las autoridades del gobierno, especialmente la policía, es la falta de documentos de identidad de los nativos. En un intento de mejorar esta situación, la primera Ley de Comunidades Nativas (1974) autorizó la creación de un registro de comunidades nativas y el uso de los documentos de identidad apropiados. En el río Alto Mayo, la fecha de nacimiento (real o aproximada) de cada nativo ha sido inscrita en un registro civil guardado en cada comunidad. Sin embargo el certificado de nacimiento expedido para cada nativo cuando ellos se registran no está reconocido como un documento de identidad válido en muchas situaciones. Así cuando un Aguaruna desea comprar una nueva escopeta puede serle negado el permiso en razón de que él no tiene una libreta electoral. Así mismo, los nativos son detenidos en los puestos de control policial de la Carretera Marginal a causa de su falta de documentación. Unos pocos nativos han obtenido su libreta electoral, pero la dificultad y gastos del viaje a Rioja o Moyobamba para adquirir este documento hace que para muchos nativos sea imposible obtenerlo. El fallo de las autoridades locales para reconocer el problema especial de documentación ha sido continuamente una fuente de frustración para los Aguarunas.

Inconsistencias en las acciones de las oficinas gubernamentales

Observando las discordancias que tienen las relaciones entre los nativos y varios sectores del gobierno, uno nota que la raíz de muchas equivocaciones y malentendidos es la inconsistencia y más aún las contradicciones en las acciones establecidas. Se ha mencionado que los representantes del sector de agricultura aplican fuerte presión sobre los nativos para "usar sus tierras", que son el monte, las plantaciones de arroz y otros productos; más todavía cuando los nativos cosechan el arroz e intentan venderlo al Estado, ellos son recompensados con demoras burocráticas y otras complicaciones. Para dar otro ejemplo, las autoridades forestales han dicho durante años a los Aguarunas que la venta de las pieles y de los animales vivos del monte están prohibidos por ley, pero aún en 1978, el Ministerio de Agricultura pidió a las comunidades de Shimpiyacu y Moyobamba que le proveerán de pieles y animales vivos para venderlos en la Semana Turística de

Moyobamba, con la esperanza que esto atraería turistas a la fiesta. Muchos otros incidentes de este género podrían ser mencionados. Al menos, para los Aguarunas estas contradicciones son confusas. Cuando las contradicciones son más serias, los nativos empiezan a percibir que las oficinas del gobierno son más bien obstáculos para el progreso que fuerzas para promover y dirigir el desarrollo económico y social.

Notas Capítulo 7

- 1) La única comunidad del Alto Mayo que no está conectada por numerosos lazos de parentesco a las otras comunidades vecinas es San Rafael, que fue fundada por Aguarunas emigrantes del río Alto Marañón. Estos lazos están en vías de establecerse por medio de matrimonios y parece que dentro de una generación la gente de San Rafael estará bien integrada dentro de la red de parentesco del río Alto Mayo.
- 2) Existe por lo menos una comunidad en el Alto Mayo que ha empezado a aislarse y marginarse en forma creciente porque la gente de otras comunidades creen que varios de sus integrantes son brujos.
- 3) Los nombres de otras comunidades conocidas por la gente del Alto Mayo y con las que ellos tienen contactos ocasionales incluyen a Unkuyacu, Kawít, Aichiyacu, Yumúg, Achu, Sillay, Chigkán y Atahuallpa. Dado que los mapas exactos de la situación de estas comunidades no se consiguen, no ha sido posible dar la localización precisa de muchos de estos lugares.
- 4) Karsten (1923: 20-22) ofrece una detallada descripción de *enémamu*, haciendo notar que éste fue importante en los rituales asociados con las expediciones de guerra.
- 5) Esta forma de hablar está descrita con gran detalle por Stirling (1938: 96-98). El grado en que sus descripciones basadas en observaciones de los años treinta, encaja con las prácticas actuales, resulta notable.
- 6) En defensa del Ministerio de Agricultura y Alimentación habría que decir que el Ministerio no es responsable de la rápida y desorganizada colonización de la región por los colonos y que tampoco están en posibilidad de controlar esta inmigración aunque lo quisiera.

CAPITULO 8

SUBSISTENCIA

El sistema de subsistencia de los Aguarunas es uno de los aspectos de su cultura menos comprendidos por la sociedad dominante. En varias oportunidades he escuchado a los riojanos o moyobambinos afirmar que los Aguarunas son "nómadas". Uno de los refranes más populares es que los nativos son "perezosos" y que ellos "no conocen la forma de trabajar la tierra". En este capítulo desearía demostrar que estas ideas son enteramente erróneas.

Durante los últimos 20 años más o menos, los científicos han caído en la cuenta que el bosque tropical es un ambiente natural extraordinariamente frágil. Cuando la selva es talada para hacer las chacras, la fina capa de tierra cultivable viene a quedar sujeta a los efectos erosivos del sol, el viento y la lluvia. Con el tiempo, estas fuerzas naturales pueden destruir el suelo haciéndolo inutilizable. Esto ha sucedido, de hecho, en la selva del Brasil y en diversas zonas del Perú.

La práctica del tipo de agricultura conocido como "tala y quema", que es empleado por los Aguarunas y otros grupos nativos de la selva peruana, ha demostrado ser un método efectivo de obtener productos del suelo sin causar un daño ambiental permanente. Sin embargo, este sistema funciona bien solamente si se deja descansar la tierra por muchos años después que ha sido utilizada en la producción agrícola. Durante este período amplio de barbecho, la chacra se convierte en purma, luego puede volver a ser de nuevo monte, restaurándose de esta forma la fertilidad del suelo. Para mantener este sistema, el promedio de densidad de habitantes con relación a la tierra tiene que ser mucho más bajo de lo que es éste en las regiones densamente populosas de las regiones agrícolas de la costa y de la sierra.

Es importante observar que, a pesar de las investigaciones masivas de agrónomos y otros científicos, todavía no hay alternativa bien desarrollada y factible a la forma del cultivo de tala y quema en la Amazonía Peruana. De hecho, casi toda la agricultura practicada por los "civilizados" (colonos y mestizos) del Alto Mayo viene a ser una forma de tala y quema. El hecho de que los mejores esfuerzos de la ciencia apenas hayan podido mejorar las técnicas creadas por los indios amazónicos, es un atributo al ingenio de los mismos indígenas. En razón de esto resulta verdaderamente increíble que se les diga a los nativos que sus métodos agrícolas no tienen validez.

En este capítulo deseo describir los tipos de huertas y chacras cultivadas por los Aguarunas, el cuidado de animales domésticos y la explotación de fauna silvestre, pesca y otros productos del monte y el río. Confío con esto, indicar que toda la tierra accesible a los nativos es usada de alguna forma y que con este tipo del uso de la tierra tienen, al menos hasta el presente, un adecuado nivel de subsistencia.

Para los Aguarunas, la agricultura, la caza y la pesca tienen un significado simbólico que va más allá de la mera subsistencia. Ellos ven el mundo natural como animado y habitado por seres espirituales con los que los humanos se pueden comunicar a través de cantos, rituales y sueños. Para clarificar estas relaciones entre los humanos y las diversas plantas y animales, voy a analizar algunos de los aspectos metafísicos de las actividades de subsistencia. Solamente a través de un entendimiento de las creencias espirituales relativas a la subsistencia, es que podemos entender que tienen sentido manifestaciones como las prohibiciones contra ciertos tipos de comidas y la división marcada de tareas en las actividades de subsistencia.

8.1 Agricultura

Dentro del sistema de tala y quema, el sistema más común de cultivo es el conocido como policultivo. El policultivo es definido como el cultivo de una amplia variedad de cosechas, especialmente la cosecha de tubérculos, como la yuca y el camote (Harris, 1971). El policultivo aparece como una adaptación muy adecuada para las condiciones agrícolas de regiones calientes y húmedas, porque éste crea una chacra de múltiples y variados estratos, la cual se aproxima a las condiciones de la selva tropical. Árboles como platanales y papayas crecen en el mismo terreno en el que cultivan plantas de menor tamaño, que de esta forma quedan protegidas de los rayos directos del sol.

En el río Alto Mayo, los Aguarunas cultivan tres tipos básicos de chacras las que van de una plantación realmente policultivada a lo que en cierta forma se aproxima al monocultivo, es decir, el cultivo de un solo tipo de siembra. Estos tipos de chacras son:

- 1) la huerta doméstica,
- 2) la chacra de yuca y otros tubérculos y,
- 3) la chacra de cosechas comerciales. La mayor parte de las unidades domésticas poseen al menos uno de cada tipo de chacra.

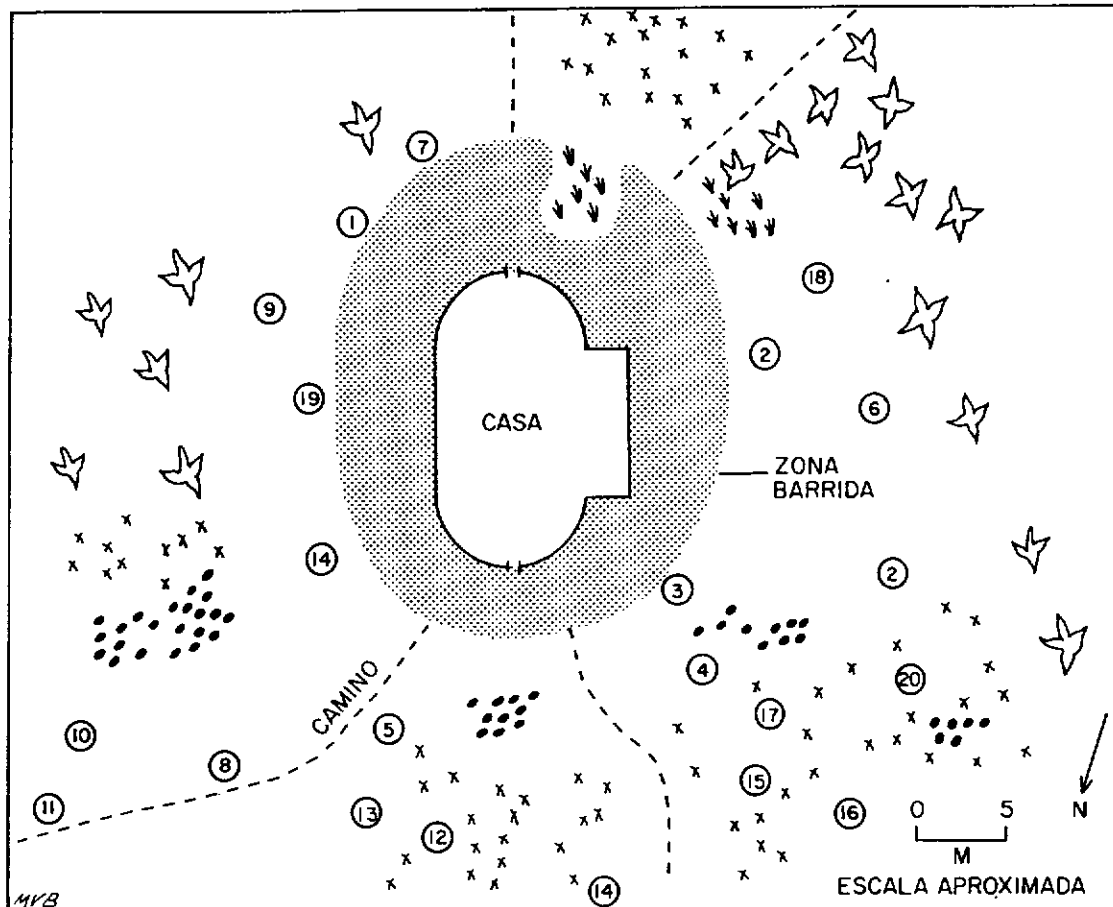
La huerta doméstica

En un estudio recientemente publicado, el arqueólogo Donald Lathrap ha analizado las diferencias entre la huerta doméstica y la chacra (Lathrap, 1976). La huerta doméstica, dice Lathrap, es un terreno agrícola muy trabajado y diversificado, en el que se cultivan una amplia variedad de plantas alimenticias, medicinales y de usos mágicos, o bien para aplicarlas en su tecnología. En contraste, la chacra tiene menos variedad de vegetales y está orientada hacia la producción en cantidad de productos comestibles. Además, mientras la chacra tiende a ser de mayores dimensiones y explotada por un período corto de tiempo, la huerta doméstica (que suele estar localizada alrededor o cerca de la casa) es de dimensiones pequeñas y se trabaja generalmente en forma constante.

Como Lathrap (1976: 732) señaló en su estudio, la huerta doméstica sirve como un tipo de laboratorio experimental en el que las nuevas plantas, adquiridas de otros nativos o no-nativos, se siembran para su cultivo controlado. Ciertas plantas silvestres que crecen espontáneamente en el jardín, también suelen mantenerlas con propósito de uso medicinal o alimenticio. El número de especies cultivadas en una huerta doméstica suele ser alto, quizá hasta más de 50 tipos diferentes, Brent Berlin y E.A. Berlin han identificado más de 80 especies de plantas que son cultivadas por los Aguarunas del río Alto Marañón (Berlin y Berlin, 1976: 10). La mayor parte de éstas son cultivadas en las inmediaciones de la casa.

Típicamente la huerta doméstica contiene un número de árboles frutales y palmeras tales como pijuayo, sapote, cacao, y naranja, así como plátanos. Como plantas de mata baja se incluyen las piñas y diversas clases de cocona. La yuca generalmente se da en pequeñas cantidades, así como las plantas de tubérculos: jicama, achira, sachapapa, camote y pituca. El huaca, veneno para pesca, es también cultivado en considerable canti-

dad. Las plantas importantes por su aplicación en la tecnología incluyen el algodón y el achiote, además de una amplia variedad de calabazas empeadas como vasijas y otros objetos. Las plantas medicinales más comunes y las de uso mágico incluyen el tabaco, toé, jengibre, piripiri, hierba luisa, y ortiga. (Un inventario completo de las plantas cultiva-



- ☞ Plátano
- x Yuca
- Camote
- ↓ Huaca

Otras plantas:

- ① Achiote
- ② Papaya
- ③ Chi (Cucurbitacea no identificada)
- ④ Jengibre
- ⑤ Piripiri
- ⑥ Toe (*Datura* sp.)
- ⑦ Sapote
- ⑧ Shiwānkush (*Solanum stramonifolium*)
- ⑨ Algodón
- ⑩ Zapallo
- ⑪ Tabaco
- ⑫ Pāpa (*Dioscorea bulbifera*)
- ⑬ Achira del monte (*Renealmia alpinia*)
- ⑭ Achira (*Canna* sp.)
- ⑮ Kampānak (*Eleuthrine bulbosa*)
- ⑯ Pituca (*Colocasia esculenta*)
- ⑰ Manchūp (*Colocasia* sp.?)
- ⑱ Yujōgmis (*Physalis* sp.)
- ⑳ Papa china (*Xanthosoma* sp.)

Fig. 8-1. Composición de la huerta doméstica de una casa Aguaruna, Huascayacu.

das puede encontrarse en Berlin, 1976). El cultivar estas plantas en las cercanías de los alojamientos facilita que estas pueden ser cosechadas en el mismo momento que se necesitan.

La Fig. 8-1 muestra las plantas en la huerta doméstica rodeando una casa en la comunidad de Huascayacu. Obsérvese el gran número de diferentes especies encontrados en la huerta a pesar de que ésta es de modestas dimensiones.

En la tabla 8.1, he listado las especies de plantas más comúnmente cultivadas en las huertas y chacras de las comunidades aguarunas del Alto Mayo. Esta lista es muy similar a la que publicó Berlin (1977) y Berlin y Berlin (1977) con algunas pequeñas diferencias. En contraste con las comunidades del Alto Marañón, las comunidades del Alto Mayo son todavía pobres en cuanto a cultivo de café, cacao, naranja, mandarina y limón. Tampoco he podido observar cultivos de palta durante mi trabajo de campo. Recientemente, los Aguarunas han empezado a cultivar estas plantas a causa de su potencial económico.

Tabla 8-1 Principales cultivos comestibles de los Aguarunas del Alto Mayo (en orden aproximado de importancia)

Nombre común	Nombre aguaruna	Nombre científico
yuca	máma	<i>Manihot esculenta</i>
plátano	páampa	<i>Musa balbisiana</i> x <i>M. acuminata</i>
sachapapa	kégke	<i>Dioscorea trifida</i>
camote	kamút, idáuk, ínchi	<i>Ipomoea batatas</i>
papa china	ságku	<i>Xanthosoma</i> spp.
pituca	pituk	<i>Colocasia esculenta</i>
mañí	dúse	<i>Arachis hypogaea</i>
maíz	sháa	<i>Zea mays</i>
arroz	ajús	<i>Oryza sativa</i>
jícama	nabáu	<i>Pachyrrhizus tuberosus</i>
?	chíki	<i>Maranta ruiziana</i>
zapallo	yuwí	<i>Cucurbita maxima</i>
secana	namúk	<i>Sicana odorifera</i>
achira	túju	<i>Canna</i> sp
achira del monte	kúmpia	<i>Renealmia alpina</i>
puspu poroto	bíik	<i>Cajanus bicolor</i>
frejol	kistián bíik	<i>Phaseolus vulgaris</i>
?	pápa	<i>Dioscorea bulbifera</i>
cocona	kukúch	<i>Solanum</i> spp.
?	shiwágkush	<i>Solanum stramonifolium</i>
ají	jíma	<i>Capsicum</i> spp.
caña de azúcar	pagáat	<i>Saccharum officinarum</i>
papaya	papái	<i>Carica papaya</i>
pijuayo	uyái	<i>Guilielma gasipaes</i>
dale dale	pína	<i>Calathea</i> sp.
maíz guineo?	shápna	¿ <i>Sorghum vulgare</i> ?
yarina	chápi	<i>Phytelephas</i> sp.
piña	pína	<i>Annanas comosas</i>
sapote	páu	<i>Pouteria</i> sp.
cacao	bakáu	<i>Theobroma cacao</i>
macambillo	akágnum	<i>Theobroma bicolor</i>
tumbo	kistián múnchi	<i>Passiflora</i> sp.

pan de árbol	pítu	<i>Artocarpus atilis</i>
guava	wámpa	<i>Inga edulis</i>
guisadora	kisatúra	<i>Cúrcuma zeodara</i>
caimito	yáas	<i>Chrysophyllum cainito</i>
guayaba	sháwi	<i>Psidium guayava</i>

Otros cultivos comunes

Plantas medicinales:

piripiri	pijipíg	<i>Carex sp. o Cyperus sp.</i>
jengibre	ajég	<i>Zingiber officinale</i>
?	kampának	<i>Eleuthrine bulbosa</i>
?	máya	no identificado
ortiga	nája	<i>Urera baccifera</i>
yerba luisa	pijisúk	¿ <i>Cymbopogon citarus</i> ?

Plantas usadas en la tecnología:

huaca	basú, apách	<i>Clibadium sp.</i>
algodón	ujúsh	<i>Gossipium barbadense</i>
achiote	ipák, shámpu, písu	<i>Bixa orellana</i>
calabaza	púnu	<i>Lagenaria siceraria</i>
calabaza	chí	no identificado
higuerrilla	kantíra	<i>Ricinus communis</i>
achira	wayampái	<i>Canna sp.</i>
lágrimas de Job	yusájiak	<i>Coix lachryma-Jobi</i>

Plantas de uso mágico-religiosos:

tabaco	tság	<i>Nicotiana tabacum</i>
toe, floripondio	baikuá, bikut, tsúak	<i>Datura spp.</i>
ayahuasca	yáji	<i>Banisteriopsis cabrerana</i>
?	tsumáik	<i>Alternanthera bettzichiana, Justicia sp.</i>
?	úshu	<i>Caladium bicolor</i>

(Fuente principal de identificaciones: Berlin, B. y Berlin, E.A. 1977).

Chacras de productos tradicionales

A diferencia de la huerta doméstica, la cual tiene una gran variedad de especies, la chacra (Ag. *ája*) tiene una variedad más limitada de plantas cultivables (1). El objeto de la chacra es ofrecer grandes cantidades de cosechas tradicionales — especialmente yuca, plátano, camote y en menor extensión, maíz, y maní, para el consumo cotidiano. Datos combinados de las comunidades de Huascayacu y Alto Naranjillo indican que cada unidad doméstica tiene un promedio de 1.1 hectáreas de tierra para el cultivo de productos tradicionales. Virtualmente toda la producción de estas chacras es usada para autoconsumo.

Aunque la composición de estas chacras varía algo entre las diferentes unidades domésticas, la manera de preparar la chacra es la misma en todos los casos. Primero se selecciona un lugar apropiado. Los nativos prefieren áreas altas y bien drenadas, lejos de los aguajales o de posibles inundaciones.

Una vez que el lugar ha sido seleccionado, un equipo de hombres (generalmente invitados a participar en el ipáamamu o minga) limpia el terreno de malezas y matorrales con sus machetes. Cuando se ha limpiado el área necesaria de esta manera se talan con hachas los grandes árboles. En algunos casos se conservan los árboles, como las palmeras, que pueden ser útiles. Después se deja secar el terreno durante varias semanas hasta que la maleza está lo suficientemente seca para ser quemada. Después de la quema la chacra está lista para la siembra. En el Alto Mayo, la preparación de la chacra suele hacerse en cualquier época del año, aunque hay la tendencia a no iniciar esta actividad durante los meses de las grandes lluvias (de enero hasta abril).

Después de la tala y quema del terreno, se usa una de varias estrategias de siembra. Más comúnmente, se siembra yuca, camote, sachapapa y otros tubérculos, siendo la yuca el producto predominante. Los plátanos generalmente se siembran alrededor del perímetro de la chacra. También puede sembrarse alternativamente una porción de la chacra con maíz; después que esta cosecha es recogida se siembra yuca como una segunda cosecha. Los platanales algunas veces se suelen organizar dentro de antiguas chacras en las que se sembró yuca pero que ya han sido invadidas por la maleza. En casos muy raros se dedica una chacra solamente para la producción de plátanos. En cualquiera de los tipos de siembra que se usen, siempre estas chacras contienen menos variedad de tipos de plantas que la huerta doméstica de menores dimensiones pero mucho más surtida.

Una chacra empieza a producir los tubérculos de yuca unos 6 u 8 meses después de la siembra, y puede continuar produciendo por unos 2 ó 3 años. Cuando la maleza empieza a invadir la chacra y la producción de tubérculos disminuye, el terreno se abandona o, en algunos casos, es vuelto a talar para convertirlo en un platanal. Aún después de que una chacra ha dejado de ser explotada intensamente, ésta continúa produciendo algunas especies alimenticias (como plátanos, camote y papayas), las que son cosechadas en forma esporádica.

El cultivo de la yuca

El grado de sofisticación de la agricultura aguaruna tradicional se hace más evidente en el cultivo de la yuca. La yuca (Ag. máma, *Manihot esculenta*) es la cosecha más importante de la chacra, tanto por su valor nutritivo como por su simbolismo. Los Aguarunas del Alto Mayo cultivan sólo variedades de la yuca que es "dulce", es decir aquella que puede comerse sin necesidad de procesamiento para extraer del tubérculo las sustancias tóxicas que se encuentran en las variedades "amargas" de la selva baja (2). El cultivo de la yuca es una actividad femenina y muchas mujeres tienen en sus chacras hasta 20 ó 30 variedades diferentes de yuca. El número total de variedades de yuca conocida por las mujeres aguarunas puede sobrepasar las 200. (Berlin, y Berlin, 1977: 10).

Las técnicas empleadas en el cultivo de la yuca son extremadamente simples. Pedazos del tallo se colocan en el suelo después que la nueva chacra ha sido preparada. Cuando echan raíces y la planta ha crecido a una altura de más de un metro, la mujer empieza a cosechar yuca diariamente en la cantidad que pueda necesitar. No se hace una cosecha completa como sucede con el cultivo de maíz o arroz, sino que los tubérculos permanecen en la chacra hasta que se necesiten. Cuando una planta crecida de yuca es cosechada, una parte del tallo se corta para ser sembrado en reemplazo de ésta. De esta forma el replante de la yuca es continuo. Los únicos utensilios usados para el cultivo de la yuca son los machetes y un palo punteagudo de chonta (Ag. Wái)

Las mujeres aguarunas distinguen las diferentes variedades de yuca de acuerdo a una serie de características, especialmente por la forma de las hojas. Ciertas variedades son mejores para comerlas hervidas, mientras otras se dice que son más adecuadas para la preparación del masato. Generalmente las mujeres adquieren nuevas variedades de yuca de las otras mujeres de la comunidad o de otras comunidades diferentes, aun de aquellas que están distantes. Otra fuente de obtención de nuevas variedades de yuca son las cha-

cras abandonadas: mujeres del Alto Mayo han informado que ellas algunas veces han encontrado plantas de yuca que han crecido de semilla. Estas plantas suelen ser nuevas y vigorosas variedades que se incluyen dentro del cultivo sistemático de la yuca.

El aspecto metafísico del cultivo de la yuca

En el pensamiento aguaruna, la chacra es un dominio predominante femenino. Así, mientras los hombres talan el monte para hacer una chacra y se encargan de la siembra de algunos productos como el plátano y el maíz, las mujeres tienen a su cargo la siembra y cosecha de la mayoría de las plantas de la chacra. Todas las actividades rituales más importantes relacionadas con la agricultura son realizadas por las mujeres.

De acuerdo con la mitología aguaruna, la yuca y otros tubérculos comestibles han sido concedidos por el espíritu femenino Núgkui, quien continúa viviendo en el suelo, dando vida a las plantas cultivadas y ayudándolas en su maduración. Mucha de la actividad ritual de la chacra es dirigida a implorar a Núgkui la ayuda en las tareas agrícolas. Además de ser un símbolo de éxito en la agricultura, Núgkui es un modelo ideal del papel femenino para todas las mujeres aguarunas.

Aunque Núgkui es el ser espiritual más importante asociado con la agricultura, hay también otros espíritus que deben ser tratados respetuosamente por la mujer si ella desea tener una cosecha abundante. Las mismas plantas de yuca tienen alma que puede comunicarse con los humanos (Ver "*Las almas de la yuca*", Apéndice II). Cuando las plantas de yuca están recién sembradas, éstas pueden estar sedientas por falta de agua y podrían "*beber la sangre*" de la propietaria de la chacra o de alguno de sus familiares. Cuando la planta de yuca "*bebe la sangre*" de una persona, la víctima se vuelve pálida y débil y no tiene defensas contra la enfermedad. Para prevenir que la yuca se vuelva sedienta y para asegurar que crezca con rapidez, las mujeres practican una serie de actividades rituales. Estas prácticas rituales asociadas con la agricultura presentan cuatro formas:

- 1) El canto de canciones mágicas.
- 2) la adquisición de uso de piedras mágicas (Ag. *nántag*)
- 3) el cultivo de algunas plantas que pueden ayudar a la yuca a crecer, y
- 4) la observación de ciertos tabúes o prohibiciones cuando se está involucrando en actividades agrícolas.

Canciones mágicas

Cada uno de los pasos de la preparación y cultivo de la chacra tiene sus canciones mágicas propias, que la mujer canta mientras trabaja. Las canciones contienen frecuentes alusiones a la mitología, especialmente a Núgkui, que es considerada como un modelo de fertilidad y de empeño agrícola exitoso. Cuando una mujer canta con ella es "*una mujer de Núgkui*", ella está diciendo que a semejanza de Núgkui, no puede fallar en tener una chacra muy productiva. A continuación vienen las traducciones de fragmentos de tres canciones de chacra que grabé en el Alto Mayo:

Anen 1

La siguiente canción se canta cuando el hombre está talando los árboles para hacer una nueva chacra. Es uno de los pocos *ánen* de la chacra que pueden cantar tanto hombre como mujer. La alusión al águila en la penúltima línea de la canción fue explicada por el cantor de esta forma: "*Bajo el sol, el hombre que está talando un árbol puede sentirse cansado y débil. Pero el águila vuela a mediodía sin fatigarse. Así debe ser el hombre mientras trabaja*". Cantor: Shimpu Tentets Bashingkash, Shimpiyacu.

Hago la chacra en tierra pobre.
 Hago la chacra en monte tupido.
 Madre Nùgkui, Madre Nùgkui,
 hazme conocer tu yuca
 porque soy una huérfana.
 Entre enemigos,
 casi muriendo, vivo yo.
 Hago la chacra en tierra pobre.
 Hago la chacra en monte tupido.
 Los hijos de otras personas,
 como las crías del pájaro,
 gritan "*chianána*", sufriendo (de hambre).
 Mi hijito no estará así.
 Madre Nùgkui, Madre Nùgkui,
 hazme conocer tu yuca.
 Como el águila estoy girando.
 Hazme conocer tu yuca...

Anen 2

Esta canción se canta mientras que la mujer lleva los tallos de yuca a una nueva chacra para sembrarlas. La cantora declara que tiene tanto poder como agricultora que ella puede sembrar yuca en cualquier sitio, no importa que sea en tierra infértil. Cantora: Inancia Bashigkash Entsakua, Shimpiyacu.

Me voy, me voy.
 Tu padre ha visto tierra pobre.
 Allí me voy...
 Agarrando mi machete,
 te llevaré (i.e., al tallo de yuca).
 Me voy, me voy allí...
 Yo siembro en todos los lugares.
 ¿En qué chacra no puedo sembrar?
 En la tierra del Marañón, sembraré.
 En monte tupido sembraré.
 Siendo una mujer de Nùgkui,
 no puedo fallar.

Anen 3

Este es un fragmento de una canción para aumentar el tamaño de los tubérculos. Ellos son relacionados metafóricamente con cosas de gran grosor, como la cola de cocodrilo, un chanco, etc. Cantora: Inancia Bashigkash Entsakua, Shimpiyacu.

La cola del cocodrilo está echada.
 La raíz de *séekemu* está echada (*séekemu*: una planta silvestre de raíz grande)
 El chanco está echado
 al otro lado de la chacra.
 Que haya ojé (i.e. yuca gruesa como el árbol ojé)
 al otro lado...
 La raíz de *séekemu* está echada,
 el chanco está echado
 al otro lado de la chacra.

Aunque el conocimiento de estas canciones mágicas está desapareciendo en el Alto Mayo, muchas mujeres aún las conocen y tengo la impresión de que son ampliamente usadas (3).

Nantag, las piedras mágicas usadas en la chacra

La mayoría de las mujeres en el Alto Mayo poseen por lo menos unas cuantas piedras especiales llamadas **nántag**, que tienen una importancia real en las actividades agrícolas. Estas piedras son adquiridas de diversas maneras: algunas son heredadas de la madre de la mujer o de alguna otra pariente, otras son descubiertas casualmente o encontradas por una mujer después de un sueño. Cualquiera forma en que sean adquiridas, las mujeres mantienen como secreto la existencia de estas piedras. Hay dos razones para ello: 1) las piedras **nántag** son valiosas y podrían ser robadas por otras mujeres, y, 2) las piedras **nántag** son consideradas peligrosas y potencialmente dañinas para la familia de su propietaria y para otros miembros de la comunidad.

Aunque las piedras **nántag** que observé en el Alto Mayo no se diferencian mucho en apariencia de las piedras encontradas en el fondo de las quebradas del Alto Mayo, los Aguarunas creen que ellas tienen un poder intrínseco que hace crecer la yuca y otros tubérculos rápidamente cuando están en contacto con estas piedras. Este contacto ocurre en un ritual que es realizado antes de que una mujer siembre una nueva chacra. El ritual consiste generalmente en sumergir las piedras **nántag** en una solución de agua con achiotte, añadiéndosele algunas veces otras sustancias vegetales que pueden aumentar el poder mágico de la mezcla (4). El líquido es rociado sobre los tallos de yuca que van a sembrarse en la nueva chacra. Para la Aguaruna la mezcla de achiotte y agua es "*sangre*" la cual satisficará la sed de las plantas nuevas de yuca. La "*sangre*" recibe poderes de crecimiento a través de las piedras **nántag**, y esto hace crecer la yuca rápidamente.

A semejanza de las plantas verdes de yuca, las piedras **nántag** tienen la tendencia de herir a los seres humanos "*bebiendo*" su sangre, o en algunos casos "*comiendo sus almas*". Para prevenir esto la propietaria de las piedras deberá "*alimentar*" a éstas sumergiéndolas de tiempo en tiempo en una mezcla de achiotte y agua. Las mujeres pueden controlar los posibles poderes dañinos de las piedras **nántag** por medio del canto de canciones especiales. Una de tales canciones, que fue grabada durante un ritual de siembra, es como sigue:

Mi hijito
tiene el pelo cortado en fleco.
Mi hijito
tiene sangre.
El hijo del enemigo
tiene una cara oval.
Tómame su sangre.
La sangre del majás,
toma, toma.
La sangre del añuje,
toma, toma.
No tomes la sangre de mi hijito...

En esta canción la cantante identifica su propio hijo ("*mi hijito tiene el pelo cortado en fleco*") de forma que las piedras **nántag** lo reconocerán y no le harán daño. Más bien, dice la cantante, deja que las piedras beban la sangre del niño de su enemigo, del majás o del añuje.

El origen del poder de las piedras **nántag** no me fue explicado claramente cuando hice la investigación. No hay una conexión explícita entre las piedras y Núgkui, como

informa Harner sobre los Shuar, (Harner 1972: 72) aunque uno puede inferir lógicamente dicha conexión. Los Aguarunas reconocen otra serie de piedras mágicas que son usadas para la caza y para el noviazgo y ciertas grandes piedras que ellos creen que poseen espíritus (Ver "El *iwanch* de la piedra" Apéndice II). Nosotros podemos concluir que algunas piedras, especialmente aquellas de formas extrañas, o en tamaño y en color, son consideradas por los Aguarunas como poseedoras de poderes internos los cuales pueden ser aprovechados por los humanos.

Las plantas cultivadas junto con la yuca, para promover su crecimiento

Como mencioné anteriormente, las mujeres aguarunas se preocupan que las plantas nuevas de yuca de sus chacras pueden volverse "*sedientas*" y por consiguiente puedan dañar a algún miembro de su familia "*bebiendo su sangre*". Por tanto ellas alimentan la yuca con una mezcla de achiote y agua cuando ésta es sembrada, un acto que se supone aplacará la sed de las plantas. Otra manera para prevenir que la yuca se vuelva "*sedienta*" es sembrando papa china (*Xanthosoma* sp.), achira (*Canna* sp.), y una planta tuberosa llamada **chíki** (*Maranta ruiziana*) en la misma chacra de la yuca. Las mujeres aguarunas dicen que estas tres plantas son "*gente*" que llevan agua a la yuca cuando ésta se vuelve sedienta. Una mujer explicó esto de la siguiente manera:

"Chíki es una mujer adornada con una cinta de conchas de caracol. Ella trae agua a la yuca. La papa china trae más agua porque tiene hojas grandes (como baldes). La achira tiene un brazo torcido y cuando ella trae el agua deja que caiga mucha y le llega muy poca agua. Si una mujer no tiene estas tres plantas en su chacra, la yuca no puede crecer allí."

Otra planta que es cultivada con la yuca para mejorar su crecimiento es una variedad de papayilla (Ag. **tsampanum**). No pude obtener información de como esta planta ayuda a la yuca a crecer. Algunas mujeres señalaron que también hay una variedad de **piripiri** que sembrada en la chacra hace crecer las plantas más rápidamente.

Tabúes asociados con la chacra.

Existe un número de grandes y pequeños tabúes relacionados con el cultivo de la yuca. Primero, es importante que las mujeres se abstengan de relaciones sexuales varios días antes de la siembra de una nueva chacra, o para tocar sus piedras **nántag**. También deben evitar el visitar una chacra recién sembrada durante el período menstrual, a causa de la creencia de que el olor de la menstruación podría "*quemar*" las plantas tiernas. Esta última prohibición no se aplica después que las plantas han madurado.

Otras prohibiciones de menor importancia son las siguientes:

- Las mujeres no deben llevar a los niños recién nacidos a una chacra recién sembrada porque el olor del niño podría "*quemar*" a las plantas de yuca.
- La yuca no debe ser trasladada al fuego durante la época de la siembra "*pues las manos de la mujer pueden ponerse calientes y podrían quemar las plantas*".
- Las mujeres no deben comer las patas de las aves durante la siembra de una nueva chacra pues la yuca crecerá delgada "*como las patas de un pollo*".

Indudablemente hay muchos más tabúes, y al parecer todos coinciden en diversas formas de protección de la yuca recién sembrada contra el daño y asegurar una abundante cosecha.

Revisando la explicación previa, podemos ver que mientras el cultivo de la yuca y otros tubérculos implica una tecnología simple, el conjunto de conocimientos requerido para obtener un cultivo y cosecha exitosos en términos aguarunas es realmente sustancial. La mujer debe conocer las diferentes variedades de yuca y sus características propias, debe conocer las canciones mágicas y los procedimientos rituales que se necesitan para

obtener una cosecha abundante. Con el uso correcto de las canciones mágicas, las piedras **nántag**, etc. la mujer demuestra su competencia en la manipulación de fuerzas espirituales y al mismo tiempo se ocupa en un proceso complejo de autorealización. Claramente, el significado de la agricultura va más allá de la mera producción de alimentos.

Monocultivo comercial

Entre los años 1976 a 1978, cada comunidad aguaruna en el río Alto Mayo ha ido quedando implicada, en cierta forma, con la producción de productos agrícolas para la venta y comercialización. Los dos productos más ampliamente vendidos son el arroz y el maíz, mientras que los plátanos, el maní y la yuca se venden en cantidades muchos más limitadas. Hacia el término de mi trabajo de campo, a fines de 1978, la venta de arroz era la mayor fuente de entradas económicas para la mayoría de estas comunidades. Esta situación se ha acrecentado por dos razones. Primero, las fuentes tradicionales de ingresos tales como la venta de pieles de animales y carne de monte no son actualmente productivas, y por otro lado, han sido prohibidas por ley. Segundo, el cultivo de arroz ha sido fuertemente promovido por el Ministerio de Agricultura y Alimentación para superar la escasez de este producto en las ciudades de la costa.

Los Aguarunas cultivan el arroz y el maíz sin irrigación y la preparación de la tierra es esencialmente la misma que la de las chacras sembradas de los productos tradicionales, a excepción del hecho de que las chacras de arroz son más extensas y sólo están sembradas de ese grano, en vez de intercaladas con otros productos. A diferencia de la agricultura aguaruna tradicional, el cultivo del arroz y maíz es una actividad predominante masculina. Prácticamente todo el arroz cultivado en el Alto Mayo es vendido al Ministerio de Agricultura y Alimentación en Rioja o Moyobamba, salvo una pequeña cantidad que es consumida por los mismos nativos.

El cultivo de grandes chacras de arroz y maíz es algo nuevo en el Alto Mayo, por lo que no me fue posible hacer ninguna observación en profundidad sobre el ciclo de uso de la tierra asociado a estos productos. En los pocos casos que pude observar, solamente se obtenía una sola cosecha de arroz por cada parcela de tierra. Después de recogido el arroz, la chacra fue sembrada con maíz o yuca o en algunos casos se dejó que volviera al estado de purma. En Shampuyacu, los nativos estaban experimentando con una siembra de soya después de la cosecha del arroz, pero no me fue posible obtener información sobre el resultado de este experimento.

Existen diversos problemas relacionados con el cultivo del arroz a gran escala, tal como es realizado actualmente en el río Alto Mayo. Uno de ellos es que es difícil de movilizar suficiente mano de obra para cosechar una plantación entera de arroz antes de que ésta pueda ser dañada por la humedad o los pájaros. Los colonos agricultores de la región, solucionan este problema contratando peones inmigrantes desde la sierra para que ayuden en la recolección como mano de obra pagada. Este sistema no es factible para los Aguaruna, y en algunos casos un porcentaje significativo de la cosecha se pierde porque no lo pueden recoger a tiempo. Otra característica del cultivo comercial del arroz es que necesitan gran extensión de tierra. Berlin y Berlin (1977: 13) han calculado que una chacra de .25 hectáreas sembradas con los productos aguarunas tradicionales puede mantener fácilmente a una familia de 10 miembros durante un año o más. En cambio, para mantener un adecuado ingreso sembrando arroz, algunas familias tienen que trabajar 5 hectáreas o más de tierra cada año, además de mantener una chacra de productos tradicionales para su sustento. Esto supone que la cantidad de monte que debe ser talado para hacer chacras tiene que haber aumentado por lo menos unas tres veces más de lo que era antiguamente. Esta intensificación en el talado del monte se refleja también en el creciente tamaño de las chacras. Berlin y Berlin (1977: 13) señala que las chacras aguarunas en el área del río Cenepa tienen un tamaño promedio de .2243 hectáreas, mientras que en el Alto Mayo las chacras comunales sembradas de arroz miden con frecuencia una hectárea o más. En 1977-78 la comunidad de Shampuyacu preparó una sola chacra de arroz que mide 10 hectáreas. Los efectos ecológicos a largo plazo de este modelo de

explotación intensa del suelo son todavía desconocidos, pero al presente ya se evidencian como negativos.

Como epílogo a este rubro, quiero señalar que la rápida intensificación de la agricultura entre las comunidades nativas del río Alto Mayo refuta la idea comúnmente establecida de que *“los nativos no saben trabajar”*. De hecho, la producción agrícola de los campesinos aguarunas está creciendo a un grado que puede ser envidiado por los agricultores de otras partes del Perú. Aunque la eficacia de este sistema de cultivo pueda ser cuestionado en términos ecológicos, no existe duda de que los Aguarunas están trabajando muy intensamente para mejorar su situación económica y social en los términos que ellos perciban como los más adecuados.

8.2 La crianza de animales

Todas las familias aguarunas tienen por lo menos unos cuantos animales domésticos. Entre los más comunes en el Alto Mayo están los pollos, patos, pavos, cuyes, cerdos, perros, gatos y vacunos. Frecuentemente la gente tiene uno o dos animales del monte criados dentro de su casa, generalmente un tipo de pájaro o un mono. El cuidado de estos animales domésticos está asociado predominantemente a las mujeres, aunque algunas veces los varones se hacen cargo del cuidado de los cerdos.

Aves: Las gallináceas domesticadas (pollos, patos y pavos) son importantes como fuentes de ingreso, cuando son vendidas a los colonos o mestizos ribereños, y como alimento, cuando son consumidos por los miembros de la unidad doméstica. Cuando necesitan dinero por alguna emergencia —por ejemplo, para comprar medicinas con que curar a algún enfermo en la familia— el recurso usual es llevar un pollo o dos al establecimiento mestizo más cercano para venderlo. La venta de huevos es también una pequeña fuente de ingresos. Los pollos son usados para alimentar a los visitantes cuando no se consigue otro tipo de carne, y el consumo de huevos les provee un aumento en el consumo de proteínas de su dieta alimenticia, dado que los animales de monte son cada vez más escasos.

Las aves domésticas se crían en pequeños cercados hechos de pona situados a corta distancia de la casa. Constantemente están amenazados por el ataque de tigrillos, zorros, zorrillos y murciélagos vampiros.

En el Alto Mayo, el único sitio donde se da la avicultura en gran escala, es en la granja comunal de Bajo Naranjillo. En esta granja se producen una cantidad modesta de huevos que son vendidos regularmente a los mestizos de Moyobamba y Rioja.

Cerdos: La crianza de cerdos está convirtiéndose cada vez más en una actividad importante en algunas de las comunidades de Alto Mayo, aunque el número de animales por comunidad es todavía bajo. El mayor valor económico de los cerdos está en que son una fuente de ingresos antes que un componente de su dieta alimenticia.

En la mayoría de los establecimientos aguarunas, los cerdos vagan libremente por el lugar y esto acarrea inevitablemente daño a las chacras y el que se desate disputas entre los miembros de la comunidad. En el único lugar donde los cerdos se mantienen dentro de corrales es en la comunidad de Bajo Naranjillo, donde cerca de una docena de cerdos de raza pura (donados por el Ministerio de Agricultura y Alimentación en conjunción con SINAMOS) son cuidados por los miembros de la comunidad.

Cuyes: Unas pocas unidades domésticas tienen cuyes, que fueron comprados a colonos serranos. Su importancia de tipo económico y dietético es insignificante.

Ganado: Entre 1976 y 1978, solamente existían tres cabezas de ganado que pertenecían a los nativos en el Alto Mayo, siendo todos propiedad de un maestro bilingüe. Los Aguarunas han mostrado interés en la preparación de los pastos y en los intentos de tener ganado, pero el alto costo inicial de la compra de los mismos y la falta general de conocimiento en el cuidado del ganado hace que este proyecto esté lejos de realizarse.

Perros y gatos: Casi todas las unidades domésticas tienen perros, que son útiles en las cacerías y en la guardianía de las viviendas frente a la llegada de visitantes. Los gatos son raros en la zona, aunque ocasionalmente se tienen para matar ratones.

Aspectos rituales en la cría de animales

El éxito en la crianza de un buen número de animales domésticos es uno de los objetivos por los que se esfuerzan las mujeres aguarunas, así ellas usan canciones mágicas y en algunos casos, plantas medicinales para promover la multiplicación de sus cerdos y gallinas. Al igual que en la agricultura, la diosa Núgkui es considerada como la ayuda en la cría de animales domésticos, a la vez que un símbolo de fecundidad. También es mencionado en conexión con el cuidado de los animales un hombre mitológico **Kúam**, de quien se dice que poseía enormes cerdos en su casa cerca del río Santiago. No tuve éxito al querer descubrir un mito explícito que describa el origen de los animales domésticos, aunque algunas versiones del mito de Tsúgki (el espíritu del río asociado simbólicamente con la boa) mencionan que este espíritu dio a su yerno una bolsa con varias clases de peces, los cuales fueron transformados mágicamente en gallinas cuando fueron llevados del río a la tierra seca.

Las mujeres cantan canciones mágicas, similares a las usadas en la agricultura para promover la multiplicación de sus animales domésticos. La siguiente canción es un ejemplo de este tipo de cantos, en este caso dirigido hacia el crecimiento y reproducción de gallinas:

Una mujer de Núgkui no puede fallar.
 Gavilán, gavilán,
 los gallos llaman al gavilán.
 "Tuntayá" dicen (i.e. sus gallos numerosos no tienen miedo al gavilán).
 Una mujer de Núgkui no puede fallar.
 Doy de comer
 a mis pájaros **púush** (i.e. dice que sus gallinas son como los pájaros **púush**
 —**Odontophorus** sp. que se reproducen rápido y con mu-
 chas crías).
 Que crezcan rápido
 como crece una sogá del bosque.
 (Cantora: Inancia Bashigkash Entsakua, Shimpiyacu).

El cuidado y entrenamiento de los perros para la caza está rodeado por diversos tabúes (algunos de los cuales se han mencionado en el capítulo 6), y tanto los hombres como las mujeres conocen canciones mágicas para convertir a los perros en cazadores bravos e incansables. Existen por lo menos dos plantas medicinales que se les dan a los perros de caza: **yawáa tsumáik** (*Alternanthera bettzichiana*) y una variedad de **úshu** (*Caladium bicolor*).

8.3 La caza

Los Aguaruna son hábiles cazadores saben encontrar animales de caza, a pesar de la disminución de la población animal del área del río Alto Mayo. Ellos están familiarizados con los hábitos de cada pájaro y mamífero, dónde pueden ser encontrados, las horas del día en las cuales están en actividad y sus comidas favoritas. Los hombres son hábiles en identificar animales por sus huellas, sonidos y otros signos, y también son aficionados a imitar el canto de muchas especies de aves. Estas habilidades las adquieren durante su niñez y las perfeccionan en la adolescencia, cuando el muchacho acompaña regularmente a su padre o hermanos mayores en las expediciones de caza.

Actualmente los dos instrumentos para la caza son la escopeta de retrocarga (arma de calibre 16, fabricación norteamericana) y la cerbatana. La escopeta de retrocarga (**Ag. kúpich**) es más comunmente usada para disparar a los mamíferos tales como el sajino, huangana, majás, añuje y algunas especies de monos. Las retrocargas tienen la ventaja de

su poder de alcance, pero también tienen algunas desventajas ya que su estampido espanta a otros animales de la vecindad del cazador. La mayoría de las armas de retrocarga que ahora se usan en el Alto Mayo fueron adquiridas antes de 1972, cuando el precio de estos productos importados era todavía relativamente bajo. En el período 1976-1978, el costo de las retrocargas y cartuchos aumentó en casi un 400 %, el cual ha puesto la compra de nuevas armas lejos de las posibilidades económicas de la mayoría de los hombres aguarunas. Aquellos que poseen retrocargas se han vuelto más cuidadosos en usarlas debido al alto costo de las municiones, de allí que parece haberse renovado el interés en el uso de la cerbatana, en lugar de la retrocarga, para la caza de animales de menor tamaño.

La cerbatana o pucuna (Ag. *úum*) es todavía muy usada en el Alto Mayo y éste es un instrumento especialmente efectivo para cazar monos y pájaros. La mayoría de las cerbatanas hoy en uso, aparentemente fueron adquiridas a través del intercambio por el comercio con las comunidades aguarunas del área de los ríos Potro y Cahuapanas, al este del Alto Mayo. Los Aguarunas afirman que pocos hombres en el Alto Mayo son capaces de hacer cerbatanas de buena calidad, aunque las técnicas de elaboración son ampliamente conocidas. De la misma manera el veneno (Ag. *tséas* o *ámpí*) usado en los dardos de la cerbatana ha sido comprado a los indios Lamista, quechua-hablantes del área de Sisa en la parte central del Departamento de San Martín. Dado que los mestizos en el Alto Mayo han dejado de comerciar con la gente de Sisa con la intensidad que anteriormente lo hacían, esta conexión comercial ha sido rota. Durante varios años, los Aguarunas estuvieron imposibilitados de obtener nuevas remesas de veneno y sus provisiones almacenadas disminuyeron mucho. Una solución a este problema la han encontrado —lo cual demuestra la ingeniosidad de los aguarunas en adaptarse a las nuevas situaciones económicas y tecnológicas— comprando rifles de aire comprimido con las que disparan perdigones de metal. Estas armas no son muy potentes, pero un cazador diestro puede usarlas con éxito para derribar las aves pequeñas del monte.

Los hombres aguarunas comúnmente cazan solos, antes que en grupo numeroso. Los cazadores suelen salir de sus casas antes del amanecer y regresan a media tarde, aunque un cazador sin suerte puede seguir en busca de caza hasta el anochecer. El cazador puede ayudarse con perros, cuando busca animales como el armadillo o el majás que pueden ser descubiertos en sus guaridas y cazados a golpe de machete. Una de las pocas ocasiones en las que los hombres cazan en grupo es cuando alguno descubre la huella fresca de la huangana, un animal que camina en manadas. En este caso, un grupo numeroso de hombres de una comunidad intentan encontrar la manera para matar el mayor número de animales posibles. Aunque las huanganas son cada vez más raras en el Alto Mayo, cuando encuentran un hato no es raro que se maten de 8 a 15 animales de una vez. También los hombres van en grupo una o dos veces al año cuando hacen un viaje de caza con el propósito de cazar especies (e.g. paujil, maquisapa) que ya no pueden ser encontradas en la inmediata cercanía de sus comunidades.

Tradicionalmente los Aguarunas son cazadores de caza menor más bien que de animales grandes como el venado y la sachavaca. El evitar la caza del venado y la sachavaca es explicada por los Aguarunas por razones religiosas; el venado por ejemplo es considerado como un *íwanch* o la manifestación del alma de un difunto. Muchas otras especies de animales —por ejemplo el ronsoco, el oso hormiguero, el armadillo gigante y todos los carnívoros— son considerados no comestibles en varios grados. Sin embargo la extinción de algunas especies preferidas de animales, junto con la creciente escasez de todas las especies comestibles, han empujado a la gente del Alto Mayo a reconsiderar estos antiguos tabúes alimenticios y en algunos casos, a comer especies como el venado, que tradicionalmente eran tabú. La mayor parte de los Aguarunas más ancianos todavía no se atreven a comer estos animales.

La tabla 8-2 es una lista de los mamíferos y pájaros que son consumidos con más frecuencia en el Alto Mayo.

Tabla 8-2 Especies cazadas y consumidas con más frecuencia en el río Alto Mayo, en orden de importancia:

Nombre común	Nombre aguaruna	Nombre científico
Mamíferos:		
sajino	yugkipák	Pecari tajacu
majás	kashai	Cuniculus paca
armadillo, carachupa	ilwích, shushuí	Dasypus sp.
añuje	wíchiká, káyuk	Dasyprocta aguti
mono negro	yutapkiú	Cebus macrocephalus?
coto mono	yakúm	Alouatta seniculus
huangana	páki	Tayassu tajacu
achuni	kúshi	Nasua rufa
venado	jápa	Mazama sp.
Aves:		
gaznadora, pucacunga	áunts	Penelope jaguacu
paloma	yámpits	Zenaida asiatica
pava del monte	wakáts	Penelope montagnii
paloma	shímpa	Leptotila vereauxi
tucán	tsukagká	Ramphastus cuvieri

(N.B. No han sido mencionadas numerosas especies de pájaros pequeños que son cazados por los adolescentes).

Fuente de identificaciones: Berlin y Berlin, 1977: 35, 37 Guallart, 1962.

La cantidad de tiempo que dedican a actividades de caza varía mucho de una comunidad a otra. Por ejemplo, en la comunidad de Huascayacu la mayoría de los hombres adultos gastan de 8 a 10 horas a la semana cazando, mientras que en la comunidad del Alto Naranjillo la cantidad dedicada a la caza viene a ser menos de la mitad de ese tiempo. La razón de esta diferencia es simple: en Alto Naranjillo los animales de caza son tan escasos que rara vez tienen éxito los esfuerzos de cacería. Durante 8 semanas en 1977, los cazadores en Huascayacu (una comunidad de 108 personas) mataron 16 sajinos, 4 majás, un añuje, 7 armadillos y 19 monos de diferentes especies. Durante un período similar en 1978, los hombres en Alto Naranjillo sólo consiguieron cazar unos pocos animales de mediano tamaño tales como el majás o el añuje. La gente en las comunidades con poca caza, como en Alto Naranjillo, generalmente hacen frente a esta escasez de animales de dos formas:

- 1) dedicando mayor cantidad de tiempo a las actividades de pesca y
- 2) participando en grupo en expediciones de dos o tres días de duración en regiones alejadas (usualmente al nor-este del río Mayo) donde los animales todavía pueden encontrarse.

La participación de los hombres en el cultivo comercial del arroz ha tenido por efecto el reducir el tiempo disponible para las actividades de caza en casi todas las comunidades del Alto Mayo. Este hecho, unido a la creciente escasez de animales, parece llevar a la situación en la cual las actividades de caza ocurren con menos frecuencia, pero que sean de mayor duración. Esto es, en vez de realizar viajes cortos de caza una o dos veces por semana, los hombres están empezando a realizar expediciones más largas a intervalos de un mes o más.

Los aspectos mágicos de la caza

La caza es una actividad masculina y la reputación y auto-estima de un hombre están parcialmente basadas en su habilidad en obtener carne para su familia. Dada la gran importancia concedida a la caza, no es sorprendente el número de prácticas mágicas asociadas con la búsqueda y matanza de animales. Estas prácticas caen dentro de tres categorías:

- 1) cantos mágicos de caza,
- 2) talismanes y medicinas de cacerías, y
- 3) prohibiciones y tabúes asociados con la caza.

Cantos de caza

Las posibilidades de éxito en la caza se considera que pueden acrecentarse cantando ciertas canciones mágicas (Ag. **ánen**). De acuerdo con la mitología aguaruna, las canciones mágicas de caza fueron enseñadas a los hombres por **Tséwa**, el maquisapa (ver "*El cuento del maquisapa*", Apéndice II). Un hombre canta canciones de caza en la mañana temprano antes de salir de cacería; éstas también pueden ser repetidas mentalmente (en vez de cantarlas en voz alta), mientras el hombre está cazando en el monte. Las canciones tienen el propósito de atraer a los animales para que el cazador les pueda disparar fácilmente con su escopeta o su cerbatana. El número de estas canciones es grande, aunque su lírica es tan compleja y difícil que hay pocos Aguarunas que pueden entenderlas totalmente. Generalmente los animales más comunes de caza, reciben nombres especiales en las canciones de caza, nombres que no son usados en el lenguaje corriente. Así el maquisapa, generalmente denominado **wáshi**, se le llama **chúpa** en las canciones de cacería; el paujil, usualmente llamado **báshu**, es denominado como pávi, etc. El siguiente es un ejemplo más bien sencillo de una canción de caza con la idea de mostrar lo que suele ser la letra de estas canciones:

(Esta canción es para atraer maquisapas hacia el cazador. Cantor: Eladio Jiukam Wasum, Huascayacu).

Mis maquisapas vienen,
del otro cerro vienen.
Vienen los maquisapas,
abrazando a sus crías.
Con sus crías tíasas vienen,
Sin mirarme vienen.
De este cerro vienen,
del otro cerro vienen,

Hijos, hijos (el cazador habla a sus hijos, que le acompañan)
¿hablan así para quitarme la suerte?
(No), Uds. hablan así para
atraer a los maquisapas.
Atrayéndolos, hablan ustedes.

Voy a tirar al maquisapa (i.e. con la cerbatana)
Arriba, voy a tirar.
Girando el virote, pongo el **wampush** (i.e. el cazador prepara el virote para tirarlo)
A este maquisapa le voy a tirar.
Arriba lo voy a elevar

Fuerte dispararé,
fuerte dispararé.
Así nunca se me escapan los maquisapas.

Talismanes y medicinas de caza

Existen una serie de sustancias que se cree que sirven para atraer animales en la cacería. Algunas veces, diversas variedades de una hierba cultivada llamada **tsumáik** (*Justicia* sp., *Alternanthera bettzichiana*) son frotadas en las manos del cazador y sobre su arma antes de la cacería, o bien pueden ser mezcladas con una pintura roja (Ag. **jámpu**) para después pintar con ella la cara del cazador. En forma similar, el jugo de una planta cultivada **úshu** (*Caladium bicolor*) es frotada en los párpados antes de la cacería, porque se cree que esta medicina hará que los párpados del cazador ardan cuando los animales estén cerca. Se sabe que hay también variedades de **piripiri** (*Carex* sp. o *Cyperus* sp.) que son usadas como medicinas para la caza. El siguiente procedimiento, descrito por un viejo hombre aguaruna, es usado para obtener una clase potente de **piripiri** empleado en la caza:

*"Primero, hay que matar un gallinazo especial, llamado **ayumpúm**. Se deja el gallinazo, en el suelo donde cayó. Luego, se construye un tambo pequeño sobre el gallinazo muerto para que no lo coman los demás gallinazos. Cuando el cuerpo del gallinazo se ha podrido completamente, hay que preparar un fuego sobre los huesos hasta que estén totalmente quemados. De estas cenizas crecerán varias plantas de **piripiri**. La persona tiene que recoger una de estas plantas y llevarla cuando se va de **mitayo**. Si la persona se encuentra con una boa, es una señal de que este **piripiri** es para atraer culebras. Hay que botarlo. Luego se prueba otra de las plantas de **piripiri** que crecen en la ceniza del gallinazo. Quizás con aquel **piripiri** la persona no encontrará animales si por la noche tiene sueños sobre mujeres. Esto significa que aquel **piripiri** es para atraer mujeres y no para la caza de animales. Luego, la persona tiene que probar otro **piripiri** de la ceniza. Tal vez con este **piripiri** encuentre tucanes, muchos tucanes. Esto significa que ese **piripiri** sirve para atraer aves. El hombre puede masticar el **piripiri** y usa el jugo para limpiar su cerbatana. Luego cuando sopla aire por la cerbatana contra las aves, éstas quedan sentadas, como si estuvieran dormidas. El podrá matar una, otra y otra, no escapan. Este **piripiri** de aves es sembrado en la huerta."*

Otras clases de talismanes de caza son hechos de insectos, el más poderoso de éstos es el llamado **chigki anchiji**, "mosca del ave". Como el nombre lo sugiere, es una mosca que se encuentra en la cola de ciertos pájaros tales como el tucán.

Finalmente una piedra talismán poderosa es la llamada **yúka** que se encuentra dentro de mamíferos, pájaros o peces, y puede servir para atraer animales para el cazador. Cuando se encuentra una **yúka** es mezclada con pintura de cara que se usa al ir de caza o también simplemente se lleva en la bolsa de fibra de **chambira** del cazador. A semejanza de la piedra **nántag** de las mujeres, a la piedra **yúka** se le atribuyen poderes especiales, por ejemplo la habilidad de moverse como si estuviera viva.

La preparación de todos los talismanes de caza requiere en el hombre que las va a usar un ayuno previo y la abstención de relaciones sexuales. La posesión de estos amuletos es generalmente mantenida en secreto y no suelen mostrarse a otras personas.

Restricciones y tabúes relacionados con la caza

Actualmente el hecho de ir de caza parece estar rodeado de pocos tabúes o restricciones. En lo que he podido comprobar aunque un cazador haya tenido recientemente relaciones sexuales, éstas no le impedirán encontrar animales, a menos que esté usando un talismán. En este caso, el tocar el talismán después de haber tenido actividad sexual, destruiría los poderes de éste. Otro informante me explicó que si un hombre tiene relaciones sexuales con su mujer mientras está cazando con cerbatana, la cerbatana se "vuelve celosa y no disparará bien" (5). Para remediar esto, el hombre debe pedirle a su mujer

que lleve por un tiempo la cerbatana con ella. Después de esto, la cerbatana dice: "Yo he tenido relaciones sexuales con mi esposa". Por tanto ya no seguirá estando "celosa" y el cazador podrá disparar de nuevo con éxito.

El uso del veneno para los dardos de la cerbatana, está rodeado de unas restricciones dietéticas estrictas. El propietario del veneno debe abstenerse de comer todos los animales que normalmente no son cazados usando la cerbatana (e.g. majás, armadillo, pescado de varias especies). Tampoco pueden comer alimentos dulces pues ellos debilitarían el poder del veneno. Las relaciones sexuales también son prohibidas. Sin embargo, no pude averiguar si estas restricciones se refieren para el uso del veneno en general o solamente para cuando éste ha sido recientemente adquirido.

Como ya fue mencionado en el capítulo 4, los huesos de muchas clases de pájaros y animales que han sido cazados deben ser desechados de acuerdo a una norma, evitando que entren en contacto con animales domésticos y con excrementos humanos. El olvidar esta regla puede llevar a la incapacidad llamada **shimpankámu**, dificultad en encontrar animales. El **shimpankámu** se cura generalmente con la preparación de una de las medicinas o talismanes descritos anteriormente y usándolo mientras se va de cacería.

Sueños y presagios

Ciertos sueños son interpretados como buenos o malos presagios para el cazador. Por ejemplo, cuando un hombre sueña que está sosteniendo una larga sarta de semillas, esto es un augurio de que pronto estará limpiando las tripas de un animal. En forma similar si el cazador sueña que está abrazando a una mujer atractiva y gruesa, esto se interpreta como un signo que matará un majás. Después que se despierte de un sueño de estos, el hombre deberá coger su retrocarga y salir inmediatamente a cazar el animal que ha soñado. El hecho de tener un sueño favorable a la caza se llama **kuntuknagbau**.

Un tipo de sueño que puede amenazar el éxito en la caza es el llamado **beséjatjamu**. Este ocurre cuando un hombre, a quien designaremos con la letra "A" sueña que otro hombre, "B", ha matado un animal. El hombre B, quien apareció en el sueño, descubrirá más tarde que su puntería ha sido estropeada y que él es incapaz de disparar a los animales con su retrocarga o cerbatana. Cuando ocurre un sueño de esta clase, la acción correcta para el hombre A será contarle al hombre B sobre el sueño y luego ofrecerse a curarle. El hombre A curará al hombre B, masticando una pequeña cantidad de tabaco en cada uno de los ojos del hombre B, diciendo al mismo tiempo "**Bése ajápajai**", lo cual puede traducirse como "yo arrojo fuera el mal presagio".

8.4 La pesca

En comparación con otros lugares de la selva peruana, los recursos acuáticos de la región del Alto Mayo son relativamente modestos. Las especies de peces más valiosas, boquichico, dorado y zúngaro, están limitadas generalmente al río Mayo y se encuentran muy rara vez en sus tributarios. Solamente hay tres comunidades aguarunas (Alto Mayo, Shampuyacu y Dorado) que tienen acceso directo al río Mayo, la mayoría de la pesca se realiza en los ríos más pequeños y en las quebradas. Durante la época de las grandes lluvias se forman cochas temporales que también son explotadas por los nativos.

En el Alto Mayo se pesca con cuatro técnicas básicas:

- 1) Echando veneno piscicida en las quebradas,
- 2) Construyendo pequeñas trampas para peces,
- 3) Pescando a red con la tarrafá y
- 4) Con caña y anzuelo.

De estas cuatro técnicas, el uso de piscicidas es la más importante.

Los piscicidas y su uso.

Los piscicidas más comunes empleados son huaca (Ag. **basú**, **Clibadium** sp.) y barbasco (Ag. **timú**, **Lonchocarpus** sp.) (6). La huaca es usada con preferencia al barbasco porque es más fácil de obtener del campo y no es tóxico para los humanos. El barbasco es tóxico para la gente si se ingiere en gran cantidad. Las mujeres aguarunas,

suelen emplearlo para suicidarse, por lo que los nativos no lo cultivan cerca de sus viviendas y hoy es menos usado para envenenar las quebradas.

Los procedimientos para envenenar una quebrada son simples pero efectivos. Para usar huaca, por ejemplo, se corta una cantidad de esta planta y se le quitan las hojas. Estas se muelen en un mortero de madera. Se forman masas con las hojas de huaca y se envuelven en hojas de plátano para poder llevarlas a la quebrada, en canastas. Generalmente la gente que organiza la expedición de pesca elige una quebrada que tenga poca agua por falta de lluvia reciente. La canasta con la masa de huaca se sumerge en el agua mientras los hombres, mujeres y niños esperan más bajo de la corriente, armados con cestos y arpones para pescar los peces. En poco momento el efecto del veneno hace que los peces empiecen a nadar alocadamente en la superficie del agua lo que permite que sean capturados fácilmente. Los participantes en la expedición caminan corriente abajo, frecuentemente una hora o dos, capturando los peces que están envenenados.

El antropólogo Siverts (1972: 14) observa que en el Alto Marañón el envenenamiento de las quebradas está altamente organizado, incluyendo la construcción de represas y la movilización de mucha gente. Aunque en el Alto Mayo las expediciones de pesca incluyen frecuentemente un buen número de participantes (i.e. 30 o más), nunca he observado la construcción de represas. Los únicos aspectos de organización importantes son la determinación del lugar de pesca y el día en que se va a realizar la expedición. De hecho, en el Alto Mayo es muy común para las mujeres y niños, de una o dos unidades domésticas, el recolectar una pequeña cantidad de huaca e ir a una quebrada, donde echan el veneno para poder conseguir una pequeña cantidad de peces.

El éxito de las expediciones de pesca varían mucho de acuerdo a factores que no he podido entender completamente. El tamaño de la quebrada y la cantidad de veneno que se usa son, por supuesto, factores básicos, pero en algunos casos la pesca bajo condiciones óptimas produce solamente una captura de pescado muy reducida, mientras que otras veces la cantidad es considerable. Generalmente cada familia obtiene suficiente pescado como para alimentarse uno o dos días y, en una expedición muy buena, pueden obtener suficiente pescado como para alimentar a toda la comunidad durante una semana. Las expediciones de pesca más productivas son las que se dan envenenando las cochas temporales formadas por los desbordes del río, después de las grandes lluvias. Dado que los peces de estas cochas no pueden escapar, los participantes en la expedición capturan prácticamente todo el pescado de la cocha. La mayoría de los peces capturados en estas expediciones son muy pequeños, menos de 12 cm. de longitud.

Otras técnicas de pesca —por ejemplo, uso de tarrafas, anzuelos, y trampas— se dan en pequeñas proporciones en relación al pescado consumido en el Alto Mayo, por lo que no han sido considerados aquí.

La tabla 8-3 es una lista de las especies más comunes consumidas en la región del Alto Mayo:

Tabla 8-3 Especies más comunes de peces comestibles, en orden aproximado de importancia

Nombre común	Nombre aguaruna	Nombre científico
mamayacu?	mamayák	no identificado
carachama	pútu	Pterygoplichthys multiradi
carachama	nayúm	Pterygoplichthys gibbiceps
?	shácham	Lansianscistrus barbatus
?	yutú	no identificado
?	kantásh	no identificado
?	wántsa	no identificado
boquichico	kágka	Prochilodus amazonensis
zúngaro	tugkái	Sorubim sp.

(Fuente de clasificación: Berlin y Berlin, 1977: Guallart 1968)

Aspectos mágicos en la pesca

Pocos datos se han obtenido sobre los rituales relacionados con la pesca y de hecho parece que dichas prácticas son raras. No puede grabar canciones mágicas relativas a la pesca; sin embargo recogí información sobre una planta llamada **mamayak tsumáik** (no identificada) que es usada por las mujeres para que les ayude a recoger los peces durante el envenenamiento de las quebradas. Me informaron también sobre dos prohibiciones menores relacionadas con las actividades de la pesca: 1) que los hombres deben evitar las relaciones sexuales antes de usar un anzuelo para que no alejen los peces, y 2) las mujeres embarazadas evitan el participar en el envenenamiento de las quebradas porque creen que su presencia debilita el veneno y protege a los peces de sus efectos.

8.5 La recolección

Los Aguarunas explotan una amplia variedad de recursos alimenticios que se encuentran en el monte, incluyendo frutas, vegetales, hongos, insectos y moluscos. A continuación se da una breve descripción de los productos alimenticios más importantes recolectados por los nativos del Alto Mayo.

Frutas, vegetales y otras plantas comestibles

Un artículo reciente por Brent Berlin y E.A. Berlin (1977: 27-32) presenta una lista de 119 especies de plantas que producen frutos u otras partes comestibles que son consumidos por los Aguarunas del río Cenepa, donde estos antropólogos realizaron su investigación de campo. Los nativos del Alto Mayo explotan una amplia variedad de recursos vegetales semejantes. De especial importancia son los frutos del aguaje (Ag. **áchu**, *Mauritia peruviana*) y el ungurabi (Ag. **Kunkúk**, *Jessenia weberbaueri*). Otras tres especies con frutos importantes son varios tipos de guaba (Ag. **wámpa**, **sámpi**; *Inga spp.*) y llanchama (Ag. **chími**, un término que incluye *Olmedia aspera* y *Perebea xanthochy-ma*). Los frutos de estos y otros tipos de árboles son generalmente recolectados echando abajo el árbol para recoger la mayor cantidad de fruta posible.

También es recolectado el cogollo de diferentes tipos de palmeras y se come casi a diario. Este se obtiene echando abajo la palmera y extrayendo la parte comestible.

Berlin y Berlin (1977: 27) hace una lista de plantas con hojas comestibles que pueden comerse hervidas como vegetales. Quizás la más común de éstas es la planta llamada **éep** (*Anthurium spp.*). La gente del Alto Mayo está familiarizada con el **éep** y otros vegetales silvestres, pero he visto que los comen muy raramente.

Hongos

Por lo menos existen seis clases de hongos que son recolectados por las mujeres aguarunas como alimento. La mayor parte son hervidos en agua y son tomados en la sopa, algunas veces mezclados con cogollo de palmera.

Insectos

Una de las comidas que prefieren más los Aguarunas es el suri (Ag. **dukúsh**, **datúinch**) o gusano de palmera, que es la larva de un escarabajo que pone los huevos en los troncos podridos de las palmeras caídas en el suelo. El suri se recolecta hundiéndose con un hacha el tronco y sacando los gusanos de los huecos de la madera blanda. Los comen crudos, cocidos en hojas o hervidos en agua. En cualquier forma se consideran un bocado muy sabroso.

Otro insecto comestible favorito es una hormiga grande llamada **wéek**, que se recoge en grandes cantidades en ciertas épocas del año y se come tostada al fuego sobre pequeñas estacas. Otros tipos de insectos y larvas se comen ocasionalmente, especialmen-

te los comen los niños. He podido observar con sorpresa que tienen poco interés en aprovechar la miel silvestre en la zona del Alto Mayo, aunque en otros lugares de la Amazonía es uno de los alimentos más apreciados.

Moluscos, anfibios y reptiles

Hay diversos tipos de ranas que son muy buscados en ciertas épocas del año, también el renacuajo. Las mujeres ocasionalmente recogen cangrejos y caracoles acuáticos para comerlos, pero las quebradas del Alto Mayo no parecen demasiado ricas en estas especies.

Las charapas, un alimento importante en otras partes de la selva, no se encuentran en el Alto Mayo, lo mismo que la iguana comestible. Sin embargo, algunas veces cuando encuentran tortugas de tierra se aprovechan en el menú.

Aves

Una especie que se recolectan una vez al año son los polluelos del guácharo (Ag. **táyu**, *Steatornis caripensis*) que mora en las cuevas de la zona. Estos polluelos son recogidos cuando ya han salido del cascarón y empiezan a engordar. Durante una expedición para recolectar guácharos, organizado por residentes del Alto Naranjillo, éstos regresaron con unos 40 kilos de pájaros, según pude calcular. Como este pájaro es considerado un plato especial, muchos de ellos fueron obsequiados a los visitantes venidos de otras comunidades.

Las cuevas donde se encuentran estas aves se consideran propiedad de quien las descubre. En el Alto Mayo, parece que el permiso para recoger pájaros es dado libremente por quien es "propietario". Considero que este es un tema que necesita mayor investigación.

Es importante señalar que los Aguarunas no viven alimentándose básicamente de la recolección de alimentos silvestres como creen erróneamente muchas personas. La mayor parte de la dieta alimenticia proviene de los productos agrícolas, la caza y la pesca. Sin embargo la recolección de productos silvestres, les provee de ciertas vitaminas y minerales que de otra forma no entrarían en la dieta aguaruna dándoles variedad a sus comidas.

8.6 Preparación y conservación de los alimentos

En general, la manera de preparar los alimentos entre los Aguarunas es bastante simple y sencilla. Los tubérculos como la yuca, el camote y la sachapapa se sirven hervidos y, raramente, asados en la ceniza del fuego. Las carnes generalmente se hierven; en cambio se asan los pajaros pequeños y los animales cazados en una expedición al monte. Algunos tipos de productos alimenticios —concretamente el suri, los pescados pequeños y los órganos internos de los animales— son cocinados asándolos envueltos en hojas. Durante el cocimiento no se añade ninguna especie ni condimento, pero la sal es servida en abundancia durante la comida. Algunas veces se le añade ají a la sal para aumentar sabor al pescado y a otras comidas (7).

Posiblemente la preparación más complicada de alimentos está relacionada con el masato (Ag. **nijamánch**), una bebida fermentada hecha de la yuca. El primer paso en la preparación del masato consiste en limpiar los tubérculos de la yuca después de haber sido cosechados. La mujer quita la piel rugosa que cubre el tubérculo y después lava la yuca en la quebrada. A continuación regresa a la casa con ella, corta los tubérculos en trozos y los hierven en agua hasta que estén blandos. Una vez cocidos son puestos dentro de una gran batea (Ag. **pumput**) y desmenuzados con una maza de madera (Ag. **shu-shún**). Mientras la mujer va desmenuzando la yuca, mastica trozos de la misma los que arroja de nuevo en la batea. El masticar la yuca acelera su proceso de fermentación, pues las enzimas de la saliva cambian algunos de los almidones en azúcares. Las partes fibrosas

del centro del tubérculo se descartan. Una vez que toda la yuca ha sido amasada y masticada, se guarda en una tinaja grande y se cubre con hojas de plátano limpias. La fermentación empieza inmediatamente y dentro de las 24 horas la masa se torna ligeramente fermentada. Para poder servir el masato, se le echa agua a la masa y esta mezcla se cuela con un colador de calabaza y se sirve en una taza.

De tiempo en tiempo, las mujeres mezclan otras sustancias con la masa de yuca para dar al masato diferente sabor. Los sabores que se añaden con más frecuencia son el fruto del aguaje o los tubérculos de una planta cultivada llamada **pápa** (*Dioscorea bulbifera*). Otra bebida fermentada, similar al masato, es la hecha con plátanos maduros. Aunque generalmente el masato se sirve a la temperatura ambiente, algunas veces se entibia al fuego antes de servirlo durante las horas frías del amanecer.

A causa del clima tropical, las posibilidades de conservación de los alimentos son limitadas. La mayoría de los productos alimenticios son recolectados diariamente, de esta forma no es un problema su conservación. Los alimentos como el maíz y el maní son secados al sol y almacenados en cestas colgadas de la pared para proteger los granos de los ataques de los ratones. La carne y el pescado se ahuman sobre el fuego, agregándoles algunas veces sal, de esta forma se conservan bien por algún tiempo.

8.7 Nutrición

Aunque no me fue posible elaborar un extenso estudio sobre la dieta alimenticia entre los Aguaruna del río Alto Mayo, existe un estudio similar realizado entre la población aguaruna del río Cenepa, por un grupo de científicos de la Universidad de California (EE.UU.) quienes han publicado algunos de los hallazgos preliminares (Berlin y Markell 1977 a, Berlin y Berlin 1977). Considerando los resultados de su investigación podemos tener una idea general de los tipos de alimentación aguaruna en el Alto Mayo y de la significación de su valor nutricional.

Brent Berlin y Elois Ann Berlin determinaron que la calidad total de la dieta en el río Cenepa es excelente y que alcanza, y aún excede, a las indicaciones dietéticas básicas señaladas por la Organización Mundial de la Salud. Considerando el total de calorías por persona, el consumo de mandioca o yuca en sus diversas formas corresponde al 61 % (8). Los plátanos contribuyen con un 16 % del total de calorías consumidas (Berlin y Berlin 1977: tabla 3). De esta forma estos dos productos agrícolas son el suministro de casi el 80 % de las calorías tomadas por persona. Quizá el hallazgo más importante encontrado por el estudio dietético hecho en la región del río Cenepa es que la mayoría de las proteínas de su dieta provienen, no de productos vegetales sino de animales y pescado. De hecho, aproximadamente el 70 % de las proteínas consumidas por personas provienen de la caza y pesca, mientras que la agricultura provee sólo el 18 %.

En el Alto Mayo, la relativa importancia de la caza y pesca varía entre las distintas comunidades. En aquellas que poseen abundancia de caza y que están lejos de los ríos mayores (e.g. Huascayacu, Shimpiyacu, Morroyacu) la caza de aves y mamíferos les provee la mayor dieta de proteínas. En las comunidades con acceso al río Mayo (e.g. Dorado, Alto Mayo) el consumo de pescado es alto, aunque no pude determinar si es mayor que el consumo de carne de animales. En general, parece que las comunidades del Alto Mayo consumen mucho más mamíferos y aves que las comunidades aguarunas del Alto Marañón y sus tributarios, los que tienen acceso a la pesca de los peces de los grandes ríos.

Esta información indica claramente que la caza es importante y crucial para el mantenimiento de una dieta rica entre las poblaciones nativas del Alto Mayo. La agricultura, al menos tal como es practicada, no puede proveer suficientes proteínas si la caza y la pesca, decayeran en intensidad. Es importante señalar que el tipo de agricultura practicada entre los colonos no es mejor significativamente que la de los Aguarunas ya que su cultivo más importante, el arroz, no es rico en proteína. Cualquier cambio en el prome-

dio de tierra por habitante en las comunidades nativas contribuirá en el futuro a una disminución en la cantidad de animales y, por lo tanto, en una mayor escasez de proteínas, un recurso dietético básico.

8.8 Observaciones finales

En las anteriores secciones de este capítulo hemos visto que el uso de la tierra en sus diversas formas y el sistema de subsistencia depende de la explotación de recursos múltiples. La agricultura aguaruna, la fuente de la mayoría de los carbohidratos de su dieta, implica el cultivo de un conjunto notablemente diverso de plantas. A pesar de la simplicidad tecnológica que emplean, la agricultura de los nativos es sorprendentemente productiva y no ocasiona un daño permanente al suelo frágil de la selva. Complementando la agricultura están las actividades de caza y pesca, las que proveen la mayoría de las proteínas de su dieta. La recolección de productos silvestres es mucho menos importante, si bien es una contribución clave en los minerales y vitaminas de su alimentación.

Aunque parece que los Aguarunas del río Alto Mayo todavía han podido mantener el carácter tradicional de su sistema de subsistencia, hay diversas señales que en el futuro traerán cambios, la mayoría negativos. El establecimiento de asentamientos nativos permanentes, además de la colonización rápida y sin planificación por inmigrantes no-nativos de las tierras colindantes está amenazando los recursos naturales de la región. Los animales salvajes son cada vez más escasos; la fauna fluvial ha disminuido. Estos problemas se encuentran con la acción de los funcionarios del gobierno que insisten que los nativos aumenten sus actividades agrícolas bajo pena de perder sus tierras de no hacerlo. Aún algunas de sus prácticas de subsistencia tradicionales se han convertido en negativas dentro de su nueva situación: por ejemplo, la práctica de cortar un árbol totalmente para recolectar sus frutos. El uso de piscicidas también puede ser dañino, aunque sus efectos a largo plazo no han sido bien delimitados.

Para evitar el deterioro futuro de las bases de la subsistencia aguaruna, aquellos que determinen la política del uso de la tierra en el Alto Mayo deberían aceptar, por lo menos, estas dos premisas básicas:

— Las tierras aguarunas no están siendo poco aprovechadas, como comúnmente se cree. Todas las evidencias apuntan hacia el hecho de que sus tierras están siendo actualmente utilizadas excesivamente.

— Las medidas sobre el uso de tierras en esta región deben tener en cuenta las necesidades alimenticias de la población nativa. Entre otras cosas, esto implica preocupación por la viabilidad de las tierras agrícolas que pertenecen a los nativos. La política actual, que en gran medida apoya la eliminación del monte, y el incremento de un sistema de monocultivo, será probablemente destructiva, dentro de una perspectiva a largo plazo.

Por su parte, los Aguarunas deben de reconocer que algunas de sus prácticas de subsistencia tradicionales ya no son aceptables dadas las nuevas situaciones ecológicas. Para poder mantener la calidad de su dieta deberán operarse cambios inevitables en su sistema de cultivo incluyendo la incorporación de plantas de cultivo ricas en proteínas. La cantidad de granos cultivados para obtener ingresos económicos deberá ser también diversificado con el fin de evitar que se dependa de un solo tipo de cosecha comercial.

El desarrollo de un sistema racionalizado del uso de la tierra para lograr un adecuado nivel de vida, ahora y en el futuro, será un proceso difícil y complejo. Esto requiere una gran cooperación entre las poblaciones nativas y no-nativas y la eliminación de los prejuicios que actualmente impiden la comunicación. Un hecho es claro, sin embargo, cualquier plan de "desarrollo económico" que condene a los Aguarunas a la pobreza y desnutrición obviamente no es progreso verdadero. Más bien sería un paso atrás en el desarrollo de la selva peruana.

Notas Capítulo 8

- 1) Este es algunas veces el caso de la huerta doméstica que se convierte en chacra sin una clara diferencia entre ambas. Esto es verdad particularmente cuando una nueva casa ha sido terminada, dado que las chacras de yuca son hechas lo más cerca posible de la casa, y con frecuencia rodean a ésta. A medida que pasa el tiempo, la chacra alrededor de la casa vuelve a ser purma y las nuevas chacras se construyen en otro lugar; pero la huerta doméstica que rodea la casa continúa siendo cultivada permanentemente mucho después que las chacras que están cerca de la casa hayan sido abandonadas.
- 2) Algunas mujeres aguarunas están familiarizadas con una variedad venenosa de yuca la que ellos llaman "yuca amarga" (Ag. *yapáu máma*). Ellas afirman que esta variedad es cultivada por los Chayahuitas para matar a los animales que entran en la chacra para robar la yuca.
- 3) Para ver un análisis más detallado sobre las canciones mágicas, véase el capítulo 9.
- 4) Estas sustancias incluyen la raíz de los árboles *wámpush* y *ménite*, la raíz de la planta *séekemu* y el bulbo de la hierba *kampának*.
- 5) Algunas veces los hombres llevan a una de las mujeres con ellos cuando salen de cacería. Se dice que las parejas casadas aprovechan la privacidad del monte para sus relaciones sexuales (Cf. Harner 1972: 81).
- 6) Otro piscicida llamada *yajíku* (no identificado) fue usado en una ocasión para envenenar una cocha, sin embargo no puede ser considerado como muy eficaz.
- 7) En el río Alto Mayo, la sal se obtiene comprándola a los mestizos que la preparan obteniéndola de las aguas saladas del río Cachiyacu, un tributario del Mayo. Cuando no pueden conseguir esta sal, los nativos compran con desgano la sal yodada que se elabora en la costa. Tanto los nativos como los mestizos piensan que esta sal comercial produce caries dental, por lo que ellos evitan el usarla prefiriendo la sal local de Cachiyacu.
- 8) En la comunidad del Alto Naranjillo, pesé la cantidad de yuca cosechada por las mujeres de una sola unidad doméstica (integrada por 7 personas) durante una etapa de 12 días. El peso total de los tubérculos de yuca ya pelados fue de 194 Kg., lo que da un promedio de consumo de 16 Kg., por día para una casa. Esta yuca no se consume toda directamente, sino que parte de ella se convierte en masato, pero la cifra da alguna idea de la cantidad de yuca consumida por una familia aguaruna.

CAPITULO 9

TECNOLOGIA Y ESTETICA

La tecnología es una de las primeras cosas que se intercambian cuando dos culturas se encuentran, y así ocurrió cuando los grupos jibaroanos hicieron contacto con los europeos. No existe duda que la introducción de productos manufacturados como hachas, machetes, escopetas y posteriormente, ropa, vasijas de metal, y medicinas, han tenido un profundo efecto en la sociedad aguaruna. En algunos casos, estos nuevos productos permitieron a los Aguarunas mejorar e intensificar sus prácticas tradicionales. Así por ejemplo, la preparación de las chacras resultó más sencilla con el uso de hachas y machetes de acero, mientras que la caza fue más fácil con el empleo de las armas de fuego. En otros casos, la aceptación de productos importados llevó a la desaparición virtual de las técnicas tradicionales tales como el hilado de telas de algodón. En todos los casos, la aceptación de una tecnología foránea ha dado como resultado una dependencia hacia los productos que los Aguarunas no pueden fabricar por sí mismos. Este estado de dependencia es un cambio significativo para la sociedad que fue tecnológicamente autosuficiente en épocas anteriores.

En el Alto Mayo, los nativos han empezado a comprender el hecho paradójico que a mayor "civilización" se llega a una mayor dependencia de productos manufacturados que por otro lado ellos no pueden comprar por falta de suficiente dinero. Ahora se dan cuenta que sus hijos que desconocen cómo se hacen las vasijas de arcilla y las canastas de mimbre, caerán en una completa dependencia, y como consecuencia de esto en la mayor pobreza. Por lo tanto ha empezado un interés renovado en las manufacturas tradicionales; pero no podría decir con seguridad si ésto detendrá la tendencia hacia la desaparición de estas técnicas.

En este capítulo me gustaría describir estos aspectos de la tecnología aguaruna, los que no han sido todavía analizados en conexión con la caza, la pesca y la agricultura en el capítulo 8. Mi primer propósito es revisar las artes tradicionales que todavía son importantes en el Alto Mayo —tanto desde el punto de vista económico, desde la perspectiva de la auto-expresión— así como para llamar la atención sobre aquellos aspectos en los que los productos tradicionales han sido reemplazados por los productos importados (1). Estrechamente relacionada con la artesanía, con toda razón, están las ideas estéticas, a las que dedicaré varias páginas al tratar de la decoración de los objetos y de las personas, en el sentido de ornamentación personal. Finalmente me gustaría hacer algunas observaciones generales acerca de la música y danza aguaruna. La música aguaruna es extraordinariamente rica y compleja. La breve descripción que haré posteriormente puede considerarse solamente como un primer paso hacia un más detallado estudio de las formas musicales aguarunas.

9.1 La casa aguaruna

En la mitología aguaruna se dice que en tiempos antiguos los seres humanos no sabían fabricar casas buenas. Las técnicas de levantar y techar una casa fueron aprendidas por el mono Martín, quien por un truco observó a la lluvia (que en aquellos tiempos era una persona) construyendo una casa. Al final de este mito, el sol (también una persona) hizo la siguiente maldición:

“Una persona ociosa no podrá hacer una casa grande, sino que vivirá siempre en chocitas. Cuando una persona sea floja tendrá que invitar a mucha gente varias veces para construir la casa. Las casas no serán construidas sin la minga” (Akuts Nugkai et. al., 1977 Tomo I: 217-218).

El cuento concluye: *“por la maldición del sol, siempre habremos de sacrificarnos para hacer una nueva casa”* (Ibid. 218).

La casa tradicional aguaruna es una construcción basada en un conocimiento profundo de las características de las maderas, sogas y hojas de la selva. Hasta en las comunidades nativas más aculturadas, la calidad de la construcción de casas es más elevada que las de las casas de los colonos en la misma región. Y cualquier persona que haya sufrido bajo los vulgares techos corrientes de calamina recalentada por el sol amazónico, puede atestiguar de la superioridad del techo aguaruna, fabricado con hojas de palmera.

Como fue mencionado en el capítulo 4, los materiales que actualmente usan los nativos del Alto Mayo para construir sus casas no han cambiado desde tiempos antiguos, aunque la organización de la vivienda ha variado en varios aspectos. Típicamente, la casa consiste de postes grandes de troncos de palmeras, los que soportan vigas de madera dura. Las paredes exteriores se hacen con troncos partidos de la palmera tarapoto (*Iriar-tea ventricosa*) amarrados con sogas. El techo es fabricado de las hojas de varias especies de palmeras, incluso yarina (*Phytelephas* sp.), palmilla (*Hyospatha* sp.) y sinamillo (*Oenocarpus* sp.). Las herramientas de construcción son el hacha de acero y el machete.

Aunque el número de plantas en el monte es grande, solamente unas cuantas especies son aptas para usarlas en la construcción de casas. En la selección de vigas, por ejemplo, los nativos buscan troncos que sean derechos, durables y que se pelen fácilmente, para poder darle buena apariencia a su casa. Las especies con estas características no son numerosas, y tienen que buscarlas cuidadosamente en el bosque. De la misma manera, la selección de hojas aptas para el techo es de suma importancia porque algunas especies duran poco tiempo, otras son más duraderas. Según la lingüista J. Grover (1971: 4), se necesitan aproximadamente 3,500 hojas para techar una casa de 5 por 8 metros. Las casas aguarunas del Alto Mayo, que son más grandes, necesitan mayor cantidad de hojas.

Generalmente, los materiales de construcción no se encuentran en tierra aluvial, purma, ni en bosque primario, sino en el bosque maduro. Así es que para poder conseguir el número requerido de hojas, postes, vigas y sogas, cada unidad doméstica necesita tener acceso a una cantidad considerable de bosque maduro.

La mayoría de las casas nativas del Alto Mayo miden de 12 a 14 metros de largo por 6 a 8 metros de ancho. Todavía quedan algunas casas del estilo antiguo que miden más de 20 metros de largo, pero están desapareciendo poco a poco. La reducción en las dimensiones de la casa refleja, factores tales como la escasez de materiales de construcción además de la disminución en importancia de fiestas (que exigen una casa grande) en la vida social de la comunidad aguaruna. Para ahorrar labor y materiales, actualmente muchas personas construyen su casa en forma rectangular en lugar de la forma elíptica tradicional. En 1976-1978, todavía no existía ninguna casa aguaruna en el Alto Mayo con techos de calaminas.

9.2 Mobiliario y fabricaciones de madera

Los muebles de la casa aguaruna son básicamente de dos clases: 1) plataformas de diversos tamaños, utilizadas como camas, bancos y para almacenaje de productos, y 2) sillas portátiles.

Plataformas: Las plataformas más grandes sirven como camas, construidas adosadas a las paredes de la casa. Generalmente consisten en una estructura de madera de palmera, con patas metidas en el suelo, sobre las cuales se ponen la madera plana y flexible llamada pona (derivada de la palmera *Iriartea* sp.). En lugar de pona es también común encontrar camas con estereras de Guayaquil (*Bambusa* sp.) o ungurabi (*Jessenia webermaueri*). Antiguamente, los Aguarunas hacían fuego al pie de la cama para calentar los pies de las personas que dormían. Actualmente, esto es poco común en el Alto Mayo porque la gente suele usar frazadas de lana para abrigarse por la noche. También es rara la cama alta para hombres solteros, llamada *tagkámash*.

Aparte de las camas, hay varias plataformas altas y estrechas para el almacenaje de productos de valor y plataformas bajas para las ollas y ajuar doméstico. También se construyen bancos largos para los visitantes.

Banquillos: Hay dos tipos de banquetillos o sillas portátiles: el banquetillo común (Ag. *kutág*), y el banquetillo del amo de la casa (Ag. *chimpiuí*). El banquetillo común es fabricado de una madera liviana y tiene varios tamaños. Lleva un tipo de tirador, con lo cual se puede llevar el banquetillo de una parte a otra de la casa. Un hombre puede fabricar un banquetillo *kutág* en pocos minutos con su hacha y su machete.

Mucho más difícil es la elaboración del banquetillo *chimpiuí*, el asiento utilizado por el amo de la casa. El *chimpiuí* se hace de una madera pesada y dura, especialmente cedro o tornillo. El artesano gasta muchos días para cortar y alisarlo bien. Tanto en su forma como en la calidad del trabajo, el *chimpiuí* es una de las artesanías más atractivas de los nativos del Alto Mayo.

Cambios en el mobiliario: Los contactos con la sociedad no-nativa han producido algunos efectos en el mobiliario de la casa aguaruna. Por ejemplo, muchas casas ya tienen mesas rústicas para servir a los visitantes. Las casas donde residen niños que van a la escuela tienen estantes para guardar cuadernos y otros útiles escolares. Casi todos los hombres adultos poseen un cajón de madera, comprado a algún carpintero mestizo, para el almacenaje de adornos, documentos importantes y dinero. También son comunes las maletas de cartón que sirven para el mismo uso.

Otras fabricaciones de madera: Trabajar con madera es una actividad masculina, enseñada en tiempos mitológicos por el hombre Etsa, el sol. No obstante, la invasión de la "civilización", los hombres del Alto Mayo todavía no han perdido su pericia en este campo. Fabrican bateas y otros útiles domésticos de madera: las técnicas para cortar una canoa del tronco de un árbol son conocidas y utilizadas de vez en cuando. Como la mayoría de los afluentes del río Mayo no son navegables, no hay estímulo o necesidad de hacer canoas en muchas comunidades. La única herramienta de introducción reciente es el anzuelo de acero, que se compra en las casas comerciales de Rioja o Moyobamba.

9.3 La alfarería

Según la mitología aguaruna, las ollas de arcilla fueron dadas a los seres humanos por la mujer Núgkui, que vive en el subsuelo, Núgkui también regaló las plantas domésticas que ahora con las ollas, son del dominio de las mujeres (2).

La alfarería aguaruna es, en general, sencilla y sin adornos elaborados y como tal contrasta con la alfarería elegante de los Shipibos del Ucayali. No obstante su simplicidad, hay muchos materiales y técnicas asociadas con la fabricación de ollas por la mujer aguaruna. El proceso de hacer ollas consiste de los siguientes pasos básicos:

- 1) La mujer es la encargada de obtener arcilla (Ag. *dúwe*). En el Alto Mayo, un sitio que tiene arcilla pertenece a cualquier mujer que lo descubra; ella es consi-

derada como la dueña del lugar. En realidad, las propietarias dan permiso a otras mujeres para que se provean libremente de este material.

- 2) La mujer mezcla la arcilla con uno de varios aditivos que aumenta la durabilidad de la arcilla y por tanto, de la olla. Estos aditivos incluyen restos de ollas molidas y el carbón de varios árboles especiales.
- 3) Se pone un disco de arcilla (que será la base de la olla) sobre una tabla de madera y encima del disco se forma la olla moldeándola en base a rollos de arcilla.
- 4) La artesana alisa la olla con un pedazo de calabaza a la vez que manipula la arcilla para ajustar los lados de la olla, según la forma deseada. Cuando la olla adquiere su forma final y está bien pulida, la mujer la pule una vez más con la parte interior de la corteza de la yuca.
- 5) Se deja secar la olla al sol por dos o tres días.
- 6) Se cuece la olla sobre las brasas de un fuego bien caliente hasta que se endurezca totalmente.
- 7) El último paso consiste en pintar la olla y/o cubrirla con resinas que la hacen impermeable.

Materiales de la alfarería

La siguiente es una lista de sustancias empleadas en la fabricación de varios tipos de ollas en el Alto Mayo:

apíkna: un árbol (*Covepia chrysocalyx*, *Hirtella racemosa*) del que se quema la corteza, para conseguir un carbón que es mezclado con la arcilla para endurecerla.

bukáu: una sustancia mineral blanca, la cual se mezcla con una goma para preparar una pintura blanca.

chími: un árbol (*Olmedia áspera*, *Perebea xanthechyma*), del cual se quema la corteza para obtener un carbón que mezclado con la arcilla la endurece.

dáum: el árbol leche caspi (*Couma macrocarpa*), que provee una goma o látex con la cual se pinta la parte interior de la olla para darle lustre. Se mezcla también con **bukáu** y **majánk** para preparar pinturas.

dúwe: arcilla, una sustancia que se encuentra en sitios especiales en el monte.

ipák (también llamado **shámpu** o **písu**): achiote (*Bixa orellana*) los frutos producen una tinta roja usada para pintar las ollas. Se utiliza sola o mezclada con resina, especialmente **yukáip**.

kutsayá: un material oscuro fabricado por una especie de hormiga en los árboles. El nido de la hormiga provee la sustancia. Los nativos eliminan a las hormigas con humo y llevan el nido de la casa. La mujer artesana pone un trozo de **kutsayá** dentro de una tinaja cuando se está cocinando, esto le da a la parte interior de la vasija un color negro y brillante. La sustancia hace muy impermeable a la tinaja.

majánk: una sustancia mineral de color amarillo. Se mezcla con una goma y agua para fabricar la pintura amarilla usada para pintar las piningas (tazones).

púwa: un término general que se refiere a la goma o látex de muchas plantas. En el Alto Mayo es frecuente que se use el término para indicar el látex del árbol **kusútakish** (no identificado), que se usa en la misma forma que leche caspi, es decir para hacer brillosas e impermeables las ollas. También se mezcla con **majánk** y **bukáu** para fabricar pinturas para la alfarería.

shipúm: ollas rotas, molidas que se mezclan en la arcilla para darle más consistencia.

yukáip: caraña, una resina derivada de las hojas y tallos de un árbol no identificado. Se frota la olla nueva con esta resina cuando está todavía caliente para darle un aspecto brillante y una superficie impermeable. A veces se mezcla con achiote.

yukúukun: un árbol (*Licania* sp. ?), su corteza se quema para mezclarla con la arcilla y hacerla más resistente.

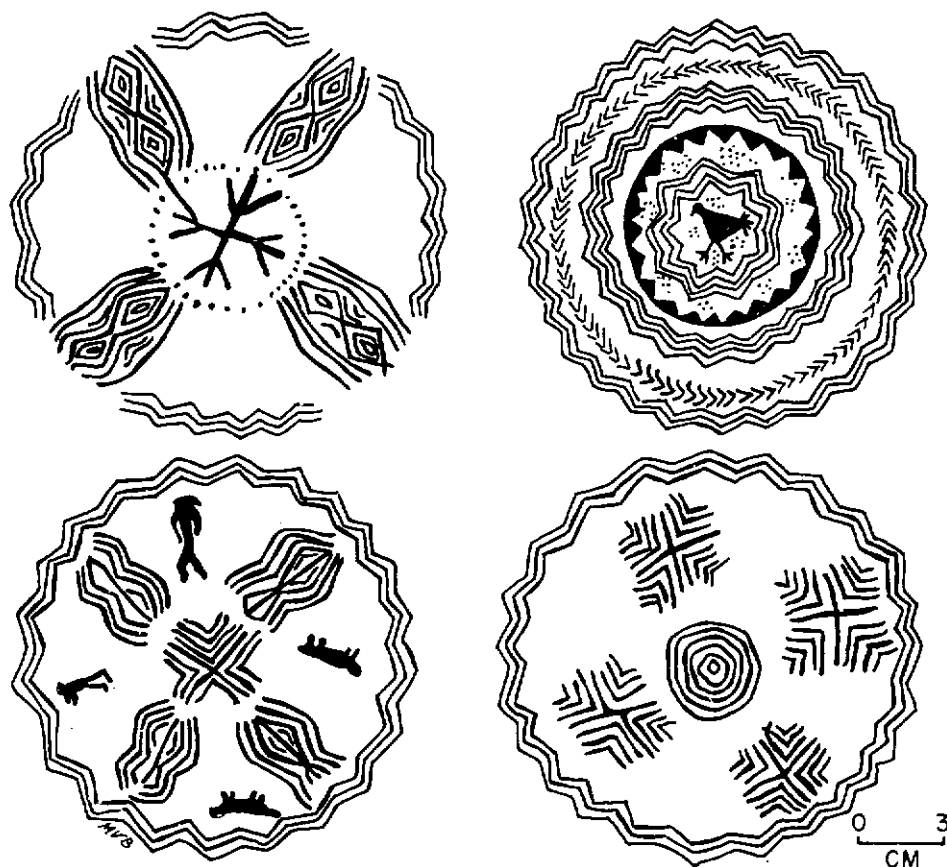
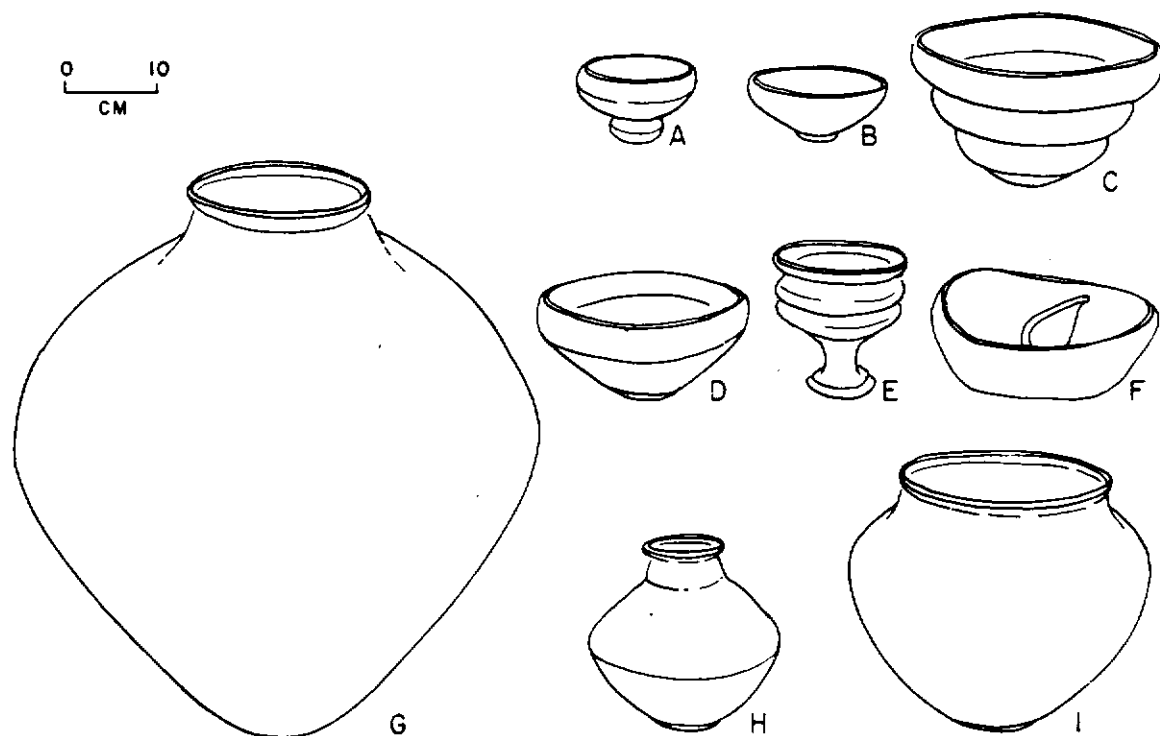


Fig. 9-2. Diseños interiores de algunos piníg del Alto Río Mayo.

Tipos principales de alfarería (Véase las figuras 9-1, 9-2)

piníg: pininga, el tazón común. Las piningas pequeñas se usan para servir el masato, y las grandes para servir los alimentos. Generalmente las piningas están pintadas por fuera con achiote y por dentro con una mezcla de achiote y caraña. En algunas comunidades del Alto Mayo, las mujeres pintan la parte interior de las piningas pequeñas con dibujos de color amarillo, blanco y negro. No obstante que los diseños son, algunas veces, de carácter figurativo, no pude descubrir en ellos ningún significado metafísico. Según las mujeres del Alto Mayo, los diseños son determinados simplemente por los gustos de la mujer artesana.

yukún: una olla especial para calentar preparaciones medicinales. No lleva decoraciones en la parte externa ni en el interior, pero la parte interna recibe un tratamiento especial para hacerlo muy impermeable. Después de cocinar un **yukún**, se frota hojas de yuca por la parte interna; luego la olla se pone invertida sobre un fuego humoso hasta que adquiera un color negro y brillante. Esta técnica se llama **kayukbau**, "abumar".

ichínak: la olla común de usos múltiples. El tipo de **ichínak** usada para transportar el agua es conocido actualmente con el término **kántaru** (del castellano "cántaro") en muchas comunidades del Alto Mayo. Esta olla lleva una pintura roja de achiote en su cara exterior. Otros tipos de **ichínak** empleados para cocer alimentos no llevan ninguna pintura, pero se les hace impermeables por dentro con la técnica del ahumado. Es interesante que en la casa hay a menudo una olla específica para cada animal comestible, usada exclusivamente para cocinar la carne de aquel animal. Así las mujeres suelen indicar que una olla es **kashái páintai**, "olla para cocinar majás" otra olla es **wichiká páintai**, "olla para cocinar añuje", etc. La costumbre de tener ollas distintas para cada animal se debe aparentemente para evitar una mezcla de sabores o esencias en la comida, especialmente si algunos miembros de la familia no están alimentándose de ciertas especies por razones de salud (Véase el capítulo 10 sobre este tema).

tináj (el término antiguo **buíts** ha sido remplazado con esta palabra): la tinaja grande para el femenino del masato. Esta pintada de rojo con achiote en la parte exterior y ennegrecida e impermeabilizada por dentro **kutsayá**.

Actualmente la frecuencia del uso de la alfarería tradicional varía entre comunidades y hasta entre unidades domésticas. En general, las ollas metálicas han remplazado a las ollas de arcilla para el cocido de los alimentos. Además, la mayoría de las casas aguarunas tienen algunos platos y tazones de metal, utilizados para servir la comida y el masato. En algunos casos, las galoneras de plástico han remplazado los **ichínak** para transportar agua desde la quebrada hasta la casa. Sin embargo, ningún producto comercial es usado en lugar de la tinaja de arcilla para el fermento y almacenaje del masato.

Las técnicas de la alfarería todavía son conocidas por las mujeres y las niñas, y no parece probable que sean olvidadas en el futuro inmediato. A largo plazo, no sé que perspectiva puede tener la alfarería aguaruna. La venta de piningas y otras ollas a mestizos vecinos y turistas —una fuente de dinero que es de importancia creciente en las comunidades ubicadas en la Carretera Marginal— puede estimular la fabricación de la alfarería tradicional en algunos casos, pero es dudoso que las ollas aguarunas tengan grandes perspectivas de comercialización.

9.4 La cestería

Como la alfarería, la cestería aguaruna es sencilla pero útil y durable. Se fabrican cestos con varias especies de la sogá **káap** (*Heteropsis* sp.), una planta silvestre. Después de pelar la corteza de la liana se sacan tiras con las cuales se fabrica el cesto. En contraste con la alfarería, la cestería es un arte masculino.

Los tres tipos principales de cestos son:

chagkín: el cesto común de tejido abierto. Son fabricados en varios tamaños y utilizados para cargar yuca, frutas, carne, etc.

súku: el cesto de tejido cerrado. Hay variedades de súku usada en la pesca y otras más grandes para cargar frutas y productos.

tukúp: un cesto impermeable empleado para el almacenaje y transporte de bienes valioso como adornos, ropa buena, etc. Se hace el **tukúp** de dos **chagkín** atados uno dentro del otro, con una hoja de plátano entre los dos. Tiene una tapa fabricada de la misma manera. (Véase la figura 9-3).

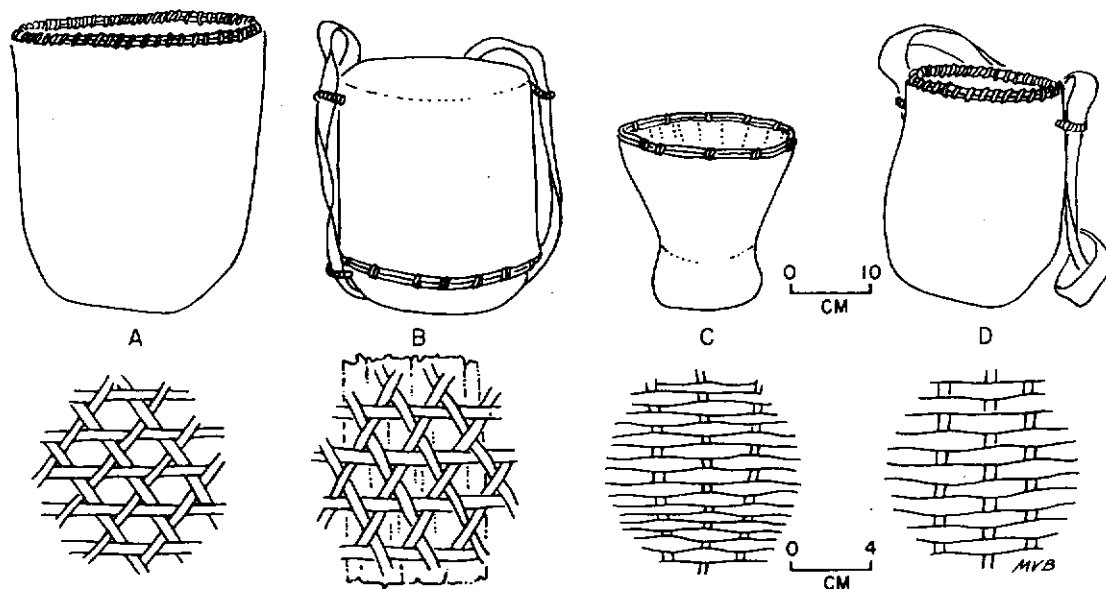


Fig. 9-3. Principales clases de cestería Aguaruna. A) **chagkín**, cesto de tejido abierto, B) **tukúp**, cesto impermeable, C) **súku**, cesto de tejido cerrado usado para la pesca, D) **súku**, cesto de tejido cerrado usado en el transporte de cosas.

La cestería es todavía un arte importante en el Alto Mayo, dado que no existe ningún producto comercial tan liviano y apropiado para el transporte de productos. En algunas comunidades se ha notado escasez local de la sogá utilizada en la fabricación de cestos. Creo que en algunos casos la calidad de los cestos ha experimentado una disminución, pero no me parece que las técnicas de fabricación estén en vía inmediata de desaparecer.

9.5 Tejidos

Actualmente, la producción de tela de algodón ha desaparecido completamente en el Alto Mayo y nunca llegué a ver un ejemplar de tela nativa. Las técnicas de hilado y tejido no están olvidadas —hay hombres ancianos que pueden explicarlas con bastante detalle— pero la abundancia de telas comerciales ha hecho inusual esta actividad tradicional masculina. De vez en cuando un hombre teje una cinta de hijo comercial para preparar algún adorno personal.

Otro arte antiguo que está en vías de desaparecer es la fabricación de bolsas de chambira (una fibra sacada de la palmera *Astrocaryum chambira*). Estas mochilas o bolsas (Ag. **wámpach**) son de una calidad excelente, muy superior a las bolsas comunes vendidas a los turistas en Iquitos o Pucallpa. Antiguamente y hasta el presente las bolsas son usadas por los hombres para el transporte de cartuchos, peines y otros objetos personales de tamaño pequeño. Hay muchos hombres que todavía saben hacer las bolsas, pero por la escasez de fibras y otros factores rara vez se ve un **wámpach** nuevo.

Actualmente, los nativos del Alto Mayo se visten de una manera más aproximada al estilo mestizo. Generalmente los hombres llevan pantalones y camisas ordinarias para

el trabajo diario, y un pantalón y camisa a la última moda moyobambina para las fiestas y viajes a la ciudad. En todo el Alto Mayo hay apenas una docena de hombres que todavía llevan la falda tradicional (Ag. **itípak**) de los varones. Las mujeres suelen llevar trajes sencillos de algodón, tanto para el uso diario como para fiestas. Los vestidos masculinos a menudo son confeccionados por costureras mestizas en Atumplaya, Naranjillo, Moyobamba o algún otro asentamiento no-nativo, mientras que los trajes femeninos son confeccionados por las mismas nativas.

9.6 Adornos personales

El uso de adornos personales por los Aguarunas del Alto Mayo, es según su propia opinión, menos común que antes. La razón es sencilla: los adornos (especialmente los adornos masculinos) están estrechamente vinculados con el masateo o fiestas, las que han disminuido mucho en importancia debido a la intensificación del trabajo agrícola y a la influencia del cristianismo evangélico. Otro factor que contribuye a la desaparición de adornos es la escasez creciente de los animales (e.g., pájaros, insectos) que proveen los materiales usados en su fabricación.

Para este breve análisis, quisiera dividir los adornos personales en tres clases principales: 1) tatuaje o pintura facial, 2) adornos femeninos, y 3) adornos masculinos.

Tatuaje y pintura facial

En el Alto Mayo hay muchos individuos (generalmente de 25 años o más de edad) que tienen tatuajes faciales hechos en épocas anteriores; pero parece que la práctica ha desaparecido en la actualidad. Los motivos o diseños de estos tatuajes son sencillos, consistiendo de puntos, líneas, y círculos. Los tatuajes eran preparados con una sustancia negra, la resina quemada de los árboles **káecha** (*Tetrorchidium macrophyllum*) o **shijíkap** (*Protium* sp.). Esta sustancia se frotaba en cortes pequeños hechos con una aguja sobre la piel.

El uso de pintura facial todavía continúa en muchas comunidades en las raras ocasiones en las que hay masateos. Tanto los hombres como las mujeres se pintan en las mejillas, nariz y barbas con diseños geométricos. Las pinturas utilizadas para este fin incluyen, achiote, huito y una pintura roja (Ag. **jámpu**) fabricada de una mezcla de sustancias. Según fuentes etnográficas (e.g. Karsten. 1935: 492), algunos dibujos tienen un significado simbólico o mágico, pero no puede recoger ningún dato sobre este tema. Los nativos declaran que se pintan la cara solamente para tener un aspecto atractivo y festivo.

Adornos femeninos

De acuerdo con su actitud más tradicionalista, en contraste con los hombres, las mujeres del Alto Mayo siguen llevando collares y pulseras hechas de diversos materiales, incluso semillas, huesos de pájaros, alas de insectos y plumas. Son especialmente buscada las chaquiras (Ag. **sháuk**), cuentecillas de fabricación extranjera, con las que se confeccionan collares y pulseras. Las mujeres de aproximadamente 35 años o más tienen cantidades de chaquiras adquirida de los patrones mestizos desde tiempos pasados. Actualmente las chaquiras de buena calidad son escasas y carísimas. Se consideran como objetos de valor especial y son pasadas de madre a hija en forma de herencia.

Adornos masculinos

Las fuentes etnográficas indican que tradicionalmente los hombres aguarunas usaban más adornos que las mujeres, especialmente en situaciones festivas. Ahora, el uso de adornos masculinos ha decaído drásticamente en muchas comunidades. Como me lo explicó un residente de la comunidad nativa de Huascayacu, "La fabricación de un **ukunch**

(sarta de huesos de aves) supone muchos días de trabajo. Ya no hay tiempo porque tenemos que cultivar el arroz en nuestras chacras". Otro factor que contribuye a la disminución en el uso de adornos masculinos es el sentimiento en contra de las fiestas o masateos fomentado por la influencia de los evangelistas en algunas comunidades. Como el uso de adornos está estrechamente ligado con la institución del masateo, dado que ésta está desapareciendo, también desaparece la razón de llevar adornos. Un hombre explicó esta conexión así: *Yo voy a vender mis adornos porque ya no me emborracho con el masato*".

No obstante se puede ver ejemplares de los adornos principales masculinos de vez en cuando, como: el **tawáas** (una corona de plumas de tucán), el **ukúnch** (una sarta de semillas y huesos de aves), y el **akáchu** (una cinta de pelo humano). Un adorno muy apreciado por los hombres es la piel de la iguana (Ag. **iwán**), que se usa como una pulsera. No existen iguanas en el Alto Mayo; su cuero es adquirido por intercambio con los Aguarunas de los ríos Potro y Cahuapanas. Se debe notar, sin embargo, que la piel de la iguana es algo más que un adorno porque puede servir como una medicina contra los efectos de la mordedura de víbora.

9.7 Música y baile

Se podría escribir una extensa monografía dedicada solamente al tema de la música aguaruna, dada la gran variedad de canciones, la complejidad de su lírica y las creencias mágicas y religiosas que la rodean. Los Aguarunas también hacen y tocan diversas clases de instrumentos musicales.

Canciones y bailes del masateo

En términos generales, el verbo **nampét** puede usarse para indicar "cantar", "bailar" y "emborracharse". Esta congruencia refleja la interrelación cercana entre las canciones sociales, los bailes y el masateo en el pensamiento aguaruna (3).

Las canciones sociales son cantadas por entretenimiento, para galantear y para hacer gala de ingenio verbal del cantor. Frecuentemente se inventan espontáneamente, pero algunas canciones de entretenimiento son recordadas y muchas veces copiadas por otra gente, algunas veces aún después que el creador de la canción ha muerto. Los temas más usualmente de las canciones sociales incluyen los relatos de encuentros amorosos, comentarios haciendo broma de alguna persona del sexo opuesto, o descripciones de hechos importantes en los que el cantor ha participado. Las canciones son ricas en metáforas y frecuentemente incluyen alusiones a la fauna y flora.

Las canciones sociales pueden ser cantadas en cualquier momento que el cantor lo desee, pero se escuchan más frecuentemente en los masateos, las fiestas en las que los miembros de diversas unidades domésticas se reúnen para beber juntos cantidades copiosas de masato. En el Alto Mayo, los masateos se han vuelto cada vez más raros a causa de la influencia del cristianismo evangélico (una religión que rechaza el consumo de bebidas alcohólicas) y al ritmo cada vez más apresurado de las actividades agrícolas. Así, en algunas comunidades los masateos a gran escala que incluyen la participación de todo el asentamiento, ocurren una, dos o tres veces al año, generalmente coinciden con una fiesta nacional cívica o religiosa tal como la fiesta de San Juan Bautista o el Año Nuevo. En otras comunidades, los masateos todavía se celebran cada cierto número de semanas cuando por casualidad o intencionadamente una familia ha preparado una gran cantidad de masato bien fermentado. Los masateos algunas veces también coinciden con el **ipáa-mamu** o mingas.

Los masateos generalmente empiezan en la tarde cuando los huéspedes invitados se reúnen a beber masato en la casa del anfitrión. Las mujeres también se reúnen juntas, sentándose cerca del fuego con sus hijos. A medida que atardece y los invitados empiezan a estar bebidos, los hombres empiezan a bailar en parejas, con los brazos alrededor de los hombros del otro, formando un círculo alrededor de la casa. A la vez que bailan,

cada hombre canta su propia canción. Algún hombre solo camina en su círculo mientras va golpeando un tambor pequeño o tocando la flauta de bambú, o bien marcando un ritmo con collares-sonajas en los tobillos, llamados **mákich**, hechos con grandes nueces. Eventualmente varias mujeres pueden unirse a la danza usando las sonajas llamados **kúg-ku** que están hechos de las conchas de grandes caracoles del campo.

Cuando los hombres y mujeres bailan simultáneamente, los varones usualmente se mueven formando un círculo grande en el interior de la casa, mientras las mujeres danzan en parejas dentro del círculo formado por los hombres (Ver figura 9-4). En diferentes oportunidades he visto a los hombres danzando del brazo con sus mujeres, pero la forma más usual para los varones es bailar con un compañero varón y para las mujeres con una pareja femenina. Mientras los hombres danzan las mujeres intercambian frases chistosas y observaciones galantes con los hombres, para diversión de todos los presentes. Poco a poco la gente empieza a cansarse y regresan a sus casas para dormir, aunque hay siempre unos pocos varones que continúan bailando y bebiendo hasta el amanecer.

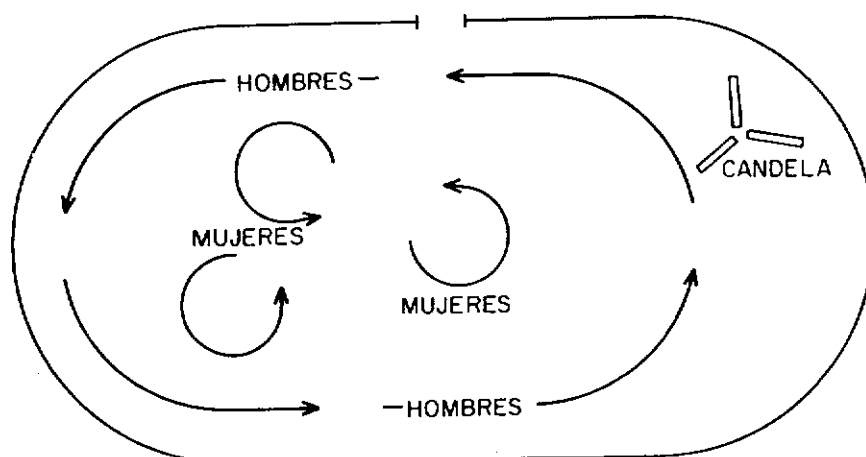


Fig. 9-4. Dirección de los movimientos de hombres y mujeres durante el baile.

Las siguientes son traducciones de algunas canciones sociales típicas. Nótese que las canciones de los hombres se diferencian de las canciones de las mujeres por sus estribillos diferentes: los hombres cantan **jánu yámai yánu** como estribillo, mientras que las mujeres cantan **já je já je**. Ninguno de estos estribillos tiene un sentido o significado literal.

Canción masculina No. 1

(El cantor dice que durante una visita al río Marañón, se enamoró de la esposa de un maestro ausente. Cantora: Lucila Jiukam Tasapik, Huascayacu).

Jánu yámai yánu, (estribillo)

Llegando el maestro dirá:
 “¿por qué robaste a mi mujer?”
 También dirá
 “Voy a pelear”
 solamente con papeles (i.e. oficios).
 Aunque el maestro sabe más,
 dirá: “A mi mujer
 robaste, robaste”.

Canción masculina No. 2

jánu yámai yánu (estribillo)

Dije, "Me quedaré sin hacer nada".

Pero no lo hice.

Mi pene no escucha, no escucha.

se levanta, se levanta

Dije, "voy a ayunar",

pero no lo hice.

Mi pene no escucha, no escucha,

se levanta, se levanta.

Dije, "iré a Moyobamba a estudiar",

pero mi pene no escucha, no escucha,

se levanta, se levanta.

Canción femenina No. 1

(En esta canción una mujer se burla de su yerno de una manera muy amigable.

Cantora: Wampurái Peas Ampush, Alto Naranjillo).

já, je já je (estribillo)

Yerno, yerno,

no me mientas.

Si matas una paloma

no la voy a comer.

Si la como

tendré nalgas desnudas

como la paloma.

Si matas un paujil,

no lo voy a comer.

No quiero comerlo (porque)

mi nariz cambiará en una hacha,

como la nariz del paujil.

Si matas un sajino

no lo voy a comer.

Como los ojos del sajino,

mis ojos muy adentro se irían.

Canción femenina No. 2

(Cantora: Lucila Jiukam Tsapik, Huascayacu)

ja je ja je (estribillo)

Quise al hijo del tucán (i.e. un esposo alto)

pero agarré al hijo de la paloma (i.e. un esposo bajito)

Unito he tenido (i.e. un hijo)

di a luz unito.

Para el soldado pequeño,

hice un hermano (i.e. tuvo un hijo más).

Actualmente es común en los masateos del Alto Mayo, el incluir bailes con discos de cumbias y otras canciones populares entre los mestizos y colonos de la zona. En la mayoría de las comunidades, una persona suele tener en propiedad un tocadiscos accionado con pilas. Cuando el baile es con discos, hombres y mujeres bailan juntos al estilo mestizo. Cuando se agotan las baterías del tocadiscos durante el masateo, el canto y baile tradicional empieza de nuevo.

Anen — canciones mágicas

Las canciones mágicas (Ag. **ánen**) son muy diferentes de las canciones sociales, tanto por su forma musical como por su significado cultural. A diferencia de las canciones sociales, las que puede crear un individuo espontáneamente, las canciones mágicas son transmitidas de una generación a otra y son consideradas de muy antiguo origen, más aún, originales de la época mitológica. Estas canciones asociadas con la agricultura, por ejemplo, fueron transmitidas de la mujer Yámpan, esposa del Etsa, el sol. Según otro mito que recogí en río Alto Mayo, las canciones mágicas para cazar animales las recibieron del maquisapa, quien también enseñó a los Aguaruna como se usaban la cerbatana. (Ver apéndice II, "*Cuento del Maquisapa*"). Muchas de las canciones mágicas conocidas por la gente del Alto Mayo están llenas del lenguaje esotérico, incluyendo muchas palabras de otras lenguas jibaroanas. Algunas veces, aun los animales y plantas comunes tienen nombres secretos y especiales dentro de estas canciones mágicas. La dificultad para aprender las palabras de estas canciones es señal de su antigüedad y poder espiritual.

Para aprender una canción mágica, uno debe buscar a una persona entendida que esté dispuesta a enseñarle algunos de los **ánen** que él conoce. Aparentemente, no es raro para alguna persona el pagar a otra por la enseñanza de las canciones mágicas, el darle chaquiras ropa, u otros productos. El maestro y la persona que desea aprender las canciones se retiran a un lugar privado, en el monte o en la chacra, donde no serán interrumpidos. La simple memorización de las palabras de un **ánen** no es suficiente para adquirir su poder: la persona que está aprendiendo la canción debe además beber una pequeña cantidad de jugo de tabaco mezclado con la saliva de la persona que está enseñando el **ánen**. Sólo cuando está ligeramente intoxicada por el jugo de tabaco, la persona puede memorizar todas las palabras de la canción sin equivocarse, adquiriendo así su poder. (4) A continuación del aprendizaje de la canción, uno debe ayudar a abstenerse de relaciones sexuales por lo menos durante varios días, hasta que el **ánen** llega a "*acostumbrarse*" a su nuevo poseedor. Si estas condiciones no son observadas, la canción "*escapa*" y será olvidada muy pronto.

Una vez que un **ánen** ha sido aprendido y se ha instalado en el interior de una persona, éste puede ser usado con propósitos mágicos. Cuando se va a dar un **ánen**, el cantante generalmente toma una pequeña cantidad de jugo de tabaco, de forma que él que va a recibir la canción "*será capaz de escucharla*". La canción es cantada en voz alta en el monte, o puede ser también cantada en los pensamientos del cantor solo (i.e. silenciosamente). El arco de boca (a.g. **tumág**) es alguna vez usado para tocar **ánen**, especialmente canciones amorosas. Los **ánen** usados con propósitos románticos se dice que son especialmente efectivos cuando se cantan en la puesta del sol.

La lista de propósitos para los que se usan canciones mágicas es bastante extensa, pero la mayoría puede clasificarse en cinco grandes grupos:

- 1) canciones amorosas;
- 2) canciones para prevenir la cólera;
- 3) canciones para cazar animales;
- 4) canciones para la chacra; y
- 5) canciones para los animales domésticos.

Hay también **ánen** misceláneos para la construcción de canoas, alejarse de los espíritus de los parientes difuntos, y para otros objetivos varios. Estos últimos tipos de canciones parece que son pocos en número y en todo caso los Aguarunas del Alto Mayo no los recuerdan muy bien.

Las siguientes son traducciones de varios **ánen** recogidas en las comunidades del río Alto Mayo:

Anen No. 1

(Un **ánen** amoroso; Cantor: Genaro Wajai Besent, Alto Naranjillo).

Mira donde se oculta el sol,
 mujer, mujer.
 Donde se oculta el sol, mira.
 Rojos donde llegan a tu carita,
 los últimos rayos del sol.
 Siéntete con pena en tu corazón.
 Si piensas en otro,
 piensa en mí.
 Mujer, mujer,
 si piensas en tu marido,
 si piensas en otro hombre de lejos,
 si piensas en tu comida,
 piensa en mí.
 "No creo que puedo
 quedarme tranquila aquí", (i.e. la mujer está pensando)
 que piense así.
 Mujer, mujer,
 piensa en mí.

Anen No. 2

(La mujer canta el siguiente **ánen** cuando su esposo anda de viaje, para que regrese rápido sin involucrarse en enlaces románticos con otras mujeres. La idea central de la canción es que la mujer está pidiendo a la rana **bukún** (no indentificada) que cante a su mando de noche para que se acuerde de su esposa y que tenga pena. La cantora de este **ánen** lo explicó así: "La mujer dice a la rana **bukún**". *Cámbiate en mí. Toma mi tabaco, cámbiate en mi alma. Conversa con mi marido en sueños*". La cantora, de la comunidad de Shimpiyacu, quiso quedar anónima).

Rana **bukún**,
 después que haya llovido,
 entre las neblinas de los cerros
 donde siempre hay lluvia,
 rana **bukún**,
 estás sentada, mojada.
 Los ojos también húmedos.
 Donde duerme mi esposo,
 donde su almohada
 con pasos rapiditos
 cántale wára wára,
 cántale wára wára.

(Que diga el esposo:) "Ay, ay!
 en el cerro azul,
 solté a mi mujer,
 mi mujer así,
 mi mujer sentada.
 ¡Ay, mi mujer!
 Mientras que me encuentro aquí
 quizás me deje mi esposa.
 Donde anda ella,
 a ella no le veré".

Que diga estas palabras:
 "¡Ay, ay!
 Tengo una esposa,
 otros tienen sus esposas.
 Si ando más tiempo así,
 puedo lamentarlo
 Regresaré rápido.
 Cuando se oculte el sol,
 iré".

Esposo, esposo,
 no sigas a otra mujer.
 Soy tu mujer.
 Esposo, yo me inclino hacia tí.
 Cuando se oculta el sol,
 (que diga) "¡Ay, que pena!"
 Rana bukún, rana bukún.
 Cántale: "wára, wára".
 Cántale: "wára, wára".

Anen No. 3

(Muchas mujeres aguarunas conocen canciones para prevenir que su marido forme un matrimonio poligínico. En estas canciones, la mujer cantora dice que la esposa en perspectiva es mala, bruja sarnosa, etc., con la finalidad que por el efecto mágico de la canción, el hombre rechace a la otra mujer y que se contenten con la esposa primera. La siguiente canción es un excelente ejemplo de este género. Se debe observar que los hombres saben canciones con un efecto opuesto, es decir que animan a la primera esposa a hacerse amiga de la esposa nueva. La siguiente canción fue considerada tan fuerte que la mujer cantora quiso mantener su anonimato).

Tu dices que vas a casarte con otra mujer,
 pero vas a agarrar a una perra enferma.
 Dices que vas a casarte con otra,
 pasado mañana.
 "Es mi mujer", dices.
 La cama de ella es molestosa, dando comezón,
 como la cocona.
 No es posible dormir allí.
 Allí dormirás en una mortaja,
 no dormirás (bien).
 La camita mía
 es como el nido del armadillo (i.e., cómodo, abrigado)
 En la camita mía
 dormirás tranquilo.
 "Cuando ella me sirva masato, lo tomo".
 Así dices.
 Pero ella te sirve sesos humanos,
 así tomas.
 "Ella me brinda comida",
 tu dices.
 Pero ella te sirve
 excremento de perros
 en un tazón.
 ¡No lo comas!

Ella te abriga con una mortaja.
 ¡No duermas!
 "Te doy comida", dice ella.
 ¡No comas!
 Te dará carne humana.
 A tu lado es una perra sarnosa.
 ¡No duermas con ella!

La espalda de la otra mujer
 vas a golpear diariamente
 como si fuera un tambor.
 La espalda mía hace
 pesada la mano tuya (i.e., él no puede pegarle).
 Tu otra mujer
 hace liviana la mano.
 Ella es fácil de pegar.

Otras canciones

Además de las canciones sociales y los **ánen**, hay varios tipos de canciones asociadas con la búsqueda de visiones y el uso de plantas alucinógenas. Estas canciones tienen una forma musical distinta así como una distribución diferente de formas líricas convencionales.

Instrumentos musicales

Los Aguarunas tocan diversos tipos de flautas (ag. **pigkuí**, **nágku**, **kúgki**), la mayoría son hechos de pequeñas variedades de caña de guayaquil. También es común un violín de dos cuerdas (ag. **cháak**) que está hecho de una madera de topa (**Ochroma pyramidale**) suave y ligera. Tanto el violín como los diversos tipos de flautas son usados para cantar las canciones sociales en el Alto Mayo.

EL "arco de boca" (ag. **tumág**) está hecho de una pieza flexible de madera delgada atado con una fibra de chambira, o en época reciente, con un hilo de nylon. El final del arco es sostenido en la boca del tocador, mientras que la cuerda es rasgada con el dedo o con un palito. El tono se modula cambiando el tamaño de la abertura de los labios del músico. El "arco de boca" es usado más frecuentemente para tocar **ánen** relacionados a romances.

Los tambores pequeños (ag. **tampúj**) son usados para los bailes sociales, lo mismo que las dos clases de sonajas. (ag. **makich**, **kúgku**). El gran tambor de señales (Ag. **tuntuí**) que está considerado como parte importante del acervo cultural de los jíbaros, ya no se usa en el Alto Mayo; no tuve éxito durante mi trabajo de campo en encontrar algunos. Todos los instrumentos musicales (excepto la sonaja femenina para el baile, **kúgku**) son usados exclusivamente por hombres. (5)

Notas Capítulo 9

- 1) Para el lector interesado recomendamos consultar datos de la publicación **Mundo Shuar** relacionado con el material cultural Shuar. Estas publicaciones están bien ilustradas con excelentes descripciones. Son especialmente recomendables Bianchi, 1976, 1977, 1978 y Róvere y Bianchi, 1977. La tecnología tradicional shuar es virtualmente similar a la de los Aguarunas.
- 2) Aunque Núgkui es una persona singular en el mito, en el pensamiento aguaruna hay muchos Núgkui quienes viven en el suelo y ayudan a que las plantas de la chacra prosperen. Ver García Rendueles, 1978: 48.
- 3) Los Aguarunas distinguen los diversos significados de **nampet** por el contexto en el cual se usa éste en una conversación. Algunas veces el verbo **jantsemát** es usado para significar específicamente "bailar". El verbo **kantamát**, "cantar" (que podría ser un neologismo derivado del español "cantar") es usado generalmente en el Alto Mayo para referirse solamente al canto de los himnos evangélicos.
- 4) Según una versión del mito del maquisapa que recogí, el maquisapa enseñó a un hombre el **ánen** para cazar animales, arrojando humo de tabaco a través de un tubo (posiblemente una cerbatana) dentro de la boca del hombre.
- 5) Las fuentes publicadas sobre música aguaruna incluyen a List., 1964; Wistrand, 1969; Tsamaraint et al., 1977, y Pellizzaro, 1977.

CAPITULO 10

SALUD Y ENFERMEDADES

“Antes casi no había enfermedades. Había un hombre Kúshi, un brujo poderoso. Los cristianos mataron a su hijo y Kúshi quería venganza. El juntó una gran cantidad de tabaco, tomó el jugo y empezó a soñar las enfermedades, así creo: sarampión, tosferina, acarosis, viruela, paludismo, tuberculosis y neumonía. Luego el brujo Kúshi mandó las enfermedades a los cristianos, río abajo. Muchos se murieron. Los pocos cristianos que escaparon vivos encerraron las enfermedades en botella. Sus médicos buscaban remedios para estas enfermedades. Ahora tienen los remedios. Cuando los cristianos quieren matarnos, sacan las enfermedades de sus botellas y las mandan a nosotros.” (Cuento Aguaruna)

Esta historia que describe el origen de enfermedades contagiosas dice mucho sobre la actual situación del sistema sanitario aguaruna. Es del todo posible que antes de la llegada de los europeos, los Aguarunas y otras poblaciones nativas hubieran desarrollado un sistema sanitario que fue adecuado para el tratamiento de la mayoría de las enfermedades que los afectaban. Los indios de la Amazonía, libres de enfermedades tales como la gripe, resfrío, sarampión y paludismo, por nombrar algunas, tenían que enfrentarse solamente con los traumatismos, los problemas del nacimiento de los niños, infecciones, mordeduras de serpiente y, un número relativamente pequeño, de enfermedades contagiosas. Esta situación cambió drásticamente después de la llegada de las enfermedades occidentales, contra las que los indios no tenían una inmunidad natural. Los primeros cronistas de la expansión española por la selva mencionan la tasa increíblemente alta de mortalidad entre los indios cuando las epidemias se extendieron en los establecimientos como el de San Francisco de Borja (Grohs, 1974: 41) y posiblemente hubo también una tasa de mortalidad semejante entre los nativos del interior de las regiones que no fueron visitadas por los conquistadores. Los Aguarunas del río Alto Mayo recuerdan ataques importantes de enfermedades como el sarampión ocurridos unos 10 años atrás, que ocasionaron pérdidas de vida. Contra la virulencia de estas enfermedades importadas, los tratamientos nativos tradicionales eran con frecuencia de muy poca utilidad.

Además de la introducción de nuevas enfermedades, el contacto con la sociedad no-indígena trastornó la situación de salud de las poblaciones amazónicas en otros aspectos menos evidentes. La reducción de tierras laborables para las gentes nativas ha hecho difícil en forma creciente el mantenimiento de una dieta alimenticia adecuada en algunas regiones y por tanto, las poblaciones desnutridas están más sujetas a las enfermedades que las poblaciones bien alimentadas. El establecimiento de poblaciones nuclearizadas y la introducción de animales domésticos tales como los cerdos y los pollos han

creado problemas de salubridad que no existían en otros tiempos. Mientras tanto, la posibilidad de obtener productos farmacéuticos occidentales y, en menor escala, los servicios de personal médico han añadido nuevas alternativas a los recursos indígenas para el tratamiento de enfermedades. El sistema de salud aguaruna debe verse como un conjunto de conocimientos tradicionales y estrategias de tratamiento que intentan adaptarse a las enfermedades foráneas y a su curación.

En este capítulo deseo describir algunos aspectos del modo de pensar aguaruna acerca del funcionamiento del cuerpo humano, el mantenimiento de la salud y el tratamiento de las enfermedades. También serán mencionadas con cierto detalle las categorías de enfermedades nativas. Las primeras partes de este capítulo 10.1 — 10.4 son, una descripción del sistema aguaruna de salud, desde su propio punto de vista. En la sección 10.6 menciono el uso por los Aguarunas de las facilidades médicas no-nativas; y en las secciones 10.7 y 10.8 he resumido la situación médica y demográfica del Alto Mayo desde el punto de vista occidental, y con el conocimiento empírico adquirido.

10.1 Conceptos generales acerca del cuerpo humano

Desde la perspectiva aguaruna, el cuerpo (Ag. *iyásh*) tiene movimiento y sensibilidad porque posee una o más almas. Así un hombre me contó: “*Cuando nosotros nos pinchamos con una espina, sentimos el pinchazo porque nosotros tenemos un alma*”. El interrogante sobre el número y clases de almas humanas es complejo y prefiero dejar el tema para un mayor análisis en el capítulo 11, pero en términos del funcionamiento del cuerpo, ellos ubican en el ojo el alma más importante. Esta alma es llamada *iwáji* y se describe como la imagen humana que nosotros vemos cuando miramos las pupilas de la otra persona. Los Aguarunas señalan que el *iwáji* de una persona sana brilla intensamente mientras que el *iwáji* de una persona enferma es oscuro. Cuando una persona muere, el brillo desaparece completamente del ojo porque el *iwáji* ha abandonado el cuerpo. El alma *iwáji* y el bienestar de la persona están tan unidos que si el alma de un hombre es debilitada o muerta por medio de poderes mágicos, su cuerpo pronto será debilitado o muerto también.

Mientras el componente espiritual del cuerpo da a éste, vida y sensibilidad, es la sangre la que alimenta y calienta el cuerpo esparciéndose por todos sus miembros. La sangre es movida por el corazón, que es considerado por muchos Aguarunas como el asiento de la inteligencia humana. La conexión entre el pensamiento y el corazón humano está evidenciado en la similitud que hay entre las palabras aguaruna que significa “*pensar*” (Ag. *anentáimat*) y la palabra “*corazón*” (Ag. *anetaí*). Los Aguarunas del Alto Mayo están familiarizados con la creencia occidental de que el centro de la inteligencia está en el cerebro, pero esto no tiene mayor significado para ellos. Un residente del Alto Naranjillo hizo el siguiente comentario acerca de la relación entre el cerebro y la vida intelectual:

“Los seres humanos piensan con el corazón, porque por medio de las venas el corazón se comunica con todo el cuerpo. El cerebro no puede pensar así porque se conecta solamente con el espinazo. ¡Y el espinazo termina en el ano!”

Sin embargo he escuchado a algunos padres reñir a sus hijos porque no dejan que sus consejos paternos “*entren en sus cabezas*”, luego puede ser evidente que el pensamiento aguaruna sobre este punto esté cambiando hacia un concepto más occidental.

Según el modo de pensar aguaruna, el cuerpo pasa por distintas fases de desarrollo y cada fase tiene sus propias características y exigencias. Durante la gestación, se considera que el feto tiene un alma, por lo tanto tiene vida, pero sus poderes de movimiento son extremadamente limitados y puede morir fácilmente por aborto espontáneo (Ag. *usupágbau*). Inmediatamente después de nacer, la condición del niño no es mejor que cuando era feto, porque su alma está fijada dentro del cuerpo muy débilmente y puede ser asustada por experiencias negativas o injuriada por los espíritus. El alma del

recién nacido está muy unida a la de sus padres, los que tienen que observar varias restricciones en sus actividades y una dieta para proteger a su hijo.

A medida que un niño crece, tanto su cuerpo como su alma van siendo cada vez más vigorosos. Se cree que los adolescentes y adultos son lo suficientemente vigorosos como para resistir la muerte cuando hay epidemias y otras enfermedades "naturales" así cuando ocurre una muerte, ésta es atribuida a brujería. Los Aguarunas consideran que con la ancianidad viene una disminución y pérdida de vigor y agilidad, pero la vejez por sí misma no es vista como una causa del fallecimiento.

El vocabulario aguaruna es rico en términos para designar las diferentes partes del cuerpo humano. Los nombres anatómicos están clasificados jerárquicamente, es decir, ordenados hacia una mayor especificación. El ápice de la jerarquía taxonómica lo tiene la palabra *iyásh*, cuerpo. Entonces se subdivide en *búuk* "cabeza", *kúntu* "brazo", *baku* "pierna" e *iyásh* "tronco". Cada una de estas cuatro partes anatómicas se subdividen a su vez en áreas más específicas. En el cuadro 10.1 se grafica una taxonomía parcial de las partes de la cara (Ag. *yápi*) y el ojo (Ag. *jí*). Un aspecto interesante de la anatomía aguaruna es la existencia de términos que los lingüistas clasifican como polisémicos o sea que tiene más de un significado. En el cuadro 10.1 por ejemplo, vemos que se usa *yápi* para significar, "cara" y "mejilla" a la vez. Lo mismo sucede con la palabra *iyásh*, la cual a veces se usa para significar el "cuerpo" y en otras significa "tronco". Los Aguarunas de habla nativa no tiene problemas para determinar a qué se refiere.

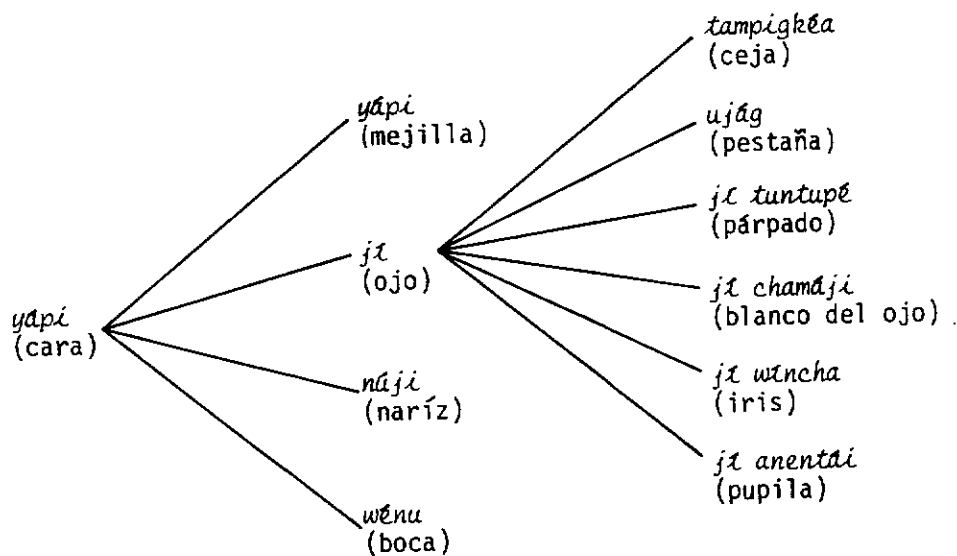


Fig. 10-1. Taxonomía parcial de la cara y el ojo.

Además de los términos referentes a las partes externas del cuerpo, los Aguarunas tienen un vocabulario muy complejo al designar los órganos internos, el sistema circulatorio, huesos y otros tejidos internos. El conocimiento de las funciones de los órganos internos mayores, e.g. el corazón, estómago e hígado, más bien parece anecdótico que sistemático y no obtuve información acerca de las ideas relacionadas con la función de los órganos tales como los riñones, bazo y vesícula biliar.

10.2 Estrategias en la conservación de la salud

Durante el curso de mi trabajo frecuentemente pregunté a la gente "¿Qué podemos hacer para prevenir las enfermedades?". La mayoría de los Aguarunas contestaron que las enfermedades son inevitables y, por lo tanto, poco se puede hacer para prevenirlas. Sin embargo, con mayor cantidad de preguntas, emergieron algunas ideas generales acerca de la estrategia para conservar la salud.

Tradicionalmente, la búsqueda de visiones mediante el uso de plantas alucinógenas era considerado como necesario si es que una persona desea permanecer fuerte y saludable. Es influyente una clase específica de sueño o visión vivificante llamada **níimagbau** (Brown 1978: 122). En la visión **míimagbau**, una persona ve su vida futura y la prosperidad de que gozará. Los hombres mencionan frecuentemente que tomar ayahuasca los ayuda a fortalecerse, los hace más saludable y más inmunes a la fatiga. La capacidad para lograr la visión, dependía directamente de una dieta en la que se evitaba los alimentos dulces, tales como frutas, por sus características debilitantes que podían neutralizar los efectos fortificantes del ayahuasca, que es amargo. Además de las plantas alucinógenas, se usaron una gran cantidad de plantas medicinales como fortificantes del cuerpo. Frecuentemente se tomaba el vomitivo guayusa (Ag. **wáis**) para limpiar el estómago ayudando a uno a "*pensar correctamente*". Se podían tomar varias plantas clasificadas como tónicas (Ag. **senchimáutai**) para tener fortaleza y aumentar la resistencia. Se tomaban infusiones del látex del árbol ojé (Ag. **wámpu**) como purgante para eliminar los parásitos del cuerpo.

Es interesante notar que mientras que los Aguarunas generalmente están de acuerdo con las prácticas ya mencionadas para conservar la salud, la gente del Alto Mayo, demuestra muy poco interés en revivirlas. Actualmente, el uso de alucinógenos está más limitado a los chamanes quienes los preparan y consumen en sus sesiones curativas. Con el abandono de la búsqueda de visiones los hombres han disminuido su tradicional temor a los alimentos dulces. En cuanto a mí toca determinar, también se limita el uso de guayusa y tónicos nativos, aunque algunas veces todavía la gente usa ojé como purgante, cuando no pueden comprar vermífugos comerciales. Aunque prevalece el sentimiento de que sus ancestros fueron más fuertes, longevos y más saludables porque ellos seguían estas prácticas, no hay tendencias notorias de volver a ellas. Todavía se respetan unas cuantas prácticas tradicionales del mantenimiento de la salud, porque los Aguarunas las consideran de urgencia. Por ejemplo, se observan cuidadosamente las restricciones en la dieta y las actitudes de los padres de un niño recién nacido a menos que el niño se enferme. A pesar de que aún aquí hay evidencias de cambio, todavía existe el tabú acerca del consumo de ciertas clases de animales. Actualmente a veces se consume venado y sachavaca que formalmente nunca antes de comieron. Todavía se consideran muy repulsivo o peligroso comer algunos animales como el ronsoco y el perezoso, así como todos los mamíferos carnívoros.

Ciertamente que la forma más obvia en que los Aguarunas actuales buscan prevenir enfermedades es evitando a las personas o los lugares que creen están infectados por enfermedades contagiosas. Si llegan rumores de que una comunidad ha sido afectada por alguna enfermedad —por ejemplo gripe, tos ferina, sarampión— los miembros de otras comunidades no los visitan hasta que haya pasado el peligro. En una ocasión me encontré con un grupo de hombres quienes, después de hacer toda la jornada de un día de visita a una comunidad vecina, regresaron a casa sin entrar al poblado porque alguien les dijo que varios miembros de esa comunidad habían cogido una enfermedad parecida a la disentería. Indudablemente, el temor exagerado a las enfermedades contagiosas es un legado de las antiguas epidemias.

Desde el punto de vista de los Aguarunas muchas enfermedades son causadas por brujería. Por lo tanto, frecuentemente se menciona la intimidación de brujos potenciales como una importante estrategia para evitar las enfermedades. Una persona intimidada esos potenciales declarando en reuniones públicas o acontecimientos sociales que se vengará de su familia si son matados por brujos y él también será vengado por su familia si un brujo lo mata. Estas declaraciones se hacen frecuentemente sin haber brujería específica, sospechosa, en mente, pero más bien como prudentes advertencias a los asistentes quienes podrían considerar el uso del hechizo. Para mayor cautela, se evitan en lo posible las visitas a las casas de los brujos sospechosos.

A los Aguarunas del Alto Mayo les han dado cierta cantidad de información sobre las prácticas sanitarias occidentales, pero esta información no ha sido integrada dentro de

las costumbres para el mantenimiento de la salud. Así es que en la actualidad las prácticas seguidas para prevenir las enfermedades son bastante limitadas en número y de carácter pasivo, con la excepción posible de los atentados para intimidar brujos potenciales. Hace mucho tiempo que han sido abandonados los propósitos más activos para conseguir buena salud y el buen aspecto en general — la búsqueda de visiones por medio del uso de las plantas alucinógenas, así como también el uso normal de tónicos, vomitivos y purgantes de naturaleza profiláctica. Los servicios médicos occidentales disponibles en el Alto Mayo están más orientados al tratamiento de la enfermedad que a su prevención. Por eso no ha aumentado mayormente el conocimiento de las técnicas de prevención de las enfermedades.

10.3 La actitud ante las enfermedades

Cuando a un miembro de una familia le afecta una enfermedad, hay un cambio inmediato en las relaciones sociales, tanto así que el enfermo se convierte en el centro de atención, así como las acciones están dirigidas al restablecimiento de su bienestar físico. La actitud de los Aguarunas ante las enfermedades puede dividirse en tres procesos principales, que generalmente se suceden uno al otro:

- 1) Diagnóstico, que es la clasificación de la enfermedad de acuerdo a las categorías aguarunas de enfermedades.
- 2) Determinación de la etiología o causa de la enfermedad, y
- 3) La implementación y evaluación de las técnicas del tratamiento.

Me gustaría discutir cada uno de estos procesos a su vez, porque me parecen importantes para la comprensión del sistema médico aguaruna en conjunto.

Diagnóstico.— La enfermedad se manifiesta mediante uno o más síntomas, o señales. Entre los síntomas que más frecuentemente mencionan los Aguarunas en comentarios acerca de enfermedades, están el dolor de cabeza, dolores o punzadas en áreas específicas del cuerpo, diarrea, insomnio, inapetencia, picazón y debilidad general. Cada uno de estos síntomas pueden estar especificados en el lenguaje aguaruna y existen técnicas de tratamiento para cada uno de ellos. Sin embargo cuando dos o más síntomas ocurren al mismo tiempo, los Aguarunas intentan identificar los síntomas que causan el mal. Por ejemplo, cuando alguien tiene sólo un dolor de cabeza sin ningún otro síntoma, se inclinan a decir que sufren de **búuk najámamu**, “dolor de cabeza”. Sin embargo, cuando el dolor de cabeza ocurre en conjunto con otros síntomas, la persona afectada generalmente entiende estas manifestaciones de la enfermedad en términos de un síndrome más generalizado. Empero, la combinación de dolor de cabeza, dolores del cuerpo y altas y bajas de la temperatura, probablemente inclinarían a sospechar que sufre de **yugkúm** “paludismo”. El primer paso en el tratamiento de una enfermedad es el diagnóstico porque provee al paciente y a su familia un modelo, el cual sugiere una técnica de tratamiento y predice el progreso de la enfermedad. En el caso del **yugkúm** “paludismo” ya mencionado, los nativos seguirán el diagnóstico con la administración de Aralen (medicina comercial contra la malaria), porque han aprendido de la experiencia que la gente afectada con el **yugkúm** generalmente responde favorablemente a esta medicina. La gente del Alto Mayo sostiene que hoy día es mucho más difícil el diagnóstico de la enfermedad que lo que era antes, según la continua introducción de nuevas enfermedades que no les son conocidas. Una vez un anciano me dijo: “Actualmente es difícil decir si un bebe sufre de **tapikbáu** (una enfermedad causada por el contacto con cierta especie de animales), porque podría tener muchas otras enfermedades”. De mis propias experiencias, las enfermedades que más ansiedad producen son aquéllas que no encajan claramente dentro de la categoría de enfermedades existentes porque éstas dejan a la gente sin ninguna técnica cultural definida de tratamiento.

Determinación de la causa de la enfermedad.— En un importante ensayo de estudio antropológico sobre los sistemas médicos autóctonos, Glick (1967: 35) establece que en la mayoría de culturas no occidentales el propósito principal del diagnóstico es determinar la causa fundamental de una enfermedad. Esta aseveración tiene suficiente validez cuando se aplica a las prácticas de medicina aguaruna, ya que cierta clase de enfermedades están vinculadas directamente a causas específicas fundamentales. Sin embargo, hay muchas enfermedades reconocidas por los Aguarunas que no tienen ninguna causa definida. Los Aguarunas sostienen que algunas enfermedades "*vienen por sí solas*" sin ninguna razón aparente. Muchas enfermedades —gripe, tos ferina, paludismo— así como algunos males de la piel están comprendidas entre las que no tienen causa final, a pesar de que el contagio es reconocido como causa inmediata. El primer interés del paciente es vencer la enfermedad, y si la persona se cura rápido, sin complicaciones, a menudo hay poco interés en determinar la causa fundamental del mal.

Sin embargo, existe una determinación etiológica fundamental que es la razón de todo el sistema médico, la determinación de si el desarrollo de determinada enfermedad es el resultado de brujería. Los Aguarunas creen que los brujos pueden inducir muchas enfermedades, de manera que es difícil establecer partiendo de signos o síntomas externos, si el desarrollo de la enfermedad es "*natural*" o sea que viene por sí misma o si es causada por los hechizos de un brujo. Existen algunos síntomas que sugieren que la brujería está en juego, e.g., la forma repentina con que se presenta la enfermedad sin señales de alarma y dolor súbito y agudo en determinada parte del cuerpo, pero estas señales no son siempre definitivas. Aún un ligero mal puede estar eventualmente ligado a brujería si es que persiste más de lo usual o no responde al tratamiento convencional.

La importancia en determinar si la enfermedad es causada por las acciones de un hechicero brujo se basa en la creencia de que la enfermedad inducida por la brujería no puede ser curada con tratamiento normal. Al contrario, sólo puede ser remediada por la intervención de un curandero (Ag. *iwishín*) que retira la flecha mágica que el brujo ha introducido dentro del cuerpo de la persona enferma. Debido a la acentuada dicotomía en el tratamiento entre la enfermedad que es causada por brujería y la que no lo es, los Aguarunas continuamente evalúan la posibilidad de que la brujería sea la causa verdadera de cualquier enfermedad que estén tratando. Si un paciente responde bien al tratamiento con medicinas, esto es evidencia de que no se trata de brujería. Por otro lado, cuando las medicinas no mejoran el estado físico general del paciente o si la enfermedad en sí parece tener algunas características poco usuales, hay mayor razón para creer que se trata de brujería. Una opinión definitiva acerca de si determinada enfermedad es causada por un brujo, se obtiene sólo de un *iwishín*. Hay relativamente pocos *iwishín* en el Alto Mayo, ya que los pocos que hay, casi siempre viven a distancia de la casa de la persona enferma, sólo son consultados cuando el paciente y su familia tienen razones poderosas para sospechar que la brujería está en acción.

Durante el curso de toda enfermedad, la importante pregunta —¿Es esta enfermedad causada por brujería o no?— surge continuamente y es el factor de mayor importancia en las decisiones acerca del tratamiento adecuado a seguir.

Determinación y evaluación de las técnicas de tratamiento.— Cuando una enfermedad se manifiesta y ha sido diagnosticada comienza su tratamiento. De acuerdo a la naturaleza de la enfermedad, las técnicas de tratamiento varían enormemente, pero la terapia de la mayoría de enfermedades tiene tres (3) formas: **Cambios en la conducta**, aquellas en las que el paciente evita las acciones consideradas detrimentos a su salud y compromete otras que le devuelven la salud; **cambios en la dieta**, la mayoría evitan los alimentos que disminuyen su recuperación; y el **consumo de remedios**, que creen que mejora su condición. Una cuarta forma de terapia, **las acciones rituales que comprenden al paciente y a otras personas** se usa en un número limitado de enfermedades.

Todas las enfermedades serias requieren algunos cambios de conducta en el lugar que se va a recuperar la persona afligida. Se considera muy importante el descanso y se dispensa al enfermo de sus tareas normales tales como la jardinería, caza y traer leña. Es

importante abstenerse de tener relaciones sexuales durante una enfermedad seria, aun si el enfermo se haya recuperado suficientemente para estar capacitado físicamente para el coito. Frecuentemente escucho a la gente advertir que "no se recupera fulano de tal porque tiene relaciones sexuales con su esposa". Debe evitarse el contacto sexual hasta que el paciente se recupere completamente y haya reanudado todas sus actividades normales. No pude obtener una explicación detallada de por qué las relaciones sexuales retardan la curación aunque en la mitología aguaruna el contacto sexual se asocia frecuentemente con una pérdida de fuerza o poderes especiales, al menos para los hombres.

Los Aguarunas del Alto Mayo tienen un sistema elaborado de prohibiciones dietéticas relativas a la enfermedad, porque creen que ciertos alimentos son inherentemente peligrosos para la gente en el estado de debilidad en que se encuentra por la enfermedad. **Wakemtái** o **wáke**, (1) quieren decir los alimentos que no pueden comer durante la enfermedad. Muchas categorías de enfermedades tienen determinados alimentos **wakemtái** que están prohibidos porque afectan negativamente el curso de la enfermedad específica. Para dar sólo un ejemplo, a la gente que sufre del primer efecto de Leishmaniasis (Ag. **kucháp**) la cual produce una seria lesión en la piel, se le prohíbe comer armadillo porque "el armadillo cava la tierra con sus garras". Una persona que sufre de la lesión en la piel de Leishmaniasis, por la lógica empleada en el tratamiento de la enfermedad, se enfermará más después de comer el armadillo porque la lesión cavará en su piel así como el armadillo cava en la tierra. De igual forma estas personas no tienen que comer la fruta de cocona por que las hojas de la planta causan una irritación o picazón la cual será transferida a la lesión si la persona come esa fruta.

A pesar del hecho de que los alimentos prohibidos varían de acuerdo a la clase de enfermedad, hay algunas tendencias generales que se aplican a la mayoría de categorías de enfermedades. Primero, la gente enferma evita comer la carne de algún animal que haya sido preparado chamuscado, o sea que se tuesta el pelo al fuego antes de cocinar el animal. Entre los animales que usualmente se cocinan de esta forma se incluye el sajino, huangana, coto mono, majás, añuje y el armadillo. Casualmente estas son las especies de animales comestibles más comunes en el río Alto Mayo. También se prohíbe el pescado que haya sido obtenido con barbasco. Se evitan muchos alimentos de insectos, incluyendo el suri y hay ciertas clases de frutas cultivadas y tubérculos que no comen los enfermos. El efecto del sistema de prohibiciones es reducir drásticamente las clases de alimentos disponibles para la persona afligida con ciertas enfermedades y algunas veces la gente ve reducida su dieta a aves domésticas o salvajes (e.g., paujil, gazzadora, paloma, gallina) y una sopa de yuca.

Bastante alto es el número de sustancias terapéuticas usadas por los Aguarunas. Algunos se derivan de especies cultivables de plantas, por ejemplo jengibre y el piripiri, mientras otras vienen de plantas silvestres. Los Aguarunas del Alto Mayo también tienen acceso a las medicinas comerciales, tales como los antibióticos y los analgésicos, que usan frecuentemente en combinación con medicinas de hierbas autóctonas. Las medicinas se administran en varias formas: oralmente (como infusiones), analmente (como enemas) y tópicamente (como cataplasmas). Algunas clases de enfermedades se tratan inhalando humo o vapor derivado de sustancias medicinales. Los inyectables son el método preferido de administrar medicinas comerciales y muchas familias poseen una jeringa que usan para este propósito.

Cuando una persona se enferma, los miembros de su familia solicitan consejo sobre el diagnóstico de la dolencia y un tratamiento adecuado. Se evalúan los efectos de las medicinas que son recolectadas o compradas y administradas al paciente. Si aparentemente no tiene efecto el curso del tratamiento o si empeora la condición del paciente se prueba otra medicina. Al mismo tiempo, se hará una revisión del diagnóstico original para dar cuenta de la aparición de nuevos síntomas. Si se duda del diagnóstico, es común que el paciente sea tratado simultáneamente de dos enfermedades para asegurarse que uno de los tratamientos es el correcto. El siguiente episodio de una enfermedad es un ejemplo de cómo la gente puede emplear dos técnicas de tratamiento al mismo tiempo cuando hay un diagnóstico incierto:

*“Anita, una joven en su noveno mes de embarazo fue traída a la casa de su tío materno sufriendo serios dolores abdominales. La madre de Anita sospechaba que ella sufría de **usupágbau**, aborto espontáneo o de **waitíya dápu**, una enfermedad de las embarazadas que se caracteriza por los calambres abdominales. El tío de Anita la trató de **usupágbau**, recitando un canto especial (Ag. **iwishtamu**) sobre una infusión de una variedad medicinal de jengibre que ella bebió. Luego su madre se la llevó a una casa vecina donde una mujer ejecutó un corto ritual intentando curar la segunda enfermedad posible, **waitíya dápu**. Anita y su mamá regresaron otra vez a la casa de su tío, donde se repitió una vez más el tratamiento para el **usupágbau**, aborto espontáneo. Luego ella regresó a su casa.”*

Además de tratar dos posibles enfermedades al mismo tiempo es muy común administrar medicamentos comerciales simultáneamente con las tradicionales hierbas medicinales. Desde su punto de vista, es una buena forma de aumentar al máximo las oportunidades de recuperación del paciente.

Es muy analítica la reacción de los nativos a enfermedades menores. Se prueba diagnósticos y tratamientos, y se descartan según progrese la enfermedad hasta que una técnica de tratamiento produzca una mejoría determinada. Sin embargo, una enfermedad seria provoca una respuesta intensamente emocional. Los miembros de la familia de la persona afligida empezarán a lamentarse especialmente si el paciente grita: “**Jakatajai**” “*Voy a morir*”, como es común el caso cuando una enfermedad acosa sin previa advertencia. En esta situación, se empleará toda clase de medicinas disponibles con desesperación. También es bajo estas circunstancias que la gente sospecha de que es un hechizo y que se debe buscar los servicios de un **iwishín**.

El propósito principal al consultar un **iwishín** es determinar si la verdadera causa de la enfermedad son las acciones perjudiciales de un chamán hechicero. Si el **iwishín** no descubre evidencia de hechizo, el paciente regresa a su hogar a continuar tratando la enfermedad con medicinas. Por otro lado, si se encuentra que es un hechizo la causa de la enfermedad, se inicia una nueva técnica de tratamiento —la eliminación de las sustancias nocivas enviadas por el brujo. Esto requiere de una a tres sesiones durante las cuales el **iwishín** consume ayahuasca o jugo de tabaco y usa las visiones de la intoxicación resultante para ayudarlo a localizar y eliminar la sustancia del hechizo.

La gente frecuentemente continúa el tratamiento con medicinas tradicionales o comerciales aún después que el **iwishín** haya determinado que la causa de la enfermedad sea un hechizo. De hecho algún **iwishín** en el Alto Mayo prescribe inyecciones de vitamina o antibióticos para sus pacientes (Véase un ejemplo de esto en la transcripción de una sesión de cura shamanística en el Apéndice I de este volumen). En la opinión de los Aguarunas las medicinas alivian el dolor y promueven la curación, mientras que el retiro de la sustancia hechizada —generalmente descrita como un dardo hecho de madera de palmera o **tsentsak**— cura la verdadera causa del mal.

Distribución de nociones de medicina entre la población.— En nuestra sociedad, tampoco se imparte instrucciones sobre asuntos de medicina entre toda la población. Los padres saben más acerca del diagnóstico y tratamiento de enfermedades que sus hijos, y generalmente se piensa que los doctores y enfermeras saben más que los seglares debido a sus entrenamientos especiales. En cierta extensión, el mismo patrón es válido para la sociedad aguaruna. Mientras que no cuentan con especialistas a tiempo completo que sean análogos a los doctores, hay individuos con reconocida experiencia que son consultados cuando se presenta la enfermedad. Generalmente las personas adultas y especialmente las mujeres son buscadas para pedirles consejos y asistencia médica. Las mujeres están a cargo de las yerbas medicinales y las ancianas generalmente tienen la reputación de haber acumulado más variedades de tales plantas y mayor conocimiento en su preparación y uso. Han tenido también más experiencia con las enfermedades del embarazo y el parto. Mientras que toda mujer mayor se acredita como poseedora de algún conocimiento médico, algunas —quizás por razones de temperamento— son particularmente más solicitadas como expertas en medicina. Yo tuve la buena fortuna de vivir junto a la

casa de una de estas mujeres en Alto Naranjillo, Urucinta Chijiáp. A pesar de que habían dos mujeres de aproximadamente la misma edad en Alto Naranjillo, Urucinta era frecuentemente la más consultada sobre plantas medicinales, partos difíciles y las enfermedades de la niñez. Mi impresión fue de que ella era tan solicitada porque:

- 1) era generosa al impartir sus conocimientos medicinales,
- 2) era miembro de una unidad doméstica que era políticamente neutral, o sea que, gozaba de buenas relaciones con todos los vecinos más cercanos, y
- 3) ella verdaderamente tenía conocimientos más amplios en asuntos de medicina que muchos de sus colegas. Urucinta no tenía título oficial ni obtenía grandes ventajas económicas por su rol de consejera. En términos aguaruna ella ofrecía sus servicios "para ayudar a sus parientes" y su recompensa era el respeto y afecto de la gente que ayudaba.

Un papel único que juegan los ancianos, ambos, hombres y mujeres, en los períodos de enfermedad es el de oráculo. Se dice que ciertos ancianos poseen la habilidad de determinar si un enfermo se recuperará exitosamente de una enfermedad o si morirá. Ellos hacen esas predicciones por medio de un bostezo o un estallido externo de aire llamado **maiyaíjamu**. La primera vez que fui testigo del uso del **maiyaíjamu** fue en el siguiente incidente:

*"En una reunión de los padres de familia de la comunidad de Shimpiyacu, hubo cierta discusión acerca de la enfermedad de una mujer llamada Mamai, quien sufría de fuertes dolores estomacales. Llegó a la reunión Miguel Daichap, el más anciano de la comunidad y un ex-ápu. Alguien le preguntó si Mamai moriría. El hizo una pausa por un momento y después suspirando fuerte con un extraño sonido. La gente presente me dijo que este sonido, llamado **maiyaíjamu** significaba que Mamai no moriría. Decían que Miguel tenía **maiyaíjamu** y podía decir si una persona se recuperaría o no."*

Una persona que posee **maiyaíjamu** no se limita sólo a las predicciones acerca del resultado de la enfermedad. También él o ella puede usar el **maiyaíjamu** para determinar si una cierta clase de alimento es peligroso para una persona enferma. El **maiyaíjamu** también puede ser usado para predecir cosas tales como si vienen los enemigos, si alguien de la comunidad está cometiendo adulterio, etc. En cada caso la persona que actúa de oráculo es preguntada por alguien; si la exhalación se manifiesta (**maiyaíjamu**), el resultado es favorable. La no aparición del lamento significa un resultado desfavorable. En el ejemplo mencionado arriba, la exhalación de Miguel indica que Mamai se recuperaría.

Fue difícil obtener una interpretación por qué ciertas personas adquieren la habilidad de servir como oráculos a través del uso del **maiyaíjamu**. Algunas personas asocian el **maiyaíjamu** con la posesión de un espíritu llamado **pásuk**, que se asocia con la brujería. El **pásuk** tiene la habilidad de ver y saber cosas que son invisibles o desconocidas para la gente ordinaria. El **iwishín** llama al **pásuk** a su casa durante las sesiones de brujería y obtiene información de ellos acerca de las actividades y sucesos de los hechiceros de lugares lejanos. Sin embargo, a diferencia del **iwishín**, la gente con habilidades de oráculo no controla ni manipula verdaderamente al **pásuk**. Por el contrario, el **pásuk** concede el poder de hacer predicciones limitadas acerca del futuro. Una persona comentaba que este poder lo concede el **pásuk** a aquellos ancianos que sobreviven a todos los miembros de su generación. Dijo el informante que ellos tienen poder predictivo "porque son muy ancianos y han muerto todos sus hermanos, hermanas y cuñados".

No está generalizado el punto de vista de que los poderes del oráculo siempre vienen del espíritu del **pásuk**. Una mujer que posee los poderes del oráculo del **maiyaíjamu**, vehementemente, negó que estuviera involucrado el **pásuk**. Ella dijo que una vez estuvo muy enferma en su adolescencia y le dieron como medicina una variedad de la

planta alucinógena **toé**. Durante las visiones que siguieron al consumo de la planta, el alma de la planta se le apareció en forma de un anciano. (Cf. Brown 1978: 130). Entonces él le dijo que ella también sería capaz de hacer predicciones por el **maiýáijamu**, cuando alguien se lo solicitara. Después que pasaron las visiones y se recuperó de su enfermedad, ella empezó a tener poderes de predicción tan pronto se lo declaró el anciano de la visión.

Regresando a la discusión sobre la distribución del conocimiento de la medicina en la sociedad aguaruna, el **iwishín** es el único médico especialista tradicionalmente reconocido. Como mencioné anteriormente algunos **iwishín** en el Alto Mayo, prescriben a los pacientes, antibióticos, vitaminas y otros medicamentos comerciales sumándose al tratamiento de la brujería. Los nativos advierten que los mejores **iwishín** son "*igualitos que los doctores de los cristianos*". Mientras que ser un **iwishín**, no es una ocupación a tiempo completo, esto produce una ligera alteración en su economía porque el **iwishín** algunas veces recibe por sus servicios, su pago en productos o en dinero contante. Sin embargo, en el Alto Mayo, los curanderos no acumulan más apreciables riquezas, que las demás personas.

Una nueva categoría de médico especialista es el Sanitario en la región del Alto Mayo, el que trabaja como empleado del Ministerio de Salud. Actualmente sólo hay un Aguaruna sanitario, una mujer instalada en la comunidad de Bajo Naranjillo.

Los profesores bilingües han recibido cierto entrenamiento en medicina y salud pública y frecuentemente son solicitados para recetar medicinas o dar inyecciones. De hecho, en la mayoría de comunidades del Alto Mayo, los profesores son el mayor recurso de información acerca de las opiniones y prácticas médicas occidentales.

Categorías Aguarunas de las Enfermedades.— La gente del Alto Mayo clasifica todos los tipos de enfermedades como **jatá**, "*enfermedad*", excepto por unas cuantas pequeñas dolencias en la piel. Ellos reconocen muchas clases de enfermedades. Algunas se aproximan a enfermedades occidentales; otras tienen una etiología y síntomas muy diferentes de lo occidental.

Como el lector general, probablemente no estará interesado en todos los detalles de cada categoría de las enfermedades, he colocado otros datos en el Apéndice III, "*La identificación y el tratamiento de enfermedades en el Alto Mayo*".

10.4 Control de natalidad, embarazo y alumbramiento

En un capítulo como éste, dedicado a los conceptos nativos de salud y enfermedades, parece apropiado el hacer algunas observaciones generales sobre las creencias y prácticas que rodean la concepción, el embarazo y alumbramiento. También quisiera discutir algunos aspectos sobre el control de la natalidad, que está fuertemente desarrollado entre los Aguarunas del Alto Mayo.

Como ya mencioné en el capítulo sobre noviazgo y matrimonio, superficialmente, la teoría aguaruna sobre la concepción difiere muy poco de la nuestra. Los Aguarunas reconocen que ambos, varón y mujer son igualmente importantes en la procreación de un niño y que la concepción ocurre cuando el semen (Ag. **yuchíp**) de un hombre entra en la matriz (Ag. **dákich**) de una mujer. Sin embargo también creen que el acto sexual debe repetirse necesariamente para lograr la concepción del niño.

La Menstruación

Un aspecto interesante de los conceptos aguarunas sobre la reproducción, es la creencia en que la menstruación es causada por una mujer mitológica llamada **Etse** (no confundirla con **Etsa**, el sol). Las mujeres aguarunas consideran que ellas menstruan "*porque Etse abre el útero de la mujer para que ella pueda concebir*". En su mitología, **Etse** fue una mujer creada por el Sol para seducir a las serpientes venenosas y así combatir el poder de su veneno. (véase Akuts Nugkai 1977: 277; otro mito similar relativo a la

mujer **Etse** se puede encontrar en el Apéndice II de este volumen). Es evidente a través de estos mitos que **Etse** representa una poderosa fuerza femenina invalorable contra los poderes del mal. Los ancianos relatan que antiguamente cuando un hombre joven iba hacia un tambo en medio de la selva en busca de una visión, tenía que evitar el encontrarse con mujeres durante su camino. Esto por una razón: "*las mujeres tienen a Etse*" y esto podía transmitirle a él impureza lo que le impediría conseguir la visión que buscaba. Si ocurría que el joven se encontraba con alguna mujer en su camino, tenía que taparse la nariz "*para así evitar el inhalar a Etse*", es decir así podría evitar la impureza de lo femenino. Esto indica, que aunque **Etse** es considerada una mujer del pasado mitológico, ella también en cierta forma está presente dentro del ser de las mujeres vivas. Dicho simplemente, **Etse** está considerada como la esencia de lo femenino.

Generalmente consideran que una joven tiene su primer período menstrual después que ella haya tenido relaciones sexuales. Estas "*abren el útero*" y permiten que la mujer quede embarazada. Durante el embarazo, lógicamente, la menstruación se detiene y no volverá a ocurrir sino después de algunos meses que la mujer haya dado a luz. La menstruación después del parto es señal, para las mujeres aguaruna de que ellas pueden volver a quedar embarazadas. Así una mujer cuando va envejeciendo, la matriz se le reduce hasta alcanzar la menopausia. Con esto se dice que ella está **inágnaku**, un término que significa "*clausurada*" o "*cerrada*".

Dentro de lo que he podido informarme, durante el período de la menstruación, las mujeres están sujetas a una serie de tabúes y restricciones en su dieta alimenticia. Deben de evitar el tocar achioté, caña de azúcar ("*porque ésta tiene hojas que son cortantes*") y un pequeño pez llamado **yutuí** ("*porque sus espinas nos hacen sangrar*"). Es obvia la significación simbólica de dichas prohibiciones, todas ellas envuelven sangre (el color del achioté es rojo) o derramamiento de sangre. Teóricamente, las relaciones sexuales durante la menstruación podrían incrementar la hemorragia, pero la mayoría de las mujeres interrogadas han indicado que en la mayoría de los casos, sus esposos tienen muy poco interés en tener relaciones sexuales, mientras ellas tienen el período menstrual. Ciertas actividades rituales, por ejemplo, el uso de las piedras mágicas del huerto llamadas **nántag**, están prohibidas a las mujeres cuando están menstruando y deben también evitar las chacras recién sembradas de yuca, pues "*su olor podría quemar a las plantas tiernas*". Por otro lado, las actividades femeninas suelen ser las mismas durante la época de la menstruación y no parece significativo que las mujeres que están menstruando sean más impuras que las que no lo están.

El Embarazo

La mujer aguaruna sospecha que está embarazada cuando lleva tres meses sin haber menstruado, o bien cuando siente los movimientos del feto en su matriz. El hecho de que ella esté embarazada no le ocasiona mayores cambios en su vida de mujer. Continúa cumpliendo sus deberes de ama de casa y sus tareas en la chacra, como acostumbra normalmente, y posiblemente continúa teniendo relaciones sexuales con su esposo. Como ya mencioné anteriormente, puede que la mujer sienta deseos de comer un tipo determinado de alimentos, que su esposo tratará de conseguir para que no ocurra un aborto (**Ag. usupágbau**).

Los pocos tabúes aplicables al embarazo parece que se tienen en cuenta durante las 4 a 6 últimas semanas del embarazo. En ese momento, la mujer deja de tener relaciones con su esposo y empieza a privarse de aquellos alimentos que pueden causarle **tsuwapágamu**. Se evitan este tipo de alimentos sobre todo para evitar que el niño nazca con diarrea. El esposo, sin embargo, no tiene que respetar este tipo de tabú hasta después que el niño haya nacido. También tiene que evitar el comer los pájaros **úgkum**, **kajúntsam**, y la rana **pakí takash**, pues si ella lo consume "el niño tendrá vómitos". También las mujeres dicen que la mujer embarazada no debe comer mucha comida pues esto hace que el feto engorde y puede tener dificultades en el momento del nacimiento. Finalmente, las mujeres embarazadas no deben participar en las expediciones de pesca con barbas-

co o huaca pues la presencia de una mujer embarazada impedirá los efectos del veneno en los peces. Esto se debe a que el feto es "mezquino" y dice "yo no quiero que tú comas pescado hasta después que yo haya nacido y pueda comerlo también".

Nacimiento del niño

Cuando una mujer empieza a sentir los primeros dolores del parto, algún miembro de la familia (o una mujer de alguna otra casa vecina con la que ella desea establecer el parentesco **kumág**) prepara una barra horizontal atando un palo, a otros dos verticales clavados en tierra o también apoyándola a dos postes de la casa. La mujer durante el parto usa esta barra para sujetarse mientras está arrodillada en una postura recta sobre unas hojas limpias de plátano. Si hay mucha gente dentro de la casa, se cuelga una frazada para tener cierta privacidad.

Cuando los dolores del parto empiezan a hacerse más frecuentes, alguna de las mujeres asistentes o el esposo le dan masajes o presionan su abdomen. Además, se emplean varias preparaciones de hierbas que pueden ayudar a acelerar el parto. Una mezcla de la hierba **mayánch** junto con una clase de jengibre llamada **esék ajég** se preparan en infusión para que beba la mujer durante el parto; también el jengibre puede masticar o bien usarse como frotación sobre su abdomen y espalda. Algunas veces también se aplican al abdomen de la mujer las hojas de una variedad de toé llamada **tsúak**. En el caso que el feto estuviera mal situado para un parto normal, una mujer anciana y con experiencia en partos es llamada para que trate de manipular el feto por medio de presiones en la región abdominal de la parturienta.

Cuando el niño empieza a salir, la persona que asiste a la parturienta, recibe a éste a medida que va saliendo. El cordón umbilical es cortado y atado con una hebra de hilo, mientras la madre continúa colgada de la barra esperando a que la placenta salga. Algunas veces se le hace cosquillas en la garganta con una hoja de yuca para que al sentir náuseas pueda expeler la placenta más rápidamente. La placenta se entierra dentro de la casa cerca de donde cayó o bien cerca de un poste de la casa. Mientras tanto el niño es limpiado y envuelto en una pieza de tela. La madre entonces se lava y se acuesta descansando en una plataforma baja de pona cerca del fuego. E.A. Berlin (1977: 6) indica que también se le da a la madre preparaciones de jengibre y **pijipíg** para ayudarle a controlar la hemorragia después del parto. A diferencia de la creencia popularizada en la selva peruana, las mujeres aguarunas no van a trabajar enseguida a la chacra poco después de haber dado a luz. Depende de como ella se sienta, pero generalmente ella descansará de dos días a una semana, permaneciendo dentro de la casa, durmiendo junto al fuego y cuidando a su recién nacido (13).

Control de la fertilidad

Para el modo de pensar aguaruna, la fertilidad en las mujeres es considerablemente más variable y fácil de controlar que en los varones. Así consideran que en algunos casos solamente los varones son estériles, debido generalmente a brujerías, por lo que no existe una curación tradicional para esta situación. Solamente conocen las medicinas relacionadas con el incremento del poder procreador en los varones. Una de estas medicinas está hecha con una mezcla de la corteza del árbol **chuchuwás**, vainilla (Ag. **sékut**) y aguardiente, éste lo compra a los comerciantes mestizos (Cf. E.A. Berlin 1977: 4). Mucho más efectiva es la medicina preparada moliendo el hueso del pene del mono negro (Ag. **yatupkiú**). También dicen que las raíces de la caña brava (Ag. **Tagkán**) suelen ser efectivas para aumentar el tamaño del pene de un hombre. El efecto contrario, es decir la disminución del deseo sexual y su capacidad procreativa, lo consiguen poniendo el jugo de una variedad de toé directamente sobre el pene; este recurso ha sido usado cuando los hombres jóvenes desean evitar el contacto sexual temporalmente para conseguir una visión. Obsérvese que ninguna de estas medicinas altera la fertilidad en los varones, sola-

mente su habilidad para tener relaciones sexuales. En cambio, el control de la fertilidad está muy desarrollado entre las mujeres.

Existen cuatro formas de control de la fertilidad femenina:

- Suprimiendo la menstruación,
- previniendo el embarazo,
- técnicas para inducir el aborto, y
- incremento de la fertilidad en una mujer que desea concebir pero que no es capaz de ello. (E.A. Berlin 1977:3).

Las mujeres aguarunas generalmente consideran la menstruación como algo "malo" "doloroso" y que debe ser evitado. Ellas creen que es posible suprimir la menstruación totalmente o en forma temporal por medio del uso de plantas medicinales que se toman en infusión o bien administradas en enemas. Una receta sobre este tipo de medicinas es la siguiente: se mezcla la planta **mayánch**, jengibre (una variedad desconocida), y un tipo de caña de azúcar llamado **shúwin pagáat** con agua y se bebe tres veces al día durante los dos primeros días del período menstrual. Esta preparación se supone que elimina o bien disminuye la hemorragia menstrual aunque es efectiva solamente dentro del mes en que se ha usado. Esta misma mezcla administrada en forma de enema durante varias semanas, se supone que produce una supresión permanente de la menstruación.

Muy relacionadas con las medicinas que controlan la menstruación están aquellas que controlan la concepción, en forma temporal o permanentemente. Así, los enemas del jugo del huito o de una variedad de jengibre llamado **kagamétai ajég** causan la esterilidad permanente, mientras que si se toma en infusión la hierba **mayánch** se supone que produce solamente esterilidad temporal. Existe una mezcla de hierbas mucho más compleja que origina ambos efectos, esterilidad permanente y la supresión de la menstruación y es la siguiente:

Ingredientes:

- wáis** (hojas)
- shúwin pagáat** (tejidos tiernos del tallo)
- yapáu** (yerba entera)
- mayánch** (yerba entera)

Los ingredientes se hierven en agua hasta que la mezcla se convierte en un líquido espeso. Se calienta una piedra pequeña y se pone dentro del líquido. Una vez que el líquido se enfría, se añade el jugo de medio limón y se administra la mezcla en forma de enema.

Las mujeres afirman que existen medicinas que eliminan la menstruación aunque la mujer puede quedar embarazada. Sin embargo fui informado que estas medicinas existen en otras localidades (el Alto Marañón, entre los Chayahuitas, etc.) pero no en el Alto Mayo. Muchas de las medicinas enumeradas por las mujeres del Alto Mayo, detienen la menstruación y previenen el embarazo simultáneamente, aunque algunas de estas medicinas lo hacen en forma permanente y otras en forma temporal.

Los Aguarunas conocen varias formas y procedimientos para producir una interrupción voluntaria del embarazo. Una forma es golpeando el abdomen de la mujer embarazada con una piedra pesada. Igual que en el Alto Marañón (E.A. Berlin 1977: 6), la única medicina abortiva más generalizada es la semilla de la jícama (Ag. **nabáu**), que es administrada en enema. Algunas mujeres afirman que la mezcla de la corteza de **yantsáu** y de una parte no identificada de la planta **wapé** puede también producir el aborto cuando es administrada en enema. Ambos tipos de medicina son considerados altamente tóxicas y posiblemente mortales si se dan en una dosis excesiva.

Cuando una mujer quiere concebir pero no puede, tiene a su alcance una serie de tratamientos y formas de lograrlo. La medicina más común para la fertilidad es una variedad de jengibre, llamada **uchigmétai ajég**, que se administra como un enema; de la misma forma hay una variedad de pipiriri que también cura la esterilidad. Se conocen

también dos remedios no vegetales: el beber la miel de la abeja silvestre **mujúshi**, o bien una infusión de agua con los huesos mayores del zorro, (Ag. **kujáncham**). El zorro es considerado un animal repugnante por lo que esta medicina se le hace beber a la mujer sin que ella sepa la procedencia, mezclándosela con masato, por intermedio de algunos de sus parientes. Este procedimiento de dárselo secretamente, se debe a "*que se piensa que el conocer que es de **kujáncham** le podría causar náuseas y devolver la medicina*".

Es evidente que resulta difícil el evaluar en términos occidentales la eficacia de las técnicas aguarunas para el control de la fertilidad. Personalmente me siento escéptico dado que los datos demográficos actuales indican que en general la fertilidad entre los Aguarunas es realmente alta. Sin embargo, un promedio general alto de fertilidad no excluye la posibilidad de un número reducido de mujeres que obtengan un control de fertilidad por medio del uso de técnicas tradicionales de esterilización. Una conclusión definitiva se podrá obtener solamente a través de una evaluación clínica de las medicinas aguarunas para el control de fertilidad y sus métodos en uso.

10.5 Plantas medicinales aguarunas

El conjunto de cosas que el nativo clasifica como "**medicina**" (Ag. **ámpi** o **tsúak**) es realmente amplio, y mayormente comprende sustancias derivadas de las plantas. Las plantas medicinales aguarunas pueden ser divididas en tres categorías amplias basadas en el grado en que su cultivo y crecimiento es manipulado por la mano del hombre.

- 1) Plantas cultivadas,
- 2) plantas semi-cultivadas, y
- 3) plantas silvestres (Berlin, B. y E.A. Berlin 1977: 22).

Existen diversas clases de plantas medicinales que las mujeres aguarunas cultivan con el mayor cuidado en sus chacras o en la huerta doméstica alrededor de la casa. Entre ellas están el tabaco (Ag. **tság**), ají (Ag. **jíma**), **kampának** y **máya**, pero entre todas las más importantes son el jengibre (Ag. **ajég**), el piripiri (Ag. **píjipíg**), de las que existen muchas variedades conocidas. Las mujeres obtienen las variedades de jengibre y piripiri como regalos de sus parientes o por trueque con las mujeres de otras comunidades distantes en las ocasiones de una visita. Cuando una mujer consigue una nueva variedad de planta, aprende de la propietaria anterior, su nombre y la enfermedad para la que es efectiva. Esto es algo importante ya que en algunos casos, diferentes variedades de la misma planta tiene efectos opuestos. Por ejemplo, una variedad de jengibre aumenta la fertilidad de una mujer, mientras que otra puede ocasionar la esterilidad (L.A. Berlin 1977: 6). Cada una de éstas es cultivada por separado dentro de la chacra o huerta para evitar que se mezclen con otra.

Como es de esperar, las plantas medicinales cultivadas suelen ser las más diferenciadas en términos de la etno-taxonomía aguaruna, las cuales son las medicinas de más frecuente uso y que cubren la mayor gama de dolencias. En esto el jengibre es el caso más notable. La siguiente es una lista de algunas de las variedades de jengibre conocidas en el río Alto Mayo.

dekás ajég	— medicina para el resfrío.
tágki ajég	— para el dolor de espalda y también para ganar peso.
esék ajég	— medicina para acelerar el parto.
kujushnág ajég	— medicina para la congestión de los pulmones.
mujúshi ajég	— usado por las mujeres para aumentar de peso.
kagamétai ajég	— usado para prevenir el embarazo.
tíkich (?) ajég	— usado para tratar el tapikbáu en los niños.
shúig ajég	— usado para promover la concepción.

(Cf. E.A. Berlin 1977: 7-8)

Siempre que he preguntado a la gente aguaruna por qué el jengibre es una medicina eficaz, ellos replican que es porque es "picante" o "amargo". Ciertamente en el modo de pensar aguaruna existe una clara conexión entre la eficacia medicinal y cualidades como lo amargo, lo ácido, lo picante, mientras que lo dulce viene a ser equivalente a débil. La misma lógica se aplica al poder de las plantas alucinógenas como el ayahuasca (Brown: 1978: 121).

Las plantas semi-cultivadas son aquellas que aunque crecen en la chacra o en la huerta, reciben un mínimo cuidado y no tienen casi ninguna intervención humana en el cruzamiento genético. Algunas son sembradas y otras son especies que aparecen espontáneamente como hierba pero que son cuidadas por sus propiedades curativas. Entre las plantas medicinales semi-cultivadas están la **nája** (un tipo de ortiga), **mejénkach** y **tuyúk**. Generalmente es fácil encontrarlas en las cercanías de la casa, con lo que son útiles en caso de enfermedad.

Las plantas silvestres son aquellas que se encuentran en el monte, su ciclo vital no tiene intervención humana. En general parece que es menos frecuente el uso de plantas silvestres como medicina que las plantas medicinales semi-cultivadas, a pesar que son conocidas muchas de estas plantas silvestres.

Como ya mencioné anteriormente, el cultivo, preparación y aplicación de las plantas medicinales es una tarea mayormente femenina. Las mujeres ancianas, que tienen más experiencia en el uso de las plantas medicinales, son consideradas como autoridad en los remedios tradicionales y su conocimiento es muy apreciado en su familia y en toda la comunidad.

El creciente uso de productos farmacéuticos occidentales ha empezado a afectar visiblemente el papel que las plantas medicinales ha desempeñado en el sistema etno médico aguaruna. En muchas comunidades del Alto Mayo, cuando las enfermedades afectan a un nativo, lo primero para él es pensar en conseguir **kistián ámpi**, "la medicina de los cristianos", con lo que las medicinas nativas pasan a ser una segunda alternativa. La compra de productos farmacéuticos es generalmente una tarea de los varones, ya que ellos son más bilingües que las mujeres y por tanto son capaces de resolver las transacciones comerciales necesarias para conseguir medicinas de los comerciantes mestizos. Así la creciente importancia de las medicinas occidentales ha empezado a usurpar el papel tradicional de las mujeres como proveedoras de las medicinas pasando éste a ser propio de los varones. Asimismo, hay una gran ignorancia sobre las plantas medicinales entre los aguarunas jóvenes. Especialmente el desconocimiento de las plantas medicinales silvestres (en oposición a las plantas medicinales cultivadas y semi-cultivadas) parece que se está dando con más frecuencia en este momento.

En la tabla 10-1, se puede encontrar una lista de las plantas medicinales que son conocidas en el Alto Mayo.

Plantas medicinales conocidas por los Aguarunas del Río Alto Mayo

En la tabla 10-1 aparece una lista de plantas medicinales conformada por especies mencionadas por los nativos del río Alto Mayo, durante el curso de entrevistas sobre prácticas y creencias médicas. Se incorporan solamente las plantas cuyo uso trata de bienestar físico de seres humanas, y son excluidas tanto las medicinas para animales domésticos como plantas mágicas que son utilizadas en la caza, la pesca, el amor, o la búsqueda de visiones.

Algunas de estas plantas tienen variedades distinguidas por los Aguarunas según sus propiedades especiales. Hay, por ejemplo, más de ocho variedades nativas de **ajég**, seis de **pijipíg**, tres de **tság** y **mejench**, etc. Estas, no están incluidas en la tabla.

En la columna titulada "Nombre científico" se indica la fuente de la determinación del género y especie con un número sobrescrito.

Las fuentes utilizadas son:

- 1) Berlin, B. y E.A. Berlin 1977: 22-25
- 2) Guallart, J.M. 1975

Tabla 10-1 Plantas medicinales conocidas por los Aguaruna del Alto Río Mayo

Nombre Aguaruna	Nombre científico	Enfermedades tratadas	Partes utilizadas
1. ajágke	<i>Uncaria guianensis</i> ³	Resfrío, gripe	Savia
2. ajég	<i>Zingiber officinale</i> ¹	Resfrío, diarrea, dolor del estómago, parto difícil, control de fertilidad	Raíz
3. ampágpag	<i>Piper spp.</i> ³	Mordedura de víbora	Raíz, hoja
4. ampígpis	<i>Witheringia solanacea</i> ³ <i>Lycianthes sp.</i>	Varicela, granitos, acarosis	Fruta
5. bícha (mícha)	<i>Polygonum punctatum</i> ³	Amebas, lesiones de piel	Hoja
6. chigkán	<i>Bambusa sp.</i> ³	Dolor del estómago	Agua dentro del tallo
7. chikúm	<i>Virola sp.</i> ³	Yúncit (infección de la boca)	Savia
8. chirisnág (chijisnág, chisnág)	<i>Swartzia spp.</i> ³	Reumatismo, llagas	Hoja, tallo
9. chuchuwás	<i>Heisteria sp.</i> ²	Anemia, impotencia	Corteza
10. dájimpip	no identificado	Papera, chupo	Bulbo
11. dátsam	no identificado	Dolor del estómago	Hoja
12. détak	no identificado	Susto	Corteza
13. jairí	no identificado	Reumatismo	???
14. jíma	<i>Capsicum spp.</i> ¹	Aborto espontáneo, dáí dápu, chúki usupágbau	Fruta
15. káip	<i>Pachyptera sp.</i> ³	Resfrío, gripe, reumatismo	Savia
16. kampának	<i>Eleuthrina bulbosa</i> ¹	Dolor del estómago, "hígado caído"	Raíz
17. katíp ujúk	no identificado	Fiebre	Hoja
18. kuásip	<i>Centropogon lorentensis</i> ³	Reumatismo	Hoja
19. kuíship	no identificado	Dolor del estómago, pérdida del apetito, llagas	Corteza
20. kúnakip	<i>Bonafousia sananho</i> ³ <i>Bonafousia sp.</i>	Uta (Leishmaniasis, 2° etapa)	Corteza
21. kuyujímas	<i>Urera baccifera</i> ³ <i>Urera egersii</i>	Reumatismo, dolores	Hoja
22. máya	no identificado	Dolor del estómago, dolor del hígado	Raíz, hoja

Nombre Aguaruna	Nombre científico	Enfermedades tratadas	Partes utilizadas
23. mayánch	no identificado	Menstruación excesiva, control de fertilidad	Planta entera?
24. mejénch (mejéch)	Musa sp. ⁴	Susto	Tejidos externos del tallo
25. mejénkach	Especies de varios géneros, incluso Capparis, Cyphomandra, y Siparuna ³	Susto, reumatismo, dolor del hígado	Hoja
26. nabáu	Pachyrhizus tuberosus	Utilizado para inducir el aborto?	Semilla
27. nagkáik	no identificado	Llagas	Corteza
28. nágkunuk	Especies de varios géneros: Cephaelis, Palicourea, Psychotria. ³ Equisetum sp. ⁴	Fiebre, dolor del hígado	Tallo, agua dentro del tallo
29. nája	Urera baccifera ¹	Reumatismo, dolores musculares	Hoja
30. namúk	Sicana odorifera ¹	Wíchu (dolor del abdomen)	Semilla, hoja
31. pijipíg	Carex spp. ¹ Cyperus sp.	Tapikbáu (enfermedad de criaturas), flaqueza, cortaduras, control de fertilidad	Raíz
32. pijisúk	Alternanthera lanceolata ¹	Resfrío, dolor de garganta	Hoja
33. púnu	Lagenaria siceraria ¹	Wíchu (dolor del abdomen)	Semilla
34. sáagsa	Smilax papyracea ³	Reumatismo, llagas. Utilizado como tónico general	Raíz
35. satík	Cecropia tessmanii Cecropia sp. ³	Dolor del estómago	Savia?
36. shipítna	Himatanthus sucumba ³	Parasitismo, amebas, utilizado como tónico general	Corteza
37. shishíg	Piper spp. ³	Dolor de estómago	Hoja
38. shuwín pagáat	Saccharum officinarum ¹	Menstruación excesiva, control de fertilidad	Tejidos externos del tallo
39. súwa	Genipa americana ¹	Acarosis, control de fertilidad	Jugo de la fruta
40. tagkán	Arundo donax?	Para mejorar crecimiento del pelo	Raíz

Nombre Aguaruna	Nombre científico	Enfermedades tratadas	Partes utilizadas
41. tagkínik	Gaunia lupuloides ³	Cortaduras	???
42. tapíg	no identificado	Tapikbáu (enfermedad de criaturas)	Hoja?
43. tíig	Cyclanthus bipartitus ³	Aborto espontáneo	Tallo?
44. tsachík	Especies de varios géneros: Celtis, Randia, Strychnos, Xylosma ³	Resfrío, bronquitis	Corteza, savia
45. tság	Nicotiana tabacum ¹	Káu (enfermedad de la piel), diarrea	Hoja
46. tsáksak mején	no identificado	Dolor de cabeza	Hoja
47. tséje tséje mején	no identificado	Resfrío, dolor de garganta	Semilla
48. tsémpu	Dialyanthera parvifolia Virola spp. ³	Yúchit (infección de la boca)	Savia, resina
49. tsúak	Datura suaveolons D. candida ⁴	Parto difícil, hueso roto	Hoja, savia
50. tsumáik	no identificado	Diarrea	???
51. tsuwemú dúpa	no identificado	Fiebre	Hoja
52. tuyúk	Psychotria sp. ³	Anemia, debilidad	Hoja
53. ujúshnum	Croton sp. ³	Cortaduras	Savia
54. úntuntup	Piper spp. ³	Parasitismo, amebas	Savia
55. wáis	Ilex guayusa ²	Debilidad; utilizado como un tónico general, control de fertilidad	Hoja
56. wámpu	Ficus insipida F. máxima F. radula ³	Parasitismo, amebas	Savia
57. wapé	Especies de varios géneros, incluso Desmodium Dioclea, Mucuna ³	¿Para inducir aborto?	Semilla
58. yantsáu	Guarea sp. ³	Amebas, ¿Para inducir aborto?	Corteza
59. yapáu	Stachytarpheta cayenensis, Verbena litoralis ³	Control de fertilidad	Planta Entera?

- 3) Berlin, B., "Boifile" (Una lista todavía no publicada de plantas identificadas por la Segunda Expedición Etnobiológica al río Alto Marañón de la Universidad de California, Berkeley, EE.UU. Los datos fueron proporcionados amablemente por el Dr. Brent Berlin).
- 4) La colección y observación del autor.

Nótese bien: Los estudios etnobotánicos tanto del Dr. Berlin como del Padre Guallart, fueron hechos entre las poblaciones aguarunas del Alto Marañón, Departamento de Amazonas. En la siguiente tabla, he dado por supuesto que los términos botánicos utilizados por los Aguarunas del Alto Mayo, tienen las mismas referencias que las utilizadas en el Alto Marañón, es decir, que un nombre usado en común por los del Alto Mayo, y del Alto Marañón se refieren a la misma especie o especies (en términos científicos occidentales). Sin embargo, dado que hay diferencia entre las flora de las dos regiones, es posible que en ciertos casos los términos se refieran a distintas especies. Quiero subrayar que cualquier error que resultara de la aplicación de los datos de Alto Marañón, a la flora del Alto Mayo, es mío, no del Dr. Berlin o del P. Guallart.

10.6 Contactos con los sistemas médicos no-indígenas

Mientras que los nativos del Alto Mayo mantienen muchos de los modelos tradicionales de su sistema médico en el diagnóstico y tratamiento de las enfermedades, en cambio presentan un cierto grado de influencia de la gente no-nativa con la que tienen contacto, en cuanto a la clasificación y tratamiento de las dolencias. En particular, los Aguarunas tienen un enorme (y tal vez exagerado) respeto por los fármacos occidentales. El poder de las medicinas es destacado en el mito sobre el origen de las enfermedades contagiosas, citado al inicio de este capítulo: aunque fue un shamán nativo quien inventó las enfermedades, fueron los "cristianos" los que las controlaron y descubrieron sus antidotos. Por esto cuando aparece una enfermedad contagiosa, los nativos generalmente tratan de conseguir las medicinas en la bodega del mestizo, en la botica o en la posta sanitaria. Asimismo, las medicinas están entre los productos más buscados por los nativos cuando viajan a los establecimientos mestizos.

A través de los años en contacto con patrones y colonos, los Aguarunas han adquirido un conocimiento rudimentario sobre algunas de las medicinas occidentales. Ellos conocen por ejemplo, que Aralen es bueno para el paludismo, que la aspirina cura los dolores de cabeza, y que la estreptomycinina o la penicilina son buenas para las infecciones. Sin embargo, frecuentemente su conocimiento es erróneo y pocas veces se dan cuenta de los efectos dañinos de ciertas drogas. Los mestizos ribereños o los colonos serranos a los que consultan en sus dudas, son por lo general, poco más versados que los Aguarunas en estos asuntos y de esta forma los nativos reciben informaciones contradictorias debidas más al folklore no-indígena que a los principios de la medicina moderna.

Aunque la facilidad de obtención de fármacos puede haber contribuido a ayudar a los nativos a controlar las enfermedades, también hay razones para pensar que el uso incorrecto que hacen de los antibióticos y otras drogas fuertes actualmente contribuye a la mortalidad entre ellos (14). Los Aguarunas han adquirido de la población no-indígena, la costumbre de preferir las inyecciones como el medio más usado para la administración de remedios. Muchos Aguarunas tienen sus propias jeringas y aunque ellos hiervan la jeringa antes de poner la inyección, siempre hay el riesgo de una infección debido a la forma incorrecta de inyectar el producto. Algunas veces las mujeres embarazadas toman drogas, una práctica que puede ocasionar defectos de nacimiento en el niño. También con frecuencia a los niños se les inyecta cantidades masivas de dosis de antibióticos cuando muestran el primer síntoma del resfrío. El hecho de los posibles efectos negativos en el uso y venta incontrolado de antibióticos en los nativos de la selva (así como en la población campesina) es algo que merece un estudio intenso por parte del personal médico especializado.

Recientemente, algunas de las clasificaciones no-nativas sobre enfermedades se han extendido por el Alto Mayo. Actualmente a enfermedades como el cólico (Ag. *kúliku*) y la bronquitis (Ag. *purugkitis*) se les ha dado nombre en lengua nativa. No es seguro que el reemplazar los términos nativos en la denominación de las enfermedades irá en aumento, aunque sospecho que a medida que la población se va volviendo más bilingüe se hará también más dependiente de los sistemas no-indígenas en el tratamiento médico.

En el Alto Mayo, la población nativa tiene diversos grados de contacto con cuatro centros de venta de medicinas occidentales:

1) **La bodega local:** La mayoría de las bodegas en los caseríos como Naranjillo, Atumplaya, o San Fernando almacenan algunas medicinas, aunque la selección es pobre y la cantidad limitada. Los propietarios de las bodegas no poseen, como es natural, una capacitación específica en asuntos médicos, pero los Aguaruna normalmente a quienes piden consejo es a ellos. Dado que el principal interés del propietario de la bodega es vender sus mercancías, lo más seguro es que el nativo termine comprando una medicina que no es la más adecuada para la enfermedad para la que busca remedio. También es frecuente el caso de que las medicinas así vendidas tengan sobre-precio y con la fecha límite de venta vencida.

2) **La botica:** Los Aguarunas con frecuencia visitan las boticas, bien en sus viajes al mercado semanal de Nueva Cajamarca o cuando ellos se detienen en Rioja o Moyobamba. Los boticarios tienen algunos conocimientos muy elementales de medicina, pero como ocurre con los propietarios de las bodegas, su interés principal está en la venta de las medicinas. De esta forma, los boticarios inescrupulosos venden a los nativos el tipo de medicina más cara o bien sustituyen la medicina que se necesita por productos inadecuados, cuando aquélla no puede conseguirse. Aun el botiquero más honesto y servicial con frecuencia no está en condiciones de aconsejar las medicinas apropiadas porque los nativos no están muy familiarizados con el español (o con las denominaciones española de la enfermedad) para la que busca medicamentos. Sin embargo, a pesar de todas estas limitaciones de comunicación y de asesoría médica, la mayoría de los Aguarunas acuden a los métodos de curación no-indígenas a través de las bodegas o de las boticas.

3) **La posta médica:** Durante el tiempo que duró mi investigación de campo, tres postas médicas fueron visitadas ocasionalmente por los Aguarunas, en Atumplaya, Naranjillo y en la comunidad nativa de Bajo Naranjillo. Estas postas consisten en una o dos habitaciones unos pocos materiales médicos, una mesa para exámenes médicos, un escritorio y escasas medicinas, todo bajo la dirección de un auxiliar sanitario. Los sanitarios son personal médico capacitado para tratar enfermedades menores, administrar medicinas y referir los casos de gravedad al hospital local. Generalmente, ellos atienden a la gente gratis, aunque las medicinas deben ser compradas por los pacientes. Dado que las postas médicas no tienen más que unas pocas medicinas básicas, el mismo paciente debe ir a comprar a la botica los medicamentos recetados por el sanitario. Los Aguarunas visitan ocasionalmente la posta médica cuando necesitan suturas a alguna cortadura seria o para conseguir tratamiento en las enfermedades que no han sido curadas por los remedios caseros.

Solamente una de estas postas médicas, la de Bajo Naranjillo, está especialmente orientada para atender a la población nativa. El sanitario de Bajo Naranjillo es una mujer aguaruna bilingüe, nacida y criada en el Alto Mayo. A semejanza de otros sanitarios, ella atiende primeros auxilios, diagnostica enfermedades, receta medicinas y remite a la gente con enfermedades serias al Hospital de Rioja para el tratamiento. La sanitaria de Bajo Naranjillo ha tenido éxito en la organización de campañas de vacunación entre los moradores de todas las aldeas próximas; es de esperar que en el futuro irá en aumento la importancia de esta posta médica para la atención sanitaria de los nativos.

4) **El hospital:** Tanto Moyobamba como Rioja tienen un hospital pequeño, pero bien equipado y atendido por médicos y enfermeras. El tratamiento es gratis pero las medicinas deben ser compradas por los pacientes. A diferencia de otras zonas de la selva peruana, la actitud del personal médico hacia los Aguarunas es llena de interés y deseosa de ayudarlos. En casos concretos, los directores de los hospitales de Moyobamba y Rioja han realizado esfuerzos comunes para ayudar a los enfermos aguarunas que han llegado solicitando ayuda urgente. A pesar de todo esto, pocos nativos acuden al hospital y cuando lo hacen el tratamiento no tiene éxito. Las causas de este hecho incluyen:

a) **Problemas de comunicación:** Dado que hasta 1978 pocos Aguarunas del Alto Mayo hablaban fluidamente el español, era difícil para ellos el poder explicar su malestar al doctor y comprender sus preguntas e instrucciones.

b) **Factores económicos:** El costo del transporte hasta Rioja o Moyobamba generalmente resulta muy caro para el nativo enfermo y su familia por lo que no puede viajar hasta el hospital para ser atendido por el médico. Si consigue viajar hasta el hospital, las dificultades económicas se hacen más agudas. Los doctores y miembros del hospital ignorando totalmente la situación económica del Aguaruna recetan medicinas que no pueden comprar. Fui testigo en un hospital en el que un doctor recetó medicinas por un valor aproximado de 10,000, a un nativo que se había visto obligado a pedir prestados los 120 soles que costaba el viaje en auto hasta el hospital! También he observado que frecuentemente los médicos recetan cuatro o cinco medicinas sin explicarle al paciente cuales son las medicinas que sirven para curar los **síntomas** de la enfermedad y cuales los que sirven para atacar la verdadera **causa** del mal. Así cuando el nativo va a la botica compra aquellas medicinas que él puede comprar según sus limitados medios económicos, y dejando de un lado tal vez aquella medicina (por ejemplo, un antibiótico) que es la que más necesita para curarse. Otra situación que ocurre comúnmente es cuando un médico receta un régimen de antibióticos por un determinado número de días (por ejemplo, una semana), pero el nativo una vez en la botica descubre que dado el alto precio del remedio él solamente puede comprar la dosis para unos dos o tres días. El resultado es que el nativo no se cura y entonces decide que "*los doctores no saben nada de enfermedades*", mientras que el médico afirma que "*los nativos son demasiado ignorantes para seguir las prescripciones médicas*".

c) **Factores culturales:** De acuerdo con los valores culturales aguaruna una visita al hospital puede ser para ellos una experiencia difícil o desagradable. Primero, porque los nativos están acostumbrados a una atmósfera familiar cálida basada en lazos de parentesco y mutua ayuda por lo que el ambiente impersonal de hospital los repele. Sus conceptos muy rígidos sobre modestia física, sobre todo en las mujeres, les hace muy difícil el examen médico (E.A. Berlin 1977: 7). Pocos nativos pueden acostumbrarse a la comida diferente y a la separación de sus familias cuando están internados en el hospital, por lo que después de pasar un día internados, muchos de los pacientes aguarunas "*escapan*" y regresan a sus comunidades. En general, las facilidades del hospital no significan ayuda en la situación de salud para los Aguarunas de río Alto Mayo.

Es evidente que los nativos tienen contacto más frecuentes con los proveedores de medicinas occidentales, que están menos capacitados para ayudarlos: los propietarios de las bodegas y boticas. Los escasos especialistas médicos que pueden encontrarse en el Alto Mayo están lejos de la población nativa, por razón de las barreras geográficas, económicas y culturales que impiden el establecer contacto. La misma situación puede decirse que se da para muchos de los campesinos de la región, pero las necesidades médicas de los Aguaruna son quizá mayores dada su falta de resistencia a las enfermedades y su desconocimiento de los tratamientos médicos occidentales.

10.7 La situación sanitaria de los Aguarunas desde la perspectiva occidental

Dado que soy un etnólogo sin un entrenamiento médico especializado, no estuve en condiciones de realizar el tipo de investigación de campo necesaria para poder hacer

un juicio definitivo sobre el estado de salud de la población aguaruna del río Alto Mayo. Felizmente, existe publicado un estudio sobre la salud de una comunidad aguaruna que fue realizado por personal especialista en el área del río Alto Cenepa (Berlin y Markell 1977a, 1977b). Refiriéndome a estas publicaciones de Berlin y Markell y a mi propia observación informal hecha en el Alto Mayo, es posible señalar por lo menos una idea general sobre la situación sanitaria de los Aguarunas de esta región.

Comparado con otras poblaciones rurales de la zona tropical del tercer mundo, el nivel de salud de los Aguarunas parece que en general es bueno. Esto se debe principalmente a las cualidades de su dieta. El estudio dirigido por Berlin y Markell (1977a) demuestra que la dieta alimenticia de los Aguarunas de la Comunidad de Huampami, llega al límite y aún excede a la dieta promedio señalada por la Organización Mundial de la Salud especialmente en lo que se refiere a las proteínas. Sus observaciones parecen que también pueden aplicarse en el Alto Mayo, donde he podido comprobar que hay muy pocos casos de enfermedades por deficiencia en el consumo de proteínas. Hay que señalar sin embargo que la calidad de esta dieta depende de la existencia de una extensión de tierras suficiente para poder mantenerla. Dado que la tierra de propiedad aguaruna en el Alto Mayo está constantemente amenazada en nombres del "progreso" y el "desarrollo" resulta muy difícil de prever si la alta calidad de esta dieta podrá seguir manteniéndose en el futuro.

Hay otros problemas graves de salud, propios de las zonas tropicales, la parasitosis que afecta seriamente a los Aguarunas. Berlin y Markell (1977b) encontraron en la zona del río Cenepa que el 97 % de los nativos examinados tenían uno o más clases de parásitos helmínticos, y un 43 % sufrían de protozoos y amebas. Una de las observaciones más interesantes fue que aunque la mayoría de los Aguarunas tienen parásitos intestinales, sólo unos pocos muestran los síntomas típicos del parasitismo crónico. La explicación tentativa de Berlin y Markell es que la causa de esta situación se debe a la excelente dieta alimenticia que tienen estos nativos. Sin embargo, en el caso de que la dieta bajara de calidad, el parasitismo empezará a convertirlo en uno de los problemas serios de salud de esa población.

Los datos recogidos del área de Cenepa (Berlin y Markell 1977b) indica que el parasitismo infantil no constituye un problema serio de salud, por lo menos hasta que el niño empieza a caminar. Por otro lado, en el Alto Mayo, muchas mujeres han adquirido la costumbre de alimentar a sus hijos con masato o chapo con los biberones comprados a los comerciantes mestizos. El hecho de que los niños tomen agua contaminada aumenta las probabilidades de que ellos adquieran parásitos intestinales a una edad más temprana y por lo mismo que se vuelvan más vulnerables a esta enfermedad.

Una amplia variedad de enfermedades contagiosas que son endémicas entre los Aguarunas vienen a ser la causa de un porcentaje considerable del índice de mortalidad especialmente entre los niños. Son muy comunes las infecciones respiratorias y en la pasada década se han extendido también entre ellos las epidemias de sarampión, varicela, tos ferina y poliomielitis. Actualmente la población viene siendo inmunizada contra estas epidemias por medio de las campañas de vacunación organizadas por el Ministerio de Salud. La malaria parece que no es ahora muy común en esta área de Rioja-Moyobamba, sin embargo los cambios descontrolados de población ocasionados por la apertura de la Carretera Marginal podría llevar a la re-introducción de esta dolencia en la zona.

Son también comunes un cierto número de enfermedades a la piel, aunque ninguna de ellas es de consecuencias serias o fatales con excepción de la Leishmaniasis. La Leishmaniasis, o uta como se le conoce en la región, es relativamente común y el tratamiento completo de la misma es excesivamente costoso por lo que pocos Aguarunas están en condiciones de obtener la curación completa.

Como indican Berlin y Markell, las condiciones dentales de los Aguarunas adultos son excelentes. Sin embargo, el uso por parte de los niños y adultos jóvenes de comidas con alta dosis de azúcar como la leche condensada y las gaseosas, ha generalizado entre ellos un nivel alto de cariedad en esas edades. Antiguamente, usaban un ingrediente dentífico derivados de las frutas y de una yerba llamada *yanamúk* (*manettia diviricata*)

para combatir las caries. Actualmente esta práctica ha desaparecido, sobre todo porque los nativos se dan cuenta que para los no-indígenas es extraño y "salvaje" el usar los dientes oscurecidos o teñidos de negro por dicho ingrediente.

En este momento no es posible hacer una evaluación sobre la eficacia o ineficacia, de las prácticas médicas aguaruna tradicionales, porque aún existen muchos aspectos que no son conocidos. Los nativos han usado diversas yerbas como remedios dado que tienen poderes medicinales. Entre ellas están el ojú, sangre de grado, jengibre, y **úntuntup** (una especie de género **Piper**). Hay también muchas otras medicinas cuyas propiedades son desconocidas. Los estudios científicos han demostrado la consistencia de las curas chamánicas o chamánicas, tales como las de **iwishín** que son enormemente valiosas desde el punto de vista psicológico para ayudar al paciente a recuperarse de una dolencia. Así, existen suficientes razones para creer que las estrategias curativas aguaruna podrían ser efectivas dentro de los términos científicos occidentales.

Otra práctica curativa durante las enfermedades es por ejemplo, la costumbre del ayuno evitando comer alimentos demasiado ricos en proteínas, al parecer más dañinos que favorables para la curación.

Aunque el tratamiento de curación tradicional puede ser eficaz para curar enfermedades en ciertos sectores de la población, es obvio que resulta ineficaz para el tratamiento de enfermedades de la infancia, (el índice de mortalidad infantil es del 20 % aproximadamente) y en algunas enfermedades crónicas de los adultos. Las ayudas médicas occidentales en el Alto Mayo son realmente inadecuadas para la atención sanitaria que la gente necesita en algunos casos; o bien no hay programas de medicina preventiva para mejorar el nivel de salud de la población en general. La organización de un programa extensivo de salud dirigido a la población nativa es una de las necesidades más urgentes y deseadas en el Alto Mayo.

10.8 Situación demográfica

Para este estudio se han obtenido un censo completo de las comunidades nativas de Huascayacu y Alto Naranjillo, las que juntas suman una población de 178 habitantes. El censo incluyó preguntas acerca del número de hijos por cada mujer, sus edades, el número de niños fallecidos y su edad correspondiente, el número de abortos que cada mujer hubiera sufrido y los matrimonios de cada adulto. Para ampliar la muestra relativa a fertilidad femenina, también interrogé a las mujeres ancianas de otras varias comunidades. De todas maneras, la muestra total es demasiado reducida para considerarla con una validez estadística alta. Los antropólogos que trabajan con poblaciones reducidas pueden alguna vez interpretar los datos comparándolos con modelos de poblaciones estables (Howell 1973), pero en el caso del Alto Mayo no fue posible por ser muy reciente la llegada a la población y por la continua inmigración aguaruna desde el Alto Marañón. Por lo tanto los datos indicados deben ser entendidos solamente para dar al lector una idea muy aproximada de la situación demográfica de la población aguaruna local. Los datos indican que esta población es joven en términos de niveles de edades y que a pesar del alto índice de la mortalidad infantil, el crecimiento de la población es constante. Además del crecimiento natural, la población aguaruna del río Alto Mayo está siendo acrecentada con la inmigración proveniente de las comunidades con escasez de tierras, del Alto Marañón.

Niveles de edades

La figura 10-2 muestra la proporción de la población total aguaruna en niveles de edades (con un intervalo de 5 años) usando los datos combinados de Huascayacu y Alto Naranjillo. Los datos demuestran que el 68 % de la población está por debajo de la edad de 20 años. Esto es indicativo de un futuro crecimiento de la población.

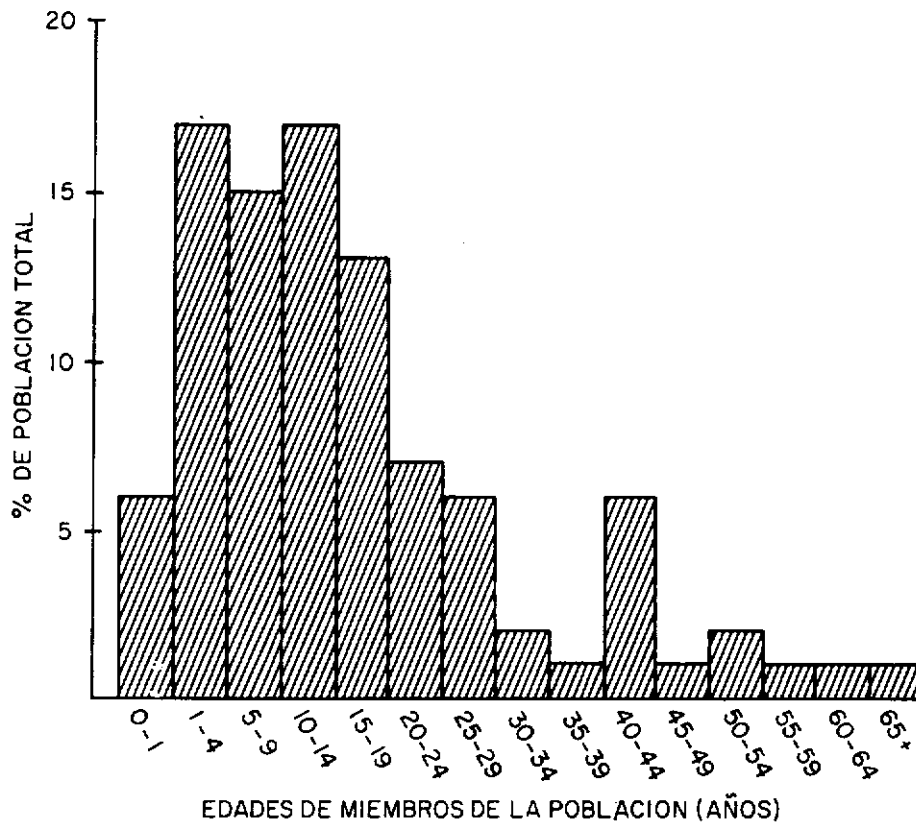


Fig. 10-2. Estructura de la población de Alto Naranjillo y Huascayacu en términos de edad. (N=178)

Fertilidad

La tabla 10-2 indica en número promedio de hijos tenidos por mujeres entre la menarquía y la menopausia, con cinco años de intervalo. Los datos de mujeres que han pasado la menopausia (i.e. más de 45 años de edad) es probablemente más exacto ya que puede recoger más información que con las mujeres más jóvenes, al incluir mujeres de esa edad de otras comunidades además de Huascayacu y Alto Naranjillo. Así podemos ver que el número promedio de hijos por mujeres antes de alcanzar la menopausia es ligeramente superior a 11. Esta cantidad alta refleja la edad temprana para el matrimonio en las mujeres y el hecho de que las mujeres generalmente vuelven a casarse después del divorcio o después de la muerte del esposo. De esta forma la fertilidad es alta y las mujeres continúan teniendo hijos a través de sus años fértiles. Los datos sobre Huascayacu y Alto Naranjillo sugieren un promedio bruto anual de nacimientos de .06 por 100, entre los años 1973 a 1977.

Los datos sobre el número de nacimientos no incluyen, por supuesto, los embarazos que terminaron en aborto. Las mujeres mayores de 45 años han informado un promedio de 1.1 abortos por mujer.

Mortalidad

Resultó muy difícil obtener los promedios reales de mortalidad teniendo en cuenta la edad, a causa del número reducido de fallecimientos correspondientes a cada categoría de edad entre los años 1973-1977. Los datos más completos son sobre niños por debajo de un año de edad, de los que se encontró un promedio del 20%. Considerando el total

Tabla 10-2 Número Promedio de Nacimientos según Edad

Edad de la mujer (Intervalos de 5 años)	Número promedio de nacimientos
10 - 14	.05
15 - 19	.60
20 - 24	2.50
25 - 29	5.50
30 - 34	6.50
35 - 39	8.50
40 - 44	9.00
45 y más	11.10

de grupos por edades, los datos obtenidos sugieren un promedio de .03, ó 30 por 100. Según lo que pude determinar, no ocurrieron epidemias fuertes durante este período que pudieran haber ocasionado un número alto de muertes, por lo que el número de .03 podría considerarse como normal para esa zona. Tiempo atrás el promedio de mortalidad podría haber sido mayor dada la frecuencia de muertes por causa de luchas tribiales.

Los datos relativos a las causas de la muerte son muy reveladores. Estos datos se recogieron usando la genealogía y preguntando a la gente "Por qué murió la persona X?". Dado que algunas de las personas mencionadas murieron 15 ó 20 años atrás, la información podría no reflejar las causas reales de muerte, especialmente desde que el homicidio ha venido a ser mucho menos común. Las causas de muerte señaladas en la tabla 10-3 son aquellas que informaron los mismos Aguarunas (i.e., brujería) y no categorías establecidas por el autor.

Los datos de la tabla 10-3 muestran mucho de las actividades acerca de las enfermedades y la brujería. Obsérvese que el 40 % de las muertes de los niños fueron atribuidas a enfermedades, mientras que solamente el 3 % de las muertes de adultos varones se atribuyeron a enfermedad. Esto indica que creen que los adultos pocas veces mueren por enfermedades a menos que éstas sean causadas por el brujo, por lo que entonces se atribuye a brujería. Los brujos pueden, por supuesto, atacar a los niños y así podemos ver que un total de 5 % de las muertes de niños son atribuidas a brujería.

Tabla 10-3 Causa de fallecimientos

	NIÑOS	ADULTOS	
	(0-12 años)	Hombres	Mujeres
Enfermedad	40%	03%	07%
Brujería	57%	30%	20%
Suicidio	—	17%	58%
Homicidio	—	37%	04%
Accidente	03%	13%	11%
Total	100%	100%	100%

Entre los adultos varones, el 37 % de las muertes se dijo que fueron homicidios. Esto indica la intensidad de las luchas en tiempos pasados, y el dato hubiera sido mucho más bajo si hubiera considerado solamente las muertes más recientes (15). El dato estadístico más sorprendente es el promedio tan alto de suicidios entre las mujeres adultas, el 58 % del total de fallecimientos. No fue posible determinar si el promedio de suicidios ha aumentado o decrecido en los últimos años, debido a la opinión generalizada de los Aguarunas de que el suicidio ha sido algo común entre las mujeres durante muchos años. El promedio de suicidio en los varones, es 17 %, mucho más bajo que en las mujeres, pero sigue siendo alto en relación con los promedios de suicidios en las naciones occidentales. Los motivos para el suicidio son diversos, pero generalmente incluyen una profunda pena, enojo o venganza. Los siguientes casos, tomados de las notas de trabajo, ilustran el contexto en que los suicidios han ocurrido:

Caso N° 1.— Un hombre discutió con su hijo adolescente e intercambiaron golpes. La comunidad convocó una reunión para decidir si el joven debía ser castigado por herir a su padre. Los padres de familia decidieron que merecía el castigo y él fue golpeado por el ápu, su tío paterno. Después de recibir el castigo, el joven se escapó de la escuela (donde había tenido lugar el mitin), corrió al monte y comió parte de una planta venenosa llamada tsuím. Fue encontrado por su familia, y llevado de regreso a su casa, donde murió pronto.

Caso N° 2.— Un hombre se casó con una viuda que tenía una hija de unos 12 años. Meses después del matrimonio, el hombre sedujo a la hija de su mujer, con intención de hacerla su segunda esposa (Esta es una costumbre corriente en el caso del segundo matrimonio de una viuda). Cuando la madre descubrió esto, se enojó mucho, y convenció a su hija que debían cometer suicidio. Ambas bebieron una infusión de barbasco y murieron pronto después de hacerlo.

Caso N° 3.— Una mujer joven murió como consecuencia de una infección a las vías respiratorias (probablemente tuberculosis). Durante el funeral, su desolada hija logró beber sin ser notada, una buena cantidad de detergente mezclado con agua. Como consecuencia cayó gravemente enferma. Aproximadamente al mismo tiempo, el hermano de la mujer fallecida —abrumado también por el dolor— bebió una botella de insecticida. Tanto la joven como el hombre fallecieron al día siguiente víctimas del veneno que habían bebido.

Cuando he preguntado los motivos que habían detrás de estos y otros suicidios y también de los intentos de suicidio, la gente tiende a decir que el suicida estaba "furioso", "abrumado por el dolor" o simplemente **anentáimchau**, "estúpido, sin pensamiento". Desde el punto de vista aguaruna, el suicidio está generalmente asociado a las mujeres y como indican los datos señalados sobre causas de muerte, el suicidio de mujeres es mucho más común que entre los varones. Entre los motivos más comunes para el suicidio de una mujer, o para el intento del suicidio se encuentra el que la mujer considere que es maltratada por su marido. Este maltrato puede consistir en una paliza inmerecida o también el intento por parte del esposo de formar un matrimonio polígamo llevando a la casa una nueva mujer (generalmente más joven que su esposa). Como ya se indicó previamente (en el capítulo 5) la libertad del hombre en el matrimonio es considerablemente mayor que la concedida a la mujer, por lo tanto uno de los pocos medios por los que las mujeres casadas pueden conseguir ayuda de sus parientes y de la opinión pública en general, es con un intento de suicidio, realmente dramático. Con demasiada frecuencia estos intentos se convierten en suicidios fatales. Las mujeres suelen explicar que cuando una mujer comete suicidio es porque ellas desean castigar a su esposo por los maltratos que han recibido de él.

El sufrimiento es la segunda causa más común del suicidio femenino y con frecuencia también lo es en el caso de los suicidios masculinos. Es típico que a la muerte de un pariente cercano, especialmente un adulto, los miembros de la familia se sienten tan

abrumados por el dolor que ellos intentan matarse usando cualquier medio a su alcance, especialmente ahorcándose o bebiendo algún veneno. Para evitar esto, los parientes más cercanos del difunto son vigilados por otras personas para evitar que atenten contra su vida. Podría caerse en la idea de pensar que ésta es una conducta meramente figurada, la actuación de un papel de duelo culturalmente definido. Pero, aunque parecen elementos de una "conducta social" en las exageraciones de dolor en los funerales, especialmente entre las mujeres, los resultados con frecuencia son demasiado reales, como aparece en el segundo caso citado anteriormente. Y en algunos casos sucede que estos intentos de suicidio por causa del dolor de haber perdido seres queridos ocurren muchos meses después de la muerte de la persona.

Los suicidios en los varones, parece ser más frecuente entre adolescentes y puede suceder cuando el sujeto ha estado bebiendo mucho masato. Los ancianos y varones más conservadores afirman con frecuencia que la gente joven está más inclinada a cometer suicidio, porque ellos no han tomado bebidas alucinógenas y por tanto no han tenido visiones o sueños que les muestren su propio valor. Debido a que les faltan esas visiones estos hombres jóvenes "no pueden pensar con seriedad". Asimismo, cuando ellos beben masato, no pueden cantar y bailar como sus mayores; por el contrario ellos se vuelven taciturnos y hacen "locuras" tales como pelearse con sus parientes más cercanos o intentan suicidarse.

El suicidio entre los Aguarunas es un asunto complejo y que requiere de una mayor investigación y análisis del mismo. Podría ser especialmente importante verificar si el alto índice de suicidios es un modelo tradicional o más bien una reacción reciente frente a los rápidos cambios sociales. Sin lugar a dudas, el suicidio es uno de los mayores problemas sociales a los que se enfrentan los Aguarunas del río Alto Mayo.

La Inmigración

En los últimos años, la escasez de tierras entre las comunidades nativas del Alto Marañón ha impulsado a los nativos hacia la zona más favorable del río Alto Mayo. Esta inmigración se ha intensificado desde la apertura de la carretera marginal. Algunos de estos inmigrantes aguarunas se han establecido individualmente en comunidades ya existentes, generalmente, a través del matrimonio con una mujer del Alto Mayo. Otros en cambio, han llegado con toda su familia. Por ejemplo, la comunidad de San Rafael, situada en el río Huascayacu está constituida totalmente por familias provenientes de la comunidad de Temashnum en el Alto Marañón. Los Aguarunas de San Rafael han trabajado intensamente por establecerse en esa zona, y actualmente están solicitando de las autoridades la concesión del título de propiedad de las tierras que ellos han empezado a cultivar.

Resulta difícil predecir la intensidad con que la inmigración aguaruna continuará en la zona del Alto Mayo. Las posibilidades del asentamiento de nuevas comunidades, como la de San Rafael, parecen cada vez más remotas, a causa de la fuerte competencia con los colonos serranos. Las comunidades ya establecidas allí no tienen suficientes tierras como para permitirles aceptar muchos más inmigrantes del Alto Marañón. No obstante, hasta que la situación desesperada de las comunidades aguarunas del Alto Marañón no sea reconocida y se les den tierras suficientes a los nativos, se espera que continúe la inmigración hacia el Alto Mayo.

Crecimiento estimado de la población

Restando la tasa bruta de mortalidad anual (.03) de la tasa bruta de natalidad anual (.06), se obtiene una tasa bruta anual de crecimiento de .03, ó 30 por 100. Lo cual es una alta tasa de crecimiento en la población.

Usando la tasa bruta de incremento anual, es posible predecir que la población aguaruna del Alto Mayo doblará su número dentro de los 20 años. Naturalmente la tasa real de incremento podrá hacerse mayor si la inmigración desde el Alto Marañón continúa con el actual ritmo y si mejoran los cuidados médicos resultando una reducción en la tasa de mortalidad. La perspectiva de una población de más del doble de la actual en menos tiempo que una generación, hace mucho más urgente la necesidad de racionalizar el uso de la tierra y los recursos naturales, para evitar que los nativos no sean víctimas de su propia explosión demográfica. Esto también hace obvio que sus reclamos de tierras son justos y que cada hectárea de tierra que actualmente poseen las comunidades del Alto Mayo, se van a necesitar para mantener unas adecuadas bases de subsistencia para el futuro.

Notas Capítulo 10

- 1) La palabra **Wáke** también significa "estómago" (Larson, 1966: 81) pero yo no podría determinar la exacta relación conceptual entre el uso de este término y el sistema de prohibiciones de alimentos. Obsérvese que Larson usa la expresión **wakemá játa** en el sentido de "empeorar (enfermedad)".
- 2) **Sugkúg** es usado frecuentemente para indicar enfermedades en general, es decir como un sinónimo de **játa**, "enfermedad". Es interesante ver que la palabra shuar usada para indicar enfermedades sea **sugkura** (Harner, 1972: 152).
- 3) Las identificaciones de plantas medicinales nativas se encuentran indicadas en la Tabla 10-1.
- 4) Un término equivalente, **pántsum**, es usado aparentemente en el Alto Marañón.
- 5) Una similar a que **dápu** rodea la llamada mancha mongólica, que aparece en la parte baja de la espalda de algunos bebés aguarunas. Los Aguarunas dicen que la mancha (Ag. **súwaji**) aparece en un niño, porque otra mujer le dio huito (Ag. **súwa**) a su madre durante el embarazo. Otra mancha que aparece algunas veces cerca del ano de los bebés es llamada **shúwiji** y se cree que es una decoloración producida por la primera defecación del bebé.
- 6) Al canto algunas veces se le nombra con el término **iwishtúgbau**.
- 7) La palabra exacta usada para nombrar a Dios en el texto es **ápa yúsa**. Un término semejante **tiús**, es usado algunas veces en el Alto Mayo para referirse al sol, pero el narrador del canto, más tarde, explicó que él se estaba refiriendo a **Apajuí** o Dios, no al sol.
- 8) **Tséwa** es el nombre del maquisapa en la mitología aguaruna. Un mito acerca de Tséwa, "El cuento del maquisapa" se encuentra en el Apéndice II, de este volumen.
- 9) **Núgkui** es el espíritu del suelo y la fuente mitológica de la yuca y otras plantas cultivadas.
- 10) Los Aguarunas diferencian diversos tipos de diarrea infantil. Los tres términos recogidos son: **tsamamú**, en el que las heces son de color rojo, **petsáji achiké**, en el que las heces son blancas, como "clara de huevo" y **páug** para síntomas indeterminados. No está claro si estos términos se consideran tipos de **tsuwapágamu** o categorías separadas de enfermedades.
- 11) Las especies de pájaro tabú incluyen **yápagka**, **shimpa**, **kéjua**, **úshap** y **tsukagká**. Los animales tabú son la sachavaca (Ag. **pabaú**), los monos **tsetsém** y **wíchig** y el venado (Ag. **jápa**).
- 12) Las especies de plantas tabú mencionadas por los informantes del Alto Mayo incluyen **sáuk**, **tséek**, **baikuánim**, **tsúim**, **sáunak**, **wapé**, **wampaká**, **ampápag**, **pákupkus** y **chinchák**.
- 13) Sobre una descripción del nacimiento de niños entre los Huambisas, véase Beasley, 1957.
- 14) Una vez al entrar en una casa aguaruna durante el funeral de un hombre joven, que se decía había muerto de disentería, observé gran cantidad de medicinas, píldoras y jarabes que se le habían administrado al enfermo antes de morir. No pude menos de preguntarme con asombro si la causa de la muerte había sido realmente la enfermedad o más bien la combinación de las numerosas medicinas que se le habían dado al difunto.
- 15) Sobre los Aguarunas (Achuarä), Eric Ross (1976: 129), informa que el 59 % de las muertes de los varones se debieron al homicidio. Y curiosamente no recoge que se debiera a suicidio, ni en hombres, ni entre las mujeres.



Foto N° 1. *Mujer machacando yuca para preparar el masato.*



Foto N° 2. *Muchacha aprendiendo a hacer cerámica.*



Foto N° 3. Hombres haciendo una canoa durante un ipáamamu o minga.

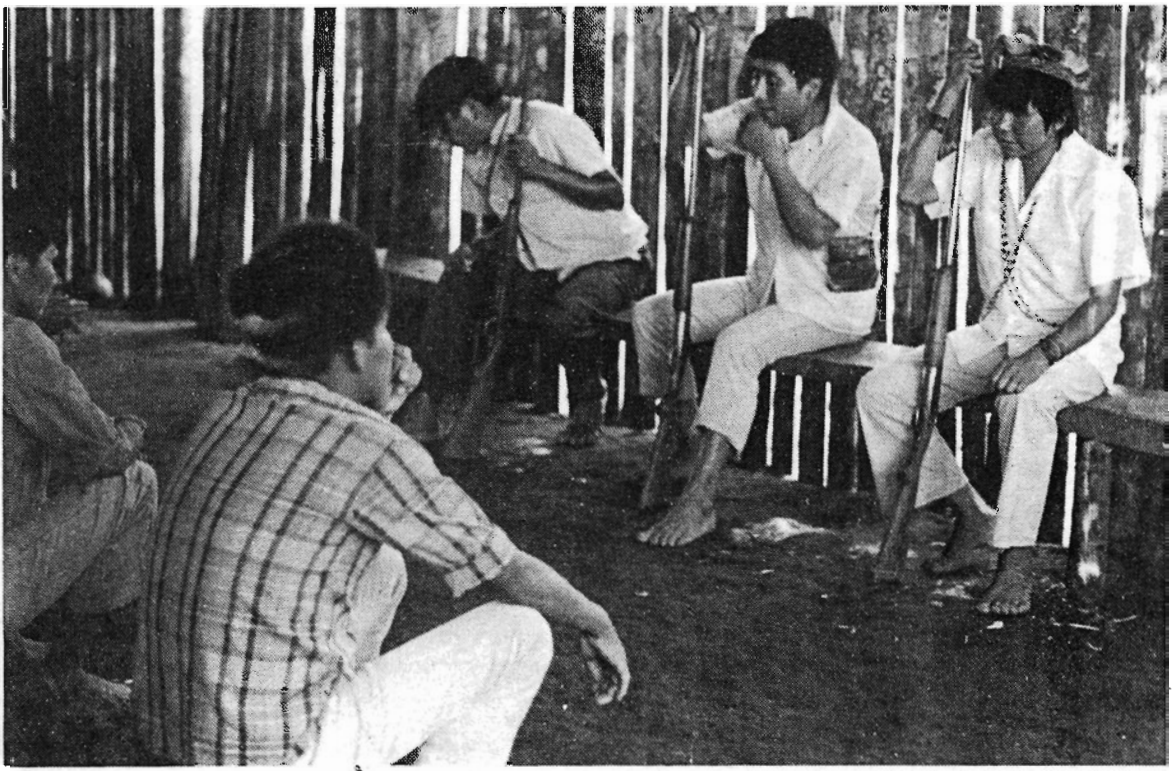


Foto N° 4. *Conversación formal entre un grupo de hombres visitantes y los hombres residentes de Huascayacu.*



Foto N° 5. *Vista de la casa y huerta doméstica dibujada en la Fig. 8-1.*



Foto N° 6. *Una mujer trabajando en su chacra con un wái o bastón.*



Foto N° 7. *Mujer pintando una pininga.*



Foto N° 8. *Mujeres y hombres bailando durante un masateo.*



Foto N° 9. *Mujer barriendo el abdomen de una mujer embarazada para curar la enfermedad waitiya dápu.*

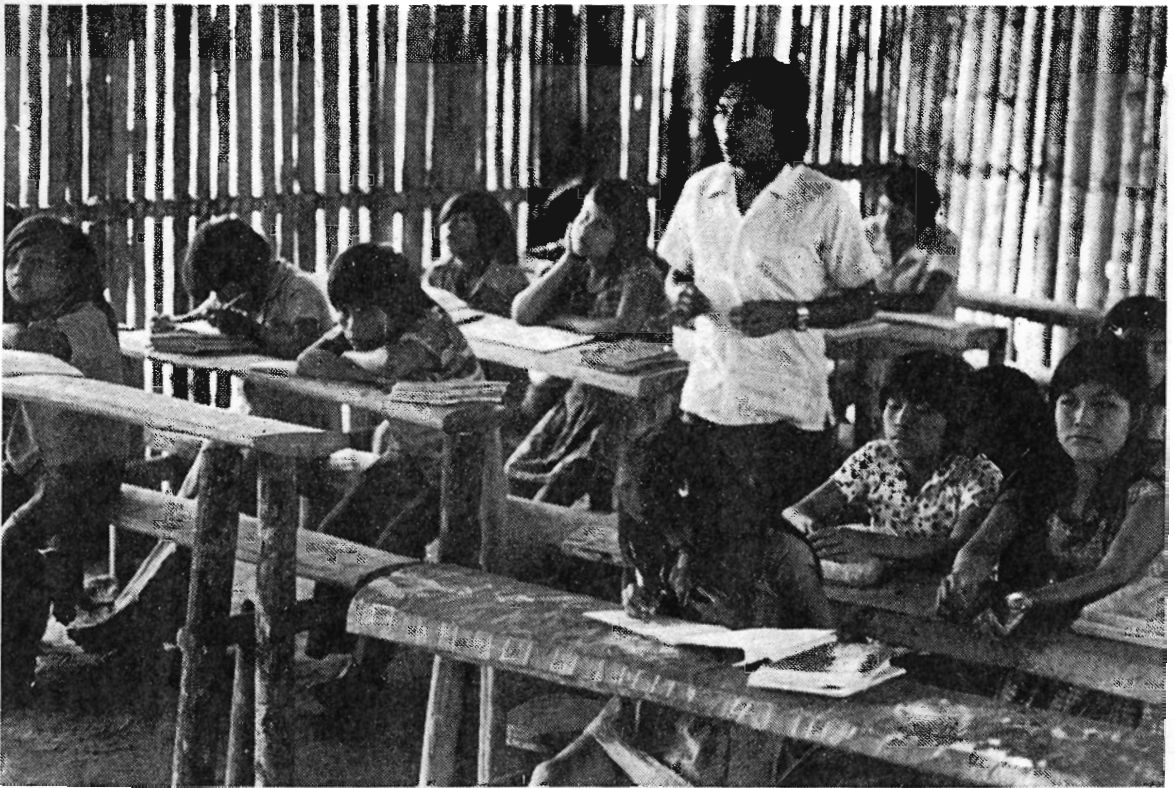


Foto N° 10. *Maestro enseñando una clase bilingüe, Shimpiyacu.*

CAPITULO 11

LA MITOLOGIA Y EL MUNDO ESPIRITUAL

Desde sus primeros contactos con la población selvática, la sociedad no-nativa ha estado obsesionada por la idea de cambiar las creencias religiosas de los indios amazónicos adecuándolas a un modelo cristiano occidental. En parte, esta preocupación tiene su base en la creencias de que los nativos no podrán ser controlados política y económicamente, mientras ellos sigan manteniendo la independencia de su sistema de creencias. Mucho más importante que esto, creo que es el hecho de que las religiones amazónicas —con una orientación hacia las fuerzas de la naturaleza y su énfasis en la participación individual en las cualidades de vida— son tan diferentes del pensamiento cristiano que su supervivencia es percibida por los no-nativos como un desafío frente a la razón y al orden. En todos los casos, la acción misionera cristiana ha avanzado implacablemente desde los tiempos de la Colonia. Actualmente diversas sectas religiosas han buscado aprovechar la mejora de los sistemas de comunicación dentro de la religión amazónica para ganar a los nativos a sus respectivos credos. En este momento no existe lugar de la selva que no haya sido afectado por la actividades misioneras.

Dada la intensidad y persistencia de la labor misionera, no es realmente sorprendente que las creencias y prácticas religiosas aguarunas hayan cambiado en respuesta a la influencia cristiana. En río Alto Mayo, muchos de los ritos tradicionales más importantes han dejado de practicarse. La búsqueda sistemática de visiones por medio del uso de los alucinógenos vegetales han sido abandonada; en parte, al menos, debido a la influencia cristiana. Sin embargo a pesar de estos cambios, continúa existiendo un grupo de creencias tradicionales que ofrece un marco referencial con el cual los Aguarunas interpretan y comprenden su propio mundo. Estos conceptos todavía tienen poder sobre muchas otras personas y se mantienen en la raíz de ciertos tipos de actividades sociales.

Antes de presentar una descripción de su sistema de creencias, me gustaría señalar que la investigación de la ideología religiosa aguarunas presenta algunos problemas metodológicos muy grandes. Los Aguarunas han sido, y continúan siendo, una sociedad de pensadores independientes, los que no siempre están de acuerdo entre sí en su interpretación de los fenómenos espirituales. Dado que la sociedad aguaruna carece de especialistas religiosos, lo equivalente a los sacerdotes, y de textos religiosos escritos equivalentes al Corán o la Biblia, existe amplio margen para diferencias de opinión según la propia experiencia o comprensión de cada persona. Estas diferencias individuales de opinión han aumentado con la introducción de conceptos no tradicionales introducidos por la actividades misioneras. En este capítulo he tratado de enfocar el estudio de los principios religiosos más básicos o en las proporciones que aceptan la mayoría de los Aguarunas en el Alto Mayo, indicando al mismo tiempo aquellas áreas en las que existen mayores diferencias de opinión.

11.1 La Mitología y su relación con los conceptos religiosos claves

El conocimiento más fundamental que tienen los Aguarunas acerca del mundo se conserva en los mitos, los que son conocidos colectivamente como **dúik múun aúgbatbau**, "*cuentos de los antiguos*". Los mitos son narraciones orales complejas que han sido integradas en la vida emocional e intelectual de los Aguarunas por diversos medios. En el nivel más superficial, que no es necesariamente el menos importante, los mitos son historias amenas que muestran el humor y el arte de la oratoria aguaruna. Los mitos ofrecen una prehistoria cultural, una explicación de como fue la vida en el tiempo pasado y como viene a ser ésta en el día de hoy. Los mitos presentan a los héroes importantes y a los anti-héroes, así como describen sus diversas historias. Existe también un fuerte sentido moral en los mitos aguarunas; se resaltan los modelos de conducta apropiada y la maldad es castigada. A un nivel más profundo, sin embargo, los mitos prefiguran a una estructuración conceptual de organización y ordenamiento del cosmos. Este aspecto del ordenamiento es particularmente importante en una sociedad que carece de una jerarquía central que podría dar uniformidad a sus creencias. Actualmente el conjunto de los textos mitológicos aguarunas ofrece una gama de símbolos claves que definen y activan la identidad cultural aguaruna. (cf. Whitten 1978b) (1).

Algunos temas de la mitología Aguaruna

Los "*cuentos de los antiguos*" describen un mundo en el que las cosas eran diferentes a como son hoy. En primer lugar, la situación de los seres humanos en el mundo de los antiguos era muy precaria. La gente no sabía como se cultivaban las chacras o como se podrían construir buenas casas. Ellos no conocían el fuego, ni los utensilios, ni los tejidos. Constantemente eran víctimas de monstruos caníbales: los gigantes **íwa**, seres que capturaban a la gente con sus redes y se los comían como si fueran pájaros; el glotón **Ajáim**, quien había devorado a la madre del sol; y el terrible vampiro **Jíncham**, quien cortaba las cabezas de los Aguarunas que se aventuraban fuera de sus casas por la noche. Sin embargo, no todos los aspectos de este mundo primitivo eran malos. Uno de estos mitos afirman que en los tiempos antiguos la muerte duraba solamente pocos días, después de lo cual la persona fallecida volvía de nuevo a la vida. A pesar de esto, la condición de los seres humanos en los tiempos míticos fue plena de ignorancia y pobreza.

Esta situación cambió cuando los antepasados de los Aguarunas se comunicaron con seres sobrenaturales importantes. Así, de la mujer **Núgkui**, el espíritu o la diosa de la tierra, los Aguarunas obtuvieron la yuca, y otras plantas cultivadas así como la cerámica. El sol, **Etsa**, llegó a la tierra bajo la forma o apariencia de un hombre, y tuvo un papel importante al establecer en el mundo la organización que existe hasta la actualidad. Los hombres aprendieron a usar plantas alucinógenas tales como el toé y la ayahuasca para obtener visiones, con las cuales ellos podrían conquistar a sus enemigos y evitar las enfermedades. Los terribles monstruos de la antigüedad fueron destruidos o se convirtieron en seres inofensivos. Así también los Aguarunas se volvieron civilizados y empezaron a desempeñar un rol importante controlando su medio ambiente. (cf. Ballón y García-Rendueles 1978). Una parte importante del proceso de la civilización expresado, es el poder del conocimiento de sí mismo, dado que este conocimiento permite a los seres humanos el triunfo sobre la pobreza y el mal. "*El conocimiento*" tal como estoy usando aquí el término, es de dos tipos: **el conocimiento práctico**, e.g., como sembrar la yuca, como construir las casas, etc., y **el conocimiento de visiones**, es decir, la comprensión adquirida al establecer contacto con los seres espirituales.

Otra idea importante que se señala en los mitos aguarunas, es la noción de que los objetos y los seres tienen una esencia escondida, la cual es distinta de su apariencia externa. En muchos mitos, los seres vivos que pueden ser animales revelan su identidad verdadera como **ajútap**, las almas de los antiguos guerreros. Asimismo, los Aguarunas dicen que casi todos los animales fueron seres humanos en los tiempos mitológicos, y

aunque ellos fueron transformados en su estado actual, en cierto modo conservan parte de su humanidad original. Cuando los animales hablan a los seres humanos en las visiones, éstos les revelan este aspecto oculto de su naturaleza. La gente que tiene el conocimiento visionario es capaz de penetrar la apariencia externa de las cosas y descubrir su esencia escondida.

Los mitos también establecen una estructura para el mismo cosmos. En general los Aguarunas del Alto Mayo no parecen demasiado preocupados por la cosmología y nunca he escuchado a un Aguaruna, proponer un modelo del universo semejante a los esquemas complejos y múltiples desarrollados por muchas de los otros grupos sociales amazónicos. No obstante ellos piensan que el cielo y la tierra consisten de varios ámbitos, cada uno con sus propiedades y poderes de dominio. Dentro de la tierra vive **Núgkui**, la diosa de la tierra, quien da la vida a las plantas cultivadas. En la superficie de la tierra viven los Aguarunas y la gente no-aguaruna, así como las plantas, los animales y varias clases de seres sobrenaturales con los que la gente tiene ocasionales contactos. Los grandes ríos son el dominio de **Tsúgki**, el espíritu del agua, y su manifestación animal es la boa. El cielo más alto es el dominio de **Apajú** "nuestro padre" o el creador. Lugar donde las almas de los muertos viven una vida muy parecida a la vivida en la tierra. Las estrellas de la Vía Láctea (Ag. **iwánchi jínti**) son el camino que siguen las almas para llegar al cielo. Debajo de las estrellas están el sol y la luna. En el horizonte lejano, fuente de las tormentas y los vientos, viven las almas de los antiguos guerreros, los **ajútap**. Todos estos mundos son presentados y descritos en los mitos aguarunas y todos ellos juntos forman la visión total de la estructura del mundo.

Los seres míticos más importantes y su significación simbólica

El número de seres (animales, plantas, cuerpos celestes, etc.) mencionados en los mitos aguarunas son enormes, pero entre estos hay varios de particular importancia por su simbolismo. Son los siguientes:

Etsa.— *El sol, que apareció en la tierra en forma humana. Como un muchacho, Etsa fue un hábil guerrero quien usó sus poderes y habilidades especiales para capturar al monstruo **Ajáim** y transformarlo en un árbol inofensivo. En su vida adulta, Etsa realizó muchos milagros. Por medio de sus órdenes y mandatos organizó la mayor parte del orden social que existe actualmente entre los Aguarunas. Etsa está asociado simbólicamente con las actividades masculinas tales como la caza, la preparación de las chacras, y la tala de árboles.*

Núgkui.— *Es definido como la "madre tierra" o la diosa de la tierra. En la mitología, Núgkui fue una mujer que dio a los Aguarunas las plantas cultivadas y las técnicas de la cerámica. Aunque el mito de Núgkui menciona solamente a Núgkui y a su hija, los nativos afirman que existen muchos Núgkui que habitan en la tierra y en cuevas debajo del suelo. Entre los poderes de Núgkui están la habilidad para ayudar al crecimiento de las plantas cultivadas y controlar la captura de ciertos animales del monte (e.g. huangana), a quienes ella suelta de tiempo en tiempo para que los seres humanos puedan matarlos y así poderse alimentar. Núgkui está relacionada con las actividades femeninas: agricultura, elaboración de cerámica, y el cuidado de animales domésticos.*

Ipák y Súwa.— *("Achiote") y Súwa ("huito") fueron dos hermanas mitológicas que vagaban por el monte buscando marido y un buen lugar para vivir. Durante su viaje se encontraron con muchos obstáculos, peligros y aventuras. Después de mucho sufrimiento, las hermanas decidieron transformarse en los árboles de achiote y huito, que son la fuente de producción de tintes muy usado por los Aguarunas hasta la fecha. La historia de Ipák y Súwa es una de las más extensas y más interesantes de las narraciones aguarunas, además contiene una enseñanza moral sobre el destino de las mujeres que vagan incesantemente de marido en marido.*

Tsúgki.— *El ser que controla los ríos y su manifestación más poderosa, los pongos y remolinos Tsúgki vive en una casa en la parte más profunda del río, especialmente del río Marañón. En los tiempos míticos, los seres humanos aprendieron de Tsúgki lo que le sucedió a un hombre aguaruna casado con la hija de Tsúgki y que vivió por un tiempo en la casa de su suegro. Posteriormente este hombre se llevó a vivir a la hija de Tsúgki a su propia casa en la tierra. Una vez que la hija de Tsúgki se vio maltratada por la madre del hombre, llamó a las fuerzas destructivas del río para que aniquilaran a todos los seres humanos. Solamente sobrevivió su marido. Tsúgki, a quien se considera que todavía existe, está relacionado simbólicamente con el agua, la fauna acuática y los poderes chamanísticos.*

Iwa.— *Fue una raza de gigantes que aterrorizaron a los antepasados de los Aguarunas. Los Iwa personifican la fuerza bruta y el mal, aunque ellos fueron anulados por la inteligencia y astucia de Etsa y otros seres míticos que ayudaron a suprimirlos.*

Ajútap.— *Son las almas de los antiguos guerreros. En los tiempos míticos los espíritus ajútap (frecuentemente en formas de animales) se aparecían a los seres humanos para concederles el conocimiento y el poder que ellos necesitaban para resolver sus problemas, someter a sus enemigos y evitar las enfermedades (Véase "el cuento del ajútap y nántag, Apéndice II). Los ajútap continúan viviendo en el cielo y se aparecen a la gente que ayuna y consume plantas alucinógenas. Simbólicamente los ajútap son asociados con las virtudes masculinas de austeridad y bravura en la guerra.*

Bikut.— *Es un guerrero mítico y shamán que fue transformado en el toé, planta alucinógena (Brown 1978). Los Aguarunas dicen que Bikut, igual que Etsa, decretó muchas de las leyes y costumbres que ellos siguen en la actualidad. En particular, Bikut es relacionado con la limpieza personal y la pureza moral.*

Los héroes de la mitología aguaruna son símbolos claves en torno a los cuales se fundamentan muchas de las ideas religiosas de los aguarunas. Cuando las mujeres aguarunas cantan canciones para la multiplicación de las plantas de su chacra, invocan a Núgkui pidiéndole su ayuda. Los rituales relacionados con actividades masculinas tales como la cacería, tienen frecuentes alusiones a Etsa quien tenía poder especial en ese campo. En forma similar, cuando los shamanes cantan sus canciones curativas bajo la influencia de la ayahuasca o el tabaco, mencionan frecuentemente a Tsúgki, el supremo poder para las fuerzas shamanísticas. De esta forma estos seres míticos ofrecen determinados puntos simbólicos de referencia acerca de como los Aguarunas organizan este tipo de experiencias.

11.2 Las Almas

Los Aguarunas no hacen una diferenciación muy tajante entre el mundo físico ordinario y lo que llamaré, a falta de un término más adecuado, el mundo espiritual. Este mundo espiritual es algo que penetra en el mundo ordinario y es una parte integral de su funcionamiento. Para que un sujeto sobreviva y prospere es necesario para él o ella, aprender a comprender, a comunicarse con, y por último a manipular a este mundo espiritual.

El punto de partida básico para un análisis de los conceptos espirituales aguarunas es el alma humana. El término **wakán** es usado para indicar el "alma" en el sentido más general. Para el Aguaruna, las almas animan al cuerpo físico y viceversa. Los dos son diferentes en ciertos aspectos, pero son parte integrante de la misma realidad.

En el Alto Mayo, la gente expresa diversas opiniones acerca del número y clases de almas humanas. El efecto de las creencias indudablemente influyen sobre estas variantes. Muchas personas del Alto Mayo afirman que los seres humanos tienen dos almas: 1) El **íwaji**, un alma que sube el cielo después de la muerte, y 2) el **ii wakani**, un alma que después de la muerte permanece en la tierra bajo la forma de un demonio.

La manifestación visible del alma **íwaji** es la imagen de una persona diminuta que uno descubre cuando mira la pupila de otra persona. Cuando una persona goza de buena salud, el **íwaji** brilla claramente; cuando es atacada por una enfermedad, el **íwaji** aparece oscuro y sin vida. Al morir, se dice que el **íwaji** sale del cuerpo y sube al cielo donde vive una vida semejante a la terrena en compañía de las almas de los muertos. Los Aguarunas cristianos dicen que el alma **íwaji** se junta con Dios (Ag. **Apajuí**) en el cielo (4).

La otra alma, **íi wakani** (literalmente "*nuestra alma*") se manifiesta en la sombra que da el cuerpo. Al morir, esta alma deja el cuerpo y se convierte en un demonio llamado **íwanch** que vaga eternamente por la tierra bajo diferentes disfraces (5). Los Aguarunas del Alto Mayo parece que ven el alma **íi wakani** (y al demonio en el que ésta se transforma) como un "*alma mala*", mientras que piensan que el alma **íwaji** es un "*alma buena*".

El concepto de **íwanch**, "*demonio*", es uno de los más complejos dentro de las creencias espirituales aguarunas porque el término es usado para diversos fenómenos diferentes entre sí pero inter-relacionados. Como ya he mencionado, uno de estos refiere el término **íwanch** como el alma de una persona muerta. Cuando alguien muere es común entre los parientes de la persona difunta, el descubrir señales de su **íwanch** en las cercanías de sus casas o bien son visitados por el **íwanch** en sueños. Estas manifestaciones del **íwanch** son consideradas como atemorizantes y peligrosas dado que se afirma que el **íwanch** desea tomar otras almas con él para así no permanecer solitario. Los Aguarunas conocen canciones con las cuales pueden evitar que el **íwanch** pueda tomar sus almas durante el sueño, ellos cantan estas canciones después de haber soñado con su pariente fallecido.

El **íwanch** de un difunto puede manifestarse de diversas formas. Puede aparecerse como una especie de monstruo (ver la descripción más abajo), en la forma de un venado, o de un búho llamado por la noche en las cercanías de la casa, o también como cierta mariposa azul llamada **wámpag**. El encuentro con el **íwanch** bajo sus formas animales no es considerado peligroso en un sentido físico inmediato, pero puede ser un presagio de muerte o desgracia. Los Aguarunas generalmente disparan a los búhos con sus armas si estos aparecen cerca de las casas por la noche. "*Los matamos*", dicen, "*porque ellos son íwanch*". Los Aguarunas dicen que la prohibición tradicional de no comer venado existe porque son una manifestación del **íwanch**, luego la carne de venado podría ser dañina para los seres humanos.

Generalmente la preocupación por el **íwanch** de una determinada persona empieza a declinar tres o cuatro semanas después de su muerte. En la mente de la gente, el **íwanch** se vuelve difuso y se confunde con los demás **íwanch** que viven en el monte desde los tiempos míticos. La forma peligrosa de tipo humanoide del **íwanch** es descrita como una persona en apariencia pero extremadamente repugnante y cubierta de pelos por todas partes menos en los brazos. Los **íwanch** viven en el monte y comen materiales que son dañinos o venenosos para los seres humanos. Cuando éstos entran en contacto con los demonios **íwanch**, ocurre inevitablemente un enfrentamiento. En los tiempos mitológicos, los **íwanch** frecuentemente mataban gente, pero esto parece que actualmente ocurre muy rara vez. Es más, en el Alto Mayo se cuenta que varias personas han logrado defenderse con éxito frente a los ataques de los **íwanch**, y que en algún caso ellos han sido capaces de matar al **íwanch**.

El concepto tradicional de los **íwanch** como demonios ha sido aprovechado por los evangelizadores cristianos para personificar en ellos a Satanás, figura de origen bíblico. Los Aguaruna cristianos creen que los **íwanch** animan a la gente a cometer pecados tales como pelear, robar, cometer adulterio y brujerías. Se cree que después de muertos, las almas de los pecadores van al infierno (ag. **íwánchnum**), donde ellos son castigados por los **íwanch**, hasta que después de muchos años de sufrimiento, sus almas son reducidas al vapor de agua o en nubes. Sobre la exacta localización del infierno no existe un concepto entre la gente del Alto Mayo, pero muchos consideran que está sobre o debajo de la tierra. El concepto cristiano del **íwanch** ha penetrado tanto en la creencia tradicional de

los Aguarunas que muchos no hacen diferencia entre el **íwanch** como un demonio y el **íwanch** como sataná.

Un adicional y quizá idiosincrático uso del término **íwanch** es el usado para designar a un ser que habita en las grandes rocas de las montañas. A diferencia de otros **íwanch**, el **íwanch** de las rocas se le describe con la apariencia de un mestizo poseedor de poderes shamanísticos extraordinarios. No todos los Aguarunas creen que este espíritu o ser es un verdadero **íwanch**; algunos prefieren llamarlo "la madre de las rocas" o "el jefe de las rocas" (Véase "El **íwanch** de la piedra". Apendice II).

Haciendo un resumen del planteamiento anterior, se indican por lo menos cuatro sentidos diferentes según los cuales es usado el término **íwanch** en el Alto Mayo: 1) Como la sombra del alma de un hombre difunto, 2) como un demonio humanoide que vive en el monte, 3) como Satán, el diablo, y 4) como un ser que vive en las grandes rocas. Los Aguarunas hablan frecuentemente de los **íwanch** en sus diversas formas. Estos son temidos, pero al mismo tiempo son objeto de cierta burla y tipo de humor. A diferencia de otros seres poderosos del mundo Aguaruna, éstos no ayudan a la gente. Su único propósito es asustar y molestarles. El autor José L. Jordana Laguna (1974b: 188) termina apropiadamente su análisis sobre las creencias aguarunas acerca del **íwanch** con la siguiente cita: "Los Aguarunas creemos que el **Iwanchi**... seguirá haciéndonos daño y fregándonos. El **Iwanchi** maltrata a los Aguarunas por gusto. Y nosotros tenemos que aguantar".

El espíritu **Ajutap**

Hasta ahora he mencionado solamente aquellas almas que son innatas en todos los seres humanos. Hay también un tercer tipo de espíritu humano que algunas personas pueden desarrollar a través de sus propios especiales esfuerzos. Para lograr esto, ellos deberán hacer contacto con los **ajútap**, las almas de los antiguos guerreros que viven juntos en el cielo.

En tiempos pasados, los hombres aguarunas intentaban ver un espíritu **ajútap** por medio de muchos días de privación física y con el consumo abundante de plantas alucinógenas. Eventualmente, después de muchos sufrimientos y sacrificios, un hombre podía conseguir la visión de un **ajútap**. Los Aguarunas dicen que un **ajútap** usualmente aparece en la forma de un pájaro o un animal, acompañado de un ensordecedor rugido y con enceguecedores rayos de luz. Los **ajútap** más poderosos y terribles aparecían como jaguares y el buscador de visiones se veía obligado a reunir todo su coraje para aproximarse al enorme animal y tocarlo con su bastón de viaje. El **ajútap** entonces desaparecía con otra explosión. Posteriormente muy pronto volvía a aparecerse el **ajútap** de nuevo, esta vez bajo la forma de un viejo guerrero. Entonces el **ajútap** procedía a contar al visionero sobre sus hazañas futuras (ef. Harner 1972: 135-143). Después de haber tenido esta visión, el hombre regresaba a su casa feliz, seguro en su creencia de que él estaría libre de enfermedades y que sería invencible en las batallas. La persona que había tenido este tipo de visiones era llamado **wáimaku** o **kájintin**, ambos términos significan algo así como "dueño de una visión".

Según los Aguarunas, la visión de un **ajútap** tiene la propiedad única de permanecer dentro del cuerpo de su "propietario" casi como si fuera un objeto. Asimismo, cuando los *shamanes* toman ayahuasca ellos son capaces de ver la visión brillando en el interior del pecho del hombre que es un poseedor de visiones. Los nativos insisten, sin embargo, en que este sueño o visión no es todavía un espíritu.

La noche después de muerto un poseedor de una visión **ajútap**, la visión deja su cuerpo y se transforma en un espíritu, un nuevo **ajútap**. Este nuevo **ajútap** sube hasta el cielo uniéndose al ya existente **ajútap**. Allí vivirá para siempre. De tiempo en tiempo, éste puede volver a la tierra apareciéndose en visiones a otros Aguaruna que han ayudado y tomado jugo de tabaco o de ayahuasca en un tambo dentro del monte. El honor de transformarse en un espíritu **ajútap** es algo limitado sólo a los valientes guerreros y es algo que no siempre le ocurre a todo el mundo.

Existen un número de detalles relacionados con el **ajútap** y las otras almas humanas que no pude clarificar durante mis entrevistas con gente del Alto Mayo. Una pregunta que hice frecuentemente fue esta: *“¿Cuándo la visión de un hombre se transforma en un espíritu ajútap después de su muerte, qué ocurre con sus otras almas?”* Algunas personas sostenían que las almas de los hombres que se convertían en **ajútap** ciertamente se iban al infierno, dado que para convertirse un hombre en **ajútap** debía haber muerto a muchos enemigos. Otra gente simplemente expresaron desconcierto ante la pregunta.

Desde mi punto de vista, las creencias en torno a la creación del espíritu **ajútap** ejemplifican una idea profundamente arraigada en la cultura Aguaruna: que a través del propio sacrificio y determinados esfuerzos, los seres humanos tienen un casi ilimitado poder de comunicarse con el mundo espiritual y por tanto aumentan su conocimiento y poder. Es así que a través de tales esfuerzos los individuos son capaces de ampliar, y más aún de trascender su vida física.

Otros espíritus del mundo Aguaruna

Para los Aguarunas del Alto Mayo, las almas no son de exclusiva propiedad de los seres humanos. A una amplia variedad de plantas animales y aún ciertos objetos inanimados se les atribuye también la posesión de almas. La palabra **wakán** es usada más frecuentemente para designar al “*alma*”, pero es también común decir que una determinada planta o animal tiene **áentsji**, “*su persona*” o “*su gente*”. Hasta donde yo he podido determinar, la noción de “*persona*” y “*alma*” son equivalentes dentro de este contexto porque las almas son frecuentemente (pero no siempre) visualizadas por los Aguarunas como seres semejantes a la gente. Los espíritus pueden tener una forma humana y la habilidad de hablar a la gente en determinadas circunstancias, tal como en los sueños. El consenso general es que el alma de una planta o un animal es inmortal, o al menos que vive mucho más que la parte física ordinaria de la planta o el animal.

Las almas de los animales

La mayoría de la gente del Alto Mayo consideran que los animales tienen alma y que toman la misma forma de estos animales, pero no forma humana. Cuando los cazadores cantan canciones mágicas a los animales, se dice que estas canciones son escuchadas por las almas de los animales y sirven para atraer a los mismos hacia el cazador. Las almas o espíritus de los animales son inofensivas por lo general para los seres humanos, pero como ya mencioné en el capítulo 10, las almas de ciertas especies de animales pueden ser extremadamente peligrosas para los recién nacidos. Por esta razón los padres de un recién nacido evitan a dichas especies de animales, hasta después que el niño cumple un año de edad. Cuando los animales mueren, sus almas ascienden al ciclo donde nuevamente son cazados por las almas de los seres humanos durante la nueva vida.

Sólo a un reducido grupo de animales se les atribuye con seguridad almas semejantes a las de los humanos. Entre ellos están las huanganas (sus almas algunas veces se aparecen a la gente bajo forma humana), y los diversos animales que pueden ser manifestaciones de las almas de los **ajútap**. Estas incluyen el jaguar, el tigrillo, el zorro, la zarigüeya, y a las aves guácharo, gavián, y el águila monera.

Los espíritus de las plantas

En el Alto Mayo no hay un acuerdo general sobre si todas las plantas tienen alma o no. Algunas personas argumentan que las plantas no pueden tener alma porque ellas no se mueven, aunque otros afirman que es el alma de la planta la que hace que dé fruto. Sin embargo existe acuerdo general en que es un hecho que ciertas plantas poseen alma o “*gente*”, estas son el tabaco, el toé, la yuca y los árboles de lupuna y catagua. Tal como ya ha sido mencionado en el capítulo anterior, las almas de la yuca se aparecían a la

gente en la época mitológica y se cree que actualmente ocurre también. Las mujeres cantan a las almas de la yuca en sus chacras y "las alimentan" con una mezcla de achiote y agua. El alma del toé algunas veces se manifiestan en visiones a los hombres que han consumido esta planta (Brown 1978). Se cuenta que los chamanes pueden invocar a las almas de los árboles de lupuna y catagua para conseguir poderes mágicos. Por tanto, se considera que existen esas almas en ciertas plantas importantes desde el punto de vista simbólico o económico, pero en sí el hecho de que todas las plantas pudiesen tener almas, no parece ser de mayor interés para los Aguaruna.

Las almas de los objetos inanimados

Se afirman también que unos cuantos tipos de objetos inanimados tienen alma o "gente". Las piedras usadas en los ritos agrícolas, mencionadas en el capítulo 8, poseen alma, las que pueden aparecerse al propietario de las piedras durante su sueño. Experiencias de este tipo han sido narradas por hombres que tenían tipos de piedras usadas en los ritos de cacería. Estas almas son la señal de los poderes importantes que dichas piedras poseen. Se dice que ciertos fenómenos naturales tales como la lluvia, el trueno, y las estrellas fueron gente en los tiempos míticos, pero, actualmente parecen que los Aguarunas no están muy seguros de si éstos siguen teniendo un alma.

Las almas de las plantas, los animales y los objetos son aspectos de ellos mismos que pueden ser contactados y manipulados a través de los sueños y de las canciones mágicas, de allí su importancia para los Aguarunas. El alma es la esencia escondida y ésta es por lo menos tan importante como la apariencia externa de un ser o un objeto.

11.3 Los seres sobrenaturales

Aparte de las almas de los seres humanos, las plantas y los animales, la gente del Alto Mayo cree en la existencia de otros seres sobrenaturales que se diferencian de las personas ordinarias en virtud de sus poderes extraordinarios. Es bastante curioso que nunca pude descubrir un término aguaruna equivalente a "ser sobrenatural". Cuando discutíamos sobre uno de estos seres, —por ejemplo, **Núgkui**, la madre o espíritu de la tierra— muchas personas se referían a ellos como **áents**, "gente". Sin embargo no hay duda que se distinguen de los seres humanos por sus poderes y cualidades especiales.

Varios seres sobrenaturales ya han sido mencionados en conexión con la mitología. Es particularmente importante **Núgkui**, desde que ella es considerada como una fuente de poder a la que las mujeres invocan para sus actividades agrícolas. La misma tierra es penetrada por el poder de **Núgkui**. Los Aguarunas informan que algunas veces **Núgkui** se aparece en sueños a la gente y también puede comunicarse por medio de un ave llamada **sukuyá** que de vez en cuando suele aparecer por las chacras cantando.

Los espíritus de los antiguos guerreros, **ajútap** son considerados como "almas", pero sus poderes son mucho más formidables que los de las almas corrientes. Cuando los hombres establecen comunicación con los **ajútap** por medio de los alucinógenos, son capaces de protegerse las amenazas a su bienestar, tanto si se refiere a los ataques de sus enemigos como de las epidemias de diversas enfermedades.

Tsúgki, el espíritu del río es otro ser sobrenatural poderoso dentro del mundo Aguaruna. Sin embargo, quizás por la falta de grandes ríos en el Alto Mayo, los Aguarunas de esta región parecen mostrar menos interés en los **Tsúgki** que los del Alto Marañón y sus tributarios. El **Tsúgki** es más nombrado por los chamanes que lo consideran con el máximo símbolo de su poder.

Además de **Núgkui**, del **ajútap** y de **Tsúgkui**, la gente del río Alto Mayo reconoce la existencia de los siguientes seres poderosos:

Apajú ("nuestro padre, el "dios supremo", algunas veces llamado también **Tatayús**). Algunas fuentes etnohistóricas sugieren que la creencia de los Aguarunas en un dios supremo tiene considerable antigüedad, pero no es conocido el rol que dicho dios

juega dentro del conjunto de las creencias religiosas tradicionales. Actualmente todos los Aguarunas del Alto Mayo están de acuerdo en que **Apajuí** creó el mundo y que él vive por toda la eternidad en las regiones más elevadas del cielo. Más allá de esto, la importancia atribuida al **Apajuí** varía según el grado en que un individuo ha aceptado las enseñanzas evangélicas cristianas. Los nativos que son más evangélicos ven al **Apajuí** como una influencia sobre muchos de los fenómenos de la vida diaria. La frase de despedida "*Nos veremos si es la voluntad de Apajuí*" que es usada algunas veces por los Aguarunas cristianos, refleja este enfoque. Los Aguarunas más tradicionales parece que consideran al **Apajuí**, meramente como el creador, quien ahora se encuentra alejado de los sucesos de la tierra. Las únicas oraciones o canciones dedicadas al **Apajuí** son aquellas que han sido introducidas en la zona por los misioneros cristianos.

Pásuk, el espíritu que ayuda a los chamanes. Los **pásuk** son espíritus poderosos que pueden ser vistos y controlados solamente por los chamanes, es decir aquella gente que tiene especial capacidad para comunicarse con el mundo espiritual. Los Aguaruna describen a los **pásuk** como parecidos a los seres humanos. Ellos pueden viajar largas distancias por orden de los chamanes que los controlan, e informan de los hechos que están ocurriendo a gran distancia de las comunidades de los chamanes. Cuando un chamán curandero desea curar a una persona que ha sido embrujada, él llama a sus **pásuk** y les ordena que entren en su pecho. Desde dentro del chamán, los **pásuk** le ayudan a encontrar los dardos mágicos que han sido arrojados contra el cuerpo del paciente por algún brujo. Asimismo, los brujos tiene también control sobre los **pásuk** y los usan para herir a sus víctimas desde lugares distantes.

Cuando no están en el interior del chamán, los **pásuk** viven en el monte con sus esposas e hijos. Algunas veces los chamanes visitan a los **pásuk** en el monte. Sobre esto se dice que ellos comen la comida de los **pásuk** pero que quedan insatisfechos, es como si ellos no hubieran comido nada en absoluto. Por esto, cuando un niño que acaba de comer se queja pidiendo comida a su madre porque sigue con hambre, ella le suele decir "*Por qué está hambriento? Has comido los alimentos del pásuk?*".

Tijáe, gente del monte. Los Aguarunas dicen que en lo más profundo del monte vive una raza o tribu de gente conocida como los **tijáe**. Los **tijáe** aparentemente no son sobrenaturales pero tienen especiales poderes y capacidades que los Aguarunas admiran. Los hombres **tijáe** tienen el cabello largo y se visten de una manera similar a la de los antepasados aguarunas. Además son grandes cazadores, guerreros y chamanes. Uno de los hombres con los que me entrevisté, llegó a decirme que los **tijáe** son tan valientes e inteligentes, que ellos conseguían sus armas robándolas de las tiendas de los mestizos en Rioja.

Los contactos humanos con los **tijáe** son raros y generalmente limitados a rápidos vistazos en el monte o al descubierta de sus huellas en el suelo de lugares deshabitados. La gente también cuenta historias sobre los varones **tijáe** casados con mujeres aguarunas los que tienen hijos que son grandes cazadores. Los Aguarunas sienten curiosidad y respeto hacia los **tijáe**, aunque ellos no sean considerados como propietarios de los pasmosos poderes sobrenaturales propios de seres como los **ajútap**.

11.4 Sueños y visiones

A través de los puntos 11.1, 11.2, y 11.3 se han establecido que para los Aguarunas existe paralelamente al mundo ordinario y visible, otro mundo normalmente invisible poblado de almas y seres sobrenaturales. De hecho, estos dos "*mundos*" no son diferentes; más bien ellos son dos aspectos de una realidad y que se interrelacionan muy cercamente. Para que una persona pueda sobrevivir en el mundo ordinario, debe obtener conocimiento acerca del mundo invisible. Con este conocimiento el podrá obtener ventajas de las fuentes de poder del mundo invisible, por ejemplo de los seres sobrenaturales, para desarrollar su poder personal frente a los hechos y luchas de la vida diaria. Es importante recordar que para los Aguarunas, al menos tradicionalmente, este interés por los hechos espirituales no está orientado hacia algún objetivo distante o futuro, tal como

el de ir al cielo después de la muerte, sino que está dirigido hacia las necesidades concretas de su vida en la tierra: evitar las enfermedades, tener suficientes alimentos, y sobrevivir frente a las agresiones de sus enemigos.

Establecido esto podríamos preguntar, "¿Cómo hacen los Aguarunas para comunicarse con el aspecto espiritual de la realidad?" El medio más importante de contacto o comunicación es a través de los sueños, sean los sueños no intencionados durante el acto de dormir, o bien las visiones inducidas por medio del consumo de sustancias de plantas alucinógenas.

Alucinógenos y visiones

Las principales plantas alucinógenas o psicoativas conocidas por la gente del Alto Mayo son las siguientes: (6)

Nombre común	Nombre aguaruna	Nombre científico
tabaco	tság	<i>Nicotiana tabacum</i>
ayahuasca	datém	<i>Banisteriosis caapi</i>
ayahuasca	yáji	<i>Banisteriosis rusbyana</i>
toé, floripondio	tres variedades principales:	
	baikuá	<i>Datura sanguinea</i>
	bíkut	<i>Datura sp. (D. suaveolens?)</i>
	tsúak	<i>Datura sp. (D. suaveolens?)</i>

El uso de cada planta varía de acuerdo con el tipo de visión que se busca. El tipo de toé llamado **baikuá**, por ejemplo, es usado más comúnmente cuando se busca tener la visión de un **ajútap**. El tipo de ayahuasca llamado **yáji** es usado exclusivamente por los chamanes para curar enfermedades. La planta psicoactiva con el mayor número de usos es ciertamente el tabaco, su jugo es mezclado con agua y se toma como una bebida. Me apresuro a añadir que estas plantas no son usadas con propósitos de placer o para satisfacer un vicio, sino más bien como medio para el fin sagrado de obtener visiones.

Los Aguarunas del Alto Mayo reconocen dos principales tipos de visiones las cuales fueron buscadas regularmente por la gente en tiempos pasados: 1) La visión de un **ajútap**, que está directamente relacionada con el poder de vencer a los enemigos; 2) La visión del futuro (Ag. **níimagbau**) que asegura la salud y prosperidad de la persona que experimenta la visión. Los Aguarunas afirman que en el **níimagbau** o visión del futuro, un hombre ve a las esposas que algún día tendrá, sus perros de caza futuros, los muchos animales que él cazará y la imagen de la salud de los miembros de su familia. Todo esto es mostrado al buscador de la visión "como en una película" como afirmó un hombre hablando de esto. Las mujeres que tienen este tipo de visiones ven a sus hijos sanos y fuertes, a las chacras productivas que tendrá en el futuro y otras cosas relativas a su futura prosperidad y éxito como esposas. La gente cree intensamente que teniendo este tipo de visión un individuo tendrá asegurada su buena fortuna. El conocimiento del futuro obtenido en la visión **es el instrumento para hacer que este futuro se haga realidad**.

Los chamanes frecuentemente usan alucinógenos cuando se ocupan en actividades curativas. Sin los efectos intoxicantes del jugo del tabaco o la ayahuasca, el chamán no podría ver a los espíritus **pásuk** o a los dardos mágicos que han sido lanzados sobre su paciente por los brujos malignos.

Otro uso de las plantas alucinógenas está en conexión con el canto de ciertos tipos de canciones mágicas. Por ejemplo, cuando un hombre desea ganar el afecto de una mujer cantando canciones mágicas de amor, debe primero estar ligeramente intoxicado con el jugo de tabaco, antes de cantar la canción en algún lugar retirado del monte. Según la opinión de los Aguarunas, el cantar la canción mientras se está intoxicado ayuda

a que el alma de la mujer escuche la canción y por consiguiente se despierte su interés por lo que canta.

Las visiones en sueños

Aunque las visiones inducidas por los vegetales psicoactivos o alucinógenos son los medios más importantes para comunicarse con el lado espiritual de la realidad, los ensueños o visiones naturales al dormir también pueden servir para el mismo propósito. Muchas mujeres en el Alto Mayo, cuentan que ellas obtuvieron algunas de sus piedras mágicas **nántag** cuando fueron orientadas hacia ellas durante el sueño por, mensajeros de **Núgkui** o algún otro ser sobrenatural. Igualmente los hombres alguna vez mientras sueñan se les ha aparecido inesperadamente un **ajútap** para darles algún mensaje importante.

Sueños más comunes son aquellos en los que se da contacto directo con los seres espirituales, son aquellos que anuncian algún evento futuro. En conexión con la magia de la cacería, ya he mencionado anteriormente los sueños que predicen el éxito en la caza. Otros sueños proféticos pueden predecir el logro de la salud, la llegada de visitantes, o el ataque inmediato de algún enemigo. Otra interesante categoría de sueños es la llamada "*matador de almas*" (Ag. **wakaní mantuámu**). Esto ocurre cuando un hombre sueña que está matando a un armadillo, un majás o algún otro tipo común de animal de caza. Si esto ocurre cuando está durmiendo en la misma cama que su esposa y su hijo, cuando despierta se lo dirá a su mujer para que se lleve al niño lejos de él por miedo a que pueda "*matar su alma*" en sus sueños. En otra variante de matanza de almas, un hombre que sueña que está matando a un jaguar es porque "*está matando al alma de su enemigo*". En ambos casos, matar el alma puede resultar más tarde en la muerte de la persona cuya alma supuestamente fue asesinada.

En resumen, los Aguarunas ven los sueños y visiones como puntos de contacto entre el aspecto ordinario y el aspecto espiritual de su realidad. Los temas de los sueños son considerados muy seriamente ya que ellos pueden ser señal de buena suerte o de inminente desgracia. El grado del poder personal de un individuo está en muchos aspectos determinado, por el grado en que él pueda entrar dentro y entender el mundo de los sueños y de las visiones.

11.5 Actividades rituales

Quizás la paradoja más grande de toda la vida religiosa de los Aguarunas del Alto Mayo, es que aunque están sumergidos en este enfoque del mundo, que acabo de describir, las expresiones rituales más importantes de este mundo han dejado de existir. En el capítulo 2, describí un cierto número de rituales colectivos que eran tradicionalmente practicados por los Aguarunas, incluyendo las fiestas de la cabeza reducida, la fiesta femenina del tabaco, un ritual para los niños, un ritual para los perros cazadores y las grandes reuniones en las que los hombres y los muchachos toman ayahuasca para conseguir visiones. Entre 1976 y 1978 ninguno de estos ritos fueron cumplidos en el Alto Mayo, ni lo han sido en los años más recientes. ¿Por qué razón no se han continuado estos ritos?

Esta es una pregunta difícil, y una a la que no estoy seguro de contestar definitivamente. La decadencia de los ritos asociados con la cabeza reducida (Ag. **tsántsa**) es fácilmente explicable por la ausencia de luchas entre tribus en el Alto Mayo. La desaparición de los ritos como la fiesta femenina del tabaco y la fiesta masculina del ayahuasca, sin embargo, está relacionada con otros factores, especialmente por la creciente influencia del Cristianismo Evangélico, que rechaza enérgicamente el uso de intoxicantes en cualquiera de sus formas. La introducción de la educación primaria y la intensificación de las actividades agrícolas, también han contribuido a esta situación reduciendo la cantidad de tiempo libre dedicado anteriormente a las actividades rituales. Como consecuencia de todos estos factores, el uso de alucinógenos por la gente para conseguir visiones, ex-

cluyendo a los chamanes, terminó alrededor de 1972 y desde entonces no se ha reanudado.

Aunque todos los grandes ritos colectivos han desaparecido en el Alto Mayo, todavía se mantienen en práctica algunos ritos de menor significación. Dicho en síntesis, están los ritos de curación, empleados por los chamanes y que se realizan en diversas comunidades cuando las enfermedades lo demandan así como los procedimientos curativos caseros ya descritos en el capítulo 10. Las mujeres en el Alto Mayo continúan realizando los ritos asociados con la siembra de la yuca, aunque por la reserva con que se cumplen estos ritos, no he podido determinar si es que todas las mujeres los practican o si bien sólo son conocidos por unas pocas de ellas. También es mi impresión que los hombres todavía continúan usando canciones mágicas y talismanes para ayudarse en sus actividades de caza; pero aquí también el secreto con que se practican dichas técnicas, me ha impedido el hacer una evaluación detallada de su importancia.

Sí, como ya he afirmado, los Aguarunas sienten fuertemente que es esencial para su bienestar y prosperidad el obtener visiones, ¿por qué ellos aceptan la actual situación? Después de todo no han sido forzados a abandonar esos rituales, al menos de manera abierta. Para poder contestar esta pregunta, debe de señalarse que muchas de estas prácticas mágicas ya se habían extinguido cuando los Aguarunas entraron en contacto con los maestros bilingües entrenados por el Instituto Lingüístico de Verano. La relación con estos maestros ofreció a los nativos la oportunidad de educar a sus hijos, liberarse de la influencia de los patrones y establecer sus reclamos legales de propiedad de tierras. Los Aguarunas estuvieron así prontos a seguir el liderazgo de los maestros. Dado que algunos de estos maestros son evangelistas y, por tanto, opuestos a ciertas prácticas religiosas tradicionales, ellos eran capaces de usar su influencia para que dichas prácticas fueran abandonadas.

Durante mi trabajo de campo, comprobé que algunas personas se cuestionaban sobre si era lógico el abandono de muchas de sus prácticas religiosas tradicionales. Algunos adultos comentaban que actualmente los jóvenes "*no saben como conducirse correctamente*", significando que ellos están demasiado interesados por iniciar aventuras sentimentales, en una edad en la que deberían estar dedicados solamente al aprendizaje de las habilidades de la caza y en la búsqueda de visiones. Se sostiene también que el alto promedio de suicidios entre los hombres y mujeres aguarunas ha aumentado en los últimos años, aunque esto no es posible documentarlo científicamente. Igualmente, los ancianos dicen que las enfermedades ahora son más comunes, porque los nativos ya no buscan las visiones que los protegerían contra las epidemias. Ocasionalmente se ha hablado de reiniciar el ritual del ayahuasca para que los muchachos y las chicas puedan encontrar las visiones dadoras de vida, que les aseguraría buena suerte, pero esto no se ha llevado a cabo mayormente.

11.6 Chamanismo

*"Los brujos han existido desde hace mucho tiempo. El primer brujo se llamaba Punku. Antes de él, existía abundante tabaco, ayahuasca y toé que daban buenas visiones. ¿Cómo podía morir la gente? Ahora es difícil obtener una visión, pero antes era facilito. Los antiguos solían tocar la hormiga que se llama **tíship** y así podían obtener una visión. Hasta aquella hormiga era un **ajútap**. Era fácil encontrar una visión.*

*Entonces el brujo Punku pensaba, "Los hombres valientes que tienen visiones siempre van a matar a los brujos". Como él era brujo, embrujó a la hormiga **tíship** para que sea difícil de encontrar una visión. Este brujo también creó el paludismo y el resfrío...La gente lo atacó, lo mataron con lanzas. Cuando Punku se murió, la brujería bajó un poco en su frecuencia. Pero él había creado la brujería".*

(Narrador: Miguel Daichap, Shimpiyacu)

Un aspecto de las creencias espirituales aguarunas que aparentemente ha perdido poco de su fuerza es el chamanismo. Los nativos del Alto Mayo creen firmemente que ciertas personas son capaces de adquirir poderes especiales que pueden ser usados bien, para infligir enfermedades en sus semejantes o bien para curarlas. Aquellos que las ocasionan, son más comúnmente llamados **túnchi**, "brujos hechiceros". Aquellos que curan enfermedades usualmente son llamados **iwishín**, "curanderos". Ambas son clases de chamanes, dado que ellos se comunican con las fuerzas espirituales que no son accesibles a la mayoría de la gente (7).

Según los Aguarunas, los **túnchi** o brujos usan una variedad de recursos para herir a sus víctimas. Los vehículos de esas enfermedades son los dardos mágicos o virotes (Ag. **tséntsak**), los que el brujo dispara a distancia contra sus víctimas o bien los coloca dentro de ellas a través del contacto directo. Los dardos mágicos usados por los brujos tienen diversas formas externas, algunos son espinas o plumas, otros son huesos de pescado o piezas de barro pero, la verdadera naturaleza de los dardos embrujados la puede describir el curandero que haya bebido ayahuasca. Un brujo es capaz de esconder dentro del pecho y en sus brazos los dardos embrujados, y cuando él lo desea los usa escondiéndolos dentro de la boca. Algunas personas dicen que los dardos se conservan por medio de una sustancia parecida a la saliva (Ag. **káaji**) lo que algunas veces los brujos muestran a otra gente cuando ellos desean demostrar sus poderes.

Hay diversas formas de convertirse en brujo. El medio más común es pedir a otro brujo que le entregue algunos de sus dardos embrujados. La persona que acepta los dardos, es decir, él que desea convertirse en brujo, deberá tragárselos y pasar varias semanas solo en el monte, ayunando la mayoría de alimentos, y consumiendo constantemente jugo de tabaco y otras plantas alucinógenas. A través del ayuno y de beber tabaco, el nuevo brujo aprende a controlar los dardos envenenados y a desarrollar su poder.

En el Alto Mayo la gente dice que es también posible convertirse en brujo tomando repetidas veces una variedad de toé llamado **tsúak**, que se cree que contiene dentro de sí dardos embrujados (Brown 1978: 131). Otras plantas que pueden proporcionar poderes de brujería son la **chuchka** (no identificado) y los árboles de catagua y lupuna.

En casos muy raros, una persona puede llegar a ser brujo sin su propio consentimiento. Se cuenta que un hombre en el Alto Mayo fue embrujado con poderes por un pariente (un brujo muy conocido) quien a escondidas le puso en la boca dardos embrujados mientras él dormía. Muchos años más tarde, este hombre fue identificado como un brujo por un curandero, que fue capaz de curarlo de la condición de brujo, sacándole cuidadosamente del cuerpo los dardos embrujados.

Aunque la mayoría de la gente acusada de ser brujos son varones, también las mujeres y los niños son considerados potencialmente como posibles **túnchi**. Las brujas son especialmente temidas porque ellas pueden poner los dardos embrujados dentro del masato que sirven, y de esta forma pueden matar fácilmente a sus víctimas.

El **túnchi** o brujo es la persona más temida y despreciada dentro de la sociedad aguaruna. Aunque aparezca como una persona común y ordinaria, se cree que el brujo oculto usa sus poderes para enviar enfermedad y muerte a mucha gente, aun a sus parientes más cercanos. Cuando los Aguarunas están convencidos de que una persona es un brujo que ha matado a alguno con sus poderes de brujo, ellos consideran un deber moral el matar al brujo de inmediato.

Curanderos

Los **iwishín** o chamanes curanderos adquieren sus poderes de la misma manera que lo hacen los brujos. Ellos también poseen dardos embrujados los que pueden potencialmente usar para embrujar y matar gente. Las diferencias entre **iwishín** y **túnchi** desde la perspectiva aguaruna son: 1) los **iwishín** son reconocidos públicamente, mientras que los **túnchi** permanecen escondidos; 2) los **iwishín** usan sus poderes para curar enfermedades más que para causarlas.

Para diagnosticar la enfermedad de un paciente, el **iwishín** bebe una infusión de tabaco en jugo o bien de ayahuasca (en este caso, una mezcla de dos variedades de ayahuasca conocida como **yáji** y **datém**). El paciente no consume ayahuasca mientras se tienen las sesiones de cura, como en otras partes de la Amazonía. Cuando el **iwishín** empieza a sentir los efectos de la ayahuasca, le canta a sus espíritus **pásuk** de manera que ellos entrarán a su pecho. Luego examina cuidadosamente al paciente, buscando los dardos mágicos que son señal de brujería. Los **iwishín** del Alto Mayo dicen que ellos ven estos dardos como puntos circulares de luz en el cuerpo del enfermo. Cuando los dardos son descubiertos, el **iwishín** trata de chuparlos o los arroja fuera lejos con su abanico de hojas. Algunas veces tiene éxito en sacar del cuerpo todos los dardos, pero otras veces ellos han sido arrojados con tanta fuerza sobre el paciente que han atravesado el cuerpo completamente. En este caso, el resultado es muy pobre y el paciente puede morir (Véase el Apéndice, "Un tratamiento chamánico").

Recientemente los procedimientos seguidos por los **iwishín** en el Alto Mayo han sufrido cambios en ciertos aspectos. El **iwishín** más poderoso y popular en la región algunas veces usa aguardiente y una no identificada "medicina de los cristianos" para poder embriagarse durante los ritos de curación. Este mismo curandero da aguardiente y una bebida emética a sus pacientes, para que éstos puedan vomitar los dardos embrujados, que están dentro de sus órganos internos. Aunque estas técnicas han variado frente a la tradición, sin embargo no contradicen sustancialmente a las teorías aguarunas de brujería y su curación.

La significación social de las sesiones curativas van más allá del mero hecho del tratamiento de la enfermedad. En algunas circunstancias, el **iwishín** puede ser llamado para identificar al brujo que causó la enfermedad o la muerte del paciente, y esto puede terminar con el asesinato eventual del acusado, cumplido por los miembros de la familia del sujeto o víctima de la brujería. A los **iwishín** se les atribuye también el poder de ver hechos que están sucediendo a gran distancia o en algún momento del futuro. Así cuando un **iwishín** ha tomado ayahuasca, la gente que está presente aprovecha el momento para inquirir acerca del bienestar de sus parientes que están en comunidades distantes. Este aspecto del chamanismo y su poder es claramente evidente en las transcripción de una sesión de cura que se puede encontrar en el Apéndice I.

Tradicionalmente, los **iwishín** son siempre varones. Sin embargo, recuerdo el caso de una mujer quien tuvo una breve carrera como un chamán curandero en una de las comunidades del Alto Mayo. Ella aparentemente aprendió las técnicas de curación de un chamán Chayahuita y curó con éxito a diversos pacientes antes de cometer suicidio después de una pelea con su marido. Los Aguarunas varones dicen que las mujeres podrían adquirir el poder para ser **iwishín**, pero ellas no son adecuadas para la tarea porque "ellas se enfurecen fácilmente y pronto embrujarían a sus hijos y a sus parientes".

Los sentimientos de los nativos acerca de los **iwishín** son decididamente ambivalentes. Dado que el **iwishín** puede potencialmente embrujar lo mismo que curar, frecuentemente hay sospechas de que el **iwishín** en sí mismo puede ser una fuente de enfermedades dentro de la comunidad. Frecuentemente he oído decir a los Aguarunas de comunidades que no tenían un **iwishín**, que estaban contentos de vivir lejos del **iwishín**. Esa gente decía: "Nosotros vivimos bien porque no hay brujos en nuestra comunidad". Por otro lado, cuando aparece una enfermedad grave, ellos rápidamente viajan a otra comunidad por si tiene un **iwishín** para solicitar sus servicios. Sin ellos, los nativos se sentirían indefensos frente a los ataques de los brujos ocultos.

A causa de que los **iwishín** algunas veces acusan públicamente a un individuo de ser brujo oculto, ellos inevitablemente tienen enemigos mortales en otras comunidades. Las constantes amenazas que tienen que afrontar los **iwishín**, más los riesgos de curar enfermos, hace que su papel sea algo que muy pocos hombres están dispuestos a aceptar. En 1978, había solamente siete **iwishín** en el Alto Mayo, y de éstos, únicamente tres trataban enfermos en forma regular. Los **iwishín** tienen la oportunidad de adquirir una modesta riqueza al cobrar una cuota por la curación —especialmente si ellos están dis-

puestos a tratar a los mestizos y colonos— pero los peligros y sacrificios del oficio hacen insignificantes sus ventajas.

A pesar de la influencia de los cristianos evangelistas sobre la religión aguaruna, la creencia en brujería continúa siendo muy fuerte en el Alto Mayo. Como ya vimos en anteriores capítulos, la creencia en brujerías afecta la estructura de las comunidades y sus cambios de situación. Las acusaciones de brujería son hasta ahora la causa más importante de peleas o actos de violencia entre comunidades. La convicción de que los hombres son capaces de herirse entre sí por medios espirituales, viene a ser uno de los aspectos más resaltantes del sistema tradicional de creencias entre los Aguaruna.

11.7 Cristianismo

Los Aguarunas del Alto Mayo han estado recibiendo la influencia de las doctrinas de los cristianos evangelistas con creciente intensidad en los diez últimos años. Es interesante resaltar que el contacto directo entre los nativos y los misioneros no-nativos ha sido muy limitado. La mayor parte del trabajo misionero ha sido realizado por los Aguarunas **conversos**. Las bases del mismo fueron establecidas por los maestros bilingües, también nativos, que habían recibido algún entrenamiento en el centro de Yarinacocha del Instituto Lingüístico de Verano. En sus primeros años en esta zona los maestros predicaron algunas ideas básicas acerca del Cristianismo y se ayudaron con la distribución de copias del Nuevo Testamento traducidas al lenguaje aguaruna. (Yamajam Chicham Etsegbau 1973). Durante el período de mi investigación, sin embargo, las actividades religiosas de los maestros habían disminuido y el proselitismo estaba principalmente en manos de unos pocos conversos dedicados a ello. Algunos de ellos eran visitantes de las comunidades aguarunas del Alto Marañón. La liturgia se realiza esporádicamente en diversas comunidades. Estos servicios incluyen el canto de canciones religiosas, lectura del Nuevo Testamento y debates acerca de la doctrina cristiana. En 1978, virtualmente todos los nativos del Alto Mayo habían tenido conocimiento acerca del cristianismo. Muchos se identifican a sí mismo como “*evangélicos*” aunque el grado de su compromiso parece variar enormemente de unos a otros. Estas diferencias en el compromiso hacen difícil establecer el porcentaje de Aguarunas que pueden ser considerados como verdaderos conversos, aunque tentativamente se podrían estimar como del 20 al 30 por ciento. Hacia 1978 por lo menos una comunidad en el Alto Mayo había dejado de consumir masato como señal de su aceptación de la fe evangélica.

Las proposiciones más importantes del cristianismo tal como las entienden los aguarunas, son:

- 1) Jesucristo, el hijo de Dios (Ag. **Apajuí**), vino a la tierra hace mucho tiempo atrás para enseñar a los hombres cómo deberían vivir.
- 2) Los actos como borracheras, robos, peleas, adulterio o muerte son pecado; Satanás es quien los promueve.
- 3) Dios premiará a los que cumplan sus leyes, mientras que los pecadores serán castigados eternamente en el infierno.

Existen muchos aspectos dentro de la ideología cristiana (tal como lo perciben los Aguarunas) que no chocan con sus creencias tradicionales. Por ejemplo, los Aguarunas siempre han reconocido que actos como pelear entre parientes o cometer adulterio es malo y señal de “*un pensamiento errado*”. Igualmente el rol de Jesucristo como dador de la ley y realizador de milagros es paralelo al de **Etsa**, el sol, dentro de la mitología aguaruna. El concepto tradicional del **iwishín** ha sido cambiado ligeramente para acomodarlo a la idea cristiana sobre Satanás. Por lo menos en lo superficial, los nativos han sido capaces de incorporar ciertos conceptos cristianos dentro de su cosmología con muy pocas dificultades.

Un área en la cual la ideología cristiana (i.e. de la Iglesia Evangélica) y la aguaruna difieren significativamente es sobre el asunto de las sustancias alcohólicas. Los Aguarunas evangélicos rechazan el uso de todo tipo de bebidas fermentadas, incluyendo el masato,

así como el consumo de plantas alucinógenas. Para los evangélicos, el consumo de tales sustancias lleva al pecado en forma inexorable. Por tanto, uno de los signos externos de conversión al cristianismo, es abstenerse de beber masato, sustituyéndolo por el consumo de cualquier otra bebida no fermentada (por ejemplo, una bebida no fermentada hecha de plátanos maduros).

En capítulos anteriores he mostrado que el consumo del masato está íntimamente conectado con los modelos de hospitalidad, trabajo comunal, canciones y danzas. El masato es también una fuente o recurso importante de la alimentación aguaruna. Cuando los nativos dejan de consumir el masato, se sienten, muchos de ellos, inclinados a dejar también los cantos tradicionales, las danzas y los adornos, algunos de los cuales son la más importante y expresiva faceta de su cultura.

Los resultados del abandono de bebida alucinógenas por razones espirituales son igualmente profundos. Los adolescentes actualmente han negado el valor de las experiencias generadas por las visiones, que conducían a una mayor comprensión de su cultura y de sus valores ancestrales. Los recursos para el conocimiento ya no incluyen el uso de la experiencia directa del mundo espiritual o la sabiduría acumulada por los más ancianos. Para los Aguarunas cristianos, el conocimiento se encuentra en las palabras del Nuevo Testamento al que tienen acceso limitado sólo los jóvenes que han aprendido a leer.

Hasta ahora, los puntos de vista divergentes entre los Aguarunas cristianos y los no-cristianos no han generado mayor cantidad de conflicto social entre ellos, aunque existe la posibilidad de que sí se dé en el futuro. Algunas personas sienten y lamentan que el masato, una de las bases de su alimentación en su sociedad durante centurias, sea considerado como malo y por tanto que no debe prepararse y consumirse. En forma privada, algunos hombres me han contado que ellos se sienten cansados por la constante preocupación con el pecado que caracteriza la ideología del cristianismo evangélico. Sin embargo, la mayoría de los Aguarunas que no se han convertido a la fe evangélica se muestran tolerantes con las actividades proselitistas de los nativos conversos dentro de sus comunidades. La virtual ausencia de actividades misioneras de los católicos romanos en el Alto Mayo ha evitado hasta ahora los conflictos entre "Aguarunas evangélicos" y "Aguarunas católicos"; algo que sí ha dividido a las comunidades en el Alto Marañón. Uno espera que los nativos del Alto Mayo estarán permanentemente libres de la tragedia de convertirse en los trofeos de la competencia entre católicos y protestantes por conseguir conversos.

11.8 Conclusiones

En este capítulo he intentado describir algunas de las ideas fundamentales que sostienen el mundo espiritual de los nativos del río Alto Mayo. También he hecho notar aunque estas ideas parecen que continúan teniendo validez y fuerza para los Aguarunas, su expresión a través de ritos concretos ha disminuido y en algunos casos ha desaparecido. Esto ha ocurrido por una variedad de razones, entre ellas, por las actividades misioneras, el rápido cambio socio-económico y por la introducción de la educación primaria.

¿Cuáles son las futuras perspectivas para las creencias religiosas tradicionales de los Aguarunas? Hasta ahora, los nativos han sido presionados a pensar que ellos se pueden defender social y económicamente si abandonan sus viejas ideas y aceptan las nuevas provenientes de culturas ajenas a la suya. Recientes estudios en otras zonas de la Amazonía, sugieren que la supervivencia étnica y el progreso económico entre las poblaciones nativas pueden estar de hecho basadas en sus valores y conceptos tradicionales —en otras palabras que los indígenas no necesitan ser transformados en campesinos dependientes y sin cultura para contribuir al desarrollo racional de las regiones selváticas. Norman Whitten afirma que las poblaciones selváticas quichuas del Oriente Ecuatoriano están "en un proceso de creciente reorganización y que este surgimiento está expresado a través de sus representaciones rituales y en forma de expresión simbólica" (Whitten 1978 a: 13). Aunque los nativos del Alto Mayo están entrando en un período de rápida reorganización similar

a la de los quichuas, están lejos de que esté expresada en términos simbólicos o rituales. El surgimiento o reactivación de los rituales más importantes de la tradición aguaruna es siempre una posibilidad lamentablemente muy remota. Esperamos que los Aguarunas se den cuenta de lo que están perdiendo, antes de que se conviertan en víctimas permanentes de una idea miope del "progreso".

Notas Capítulo 11

- 1) Al escribir este capítulo he tenido suerte gracias a un cierto número de estudios que ya han sido realizados y que han evitado el tener que presentar un sin número de ejemplos sobre los mitos aguarunas. Dos colecciones muy adecuadas de los mitos aguarunas han sido ya publicados en el Perú por J.L. Jordana Laguna (1974b) y T. Akuts Nugkai et al. (1977). Otra colección amplia por M. García-Rendueles y A. Chumap (1979) ha sido publicada por el CAAAP. Algunos ensayos cortos sobre varios aspectos de la mitología aguaruna han sido publicados por J.M. Guallart (1958). M. García-Rendueles, E. Ballón y M. García-Rendueles (1978), B. Berlin (1978) y M. Brown (1978). En el Apéndice II de esta monografía, he incluido algunos ejemplos de narraciones cortas para completar los trabajos ya existentes.
- 2) Norman E. Whitten, Jr. (1978 b) hace notar que los quichuas del Ecuador tienen distintos términos para estas dos clases de conocimiento. En el caso de los Aguarunas del Alto Mayo, no he encontrado que ocurra lo mismo, aunque hay evidencias de que el conocimiento o saber práctico y el saber visionario son enseñados como algo distinto entre sí, aunque la diferencia no está señalada lingüísticamente.
- 3) En la mitología Shuar, **Etsa** está identificado muy cercanamente con otro héroe llamado (**Shakáim**) (Pellizzaro s.f.). Aunque el nombre de **Shakáim** se da en canciones mágicas aguarunas, la gente del Alto Mayo no tiene mitos acerca de él, ni ellos saben quién o qué fue **Shakáim**.
- 4) La creencia de que el **iwaji** sea una verdadera alma puede ser de introducción reciente. Como evidencias de esto se incluye el hecho de que toda la gente del Alto Mayo está de acuerdo en que la sombra humana (i.e., **ii wakaní**) es un alma verdadera, aunque una minoría duda sobre la validez del **iwaji**. Más aún, encontré que no había evidencia en otras fuentes etnográficas que indicaran que el **iwaji** esté considerado como un alma. Larson (1966: 29) por ejemplo, simplemente define el **iwaji** como "la niña del ojo" (la imagen humana que a veces se puede percibir en el ojo de una persona).
- 5) La regla general está referida a la sombra del alma como **ii wakaní** cuando se está refiriendo a una persona viva, y como **iwach** cuando se refiere a una persona muerta. Sin embargo, cuando señalaba a la sombra de una persona preguntando "¿Qué es esto?", no era raro que la gente contestara "Esto es un **iwanch**".
- 6) Otras plantas ocasionalmente mencionadas como causantes de visiones o sueños especiales son: una variedad de jengibre llamado **túnchi ajég**, una variedad de piripiri llamado **karián pijipig** y una planta no identificada llamada **chúchka**. Ejemplares de estas plantas no pudieron ser halladas en la zona.
- 7) Por propósitos heurísticos he usado el término **iwishín** "curandero" y el término **túnchi** "brujo, hechicero", como si ellos se refirieran siempre a diferentes tipos de chamanes. Sin embargo, los Aguarunas frecuentemente usan **túnchi** para referirse a ambos, curanderos o brujos sin distinción. Esto refleja el hecho de que todos los curanderos tienen poderes para embrujar que poderes curativos, y que ellos pueden ser potencialmente peligrosos. Otros términos que son usados ocasionalmente para referirse a los chamanes incluye a **wáwek**, "brujo"; **kukam**, un tipo de brujo muy poderoso; **tajimat tunchi** o **yápu**, otra clase de curanderos muy influyentes.

CAPITULO 12

PERSPECTIVAS FUTURAS DE LAS COMUNIDADES AGUARUNAS DEL ALTO MAYO

Este capítulo final trata de revisar los problemas actuales que tienen que afrontar los Aguarunas del río Alto Mayo y ofrecer algunas sugerencias sobre la forma de resolver estos problemas sin sacrificar la integridad de la cultura aguaruna. A lo largo de este estudio, estas sugerencias o "*pistas alternativas*" reflejan claramente mis interpretaciones y opiniones personales. Sin embargo, quisiera indicar que no están presentadas dogmáticamente, ni son necesariamente la única alternativa que podría considerarse, frente a dichos problemas. Es más, la causa de que los Aguarunas muy pocas veces, o nunca, cuenten con alternativas de solución, es porque existe la idea de que, para contribuir al progreso de la Selva, ellos deben abandonar su cultura tradicional y fusionarse dentro de los demás grupos campesinos.

12.1 Problemas más importantes

Antes de considerar los problemas más serios que deben afrontar las comunidades aguarunas del Alto Mayo, debe indicarse que su situación es bastante favorable en muchos aspectos, por lo menos comparada con algunos de los otros grupos nativos de la Selva Peruana. Los Aguarunas tienen asegurados los títulos legales de sus tierras y la extensión de tierras de que disponen parece lo suficiente para atender sus necesidades actuales. Han logrado mantener una dieta alimenticia adecuada a pesar de los cambios ocurridos en sus modelos de subsistencia. Sus hijos tienen acceso a la educación primaria. Viven en comunidades autónomas y son libres de resolver sus asuntos internos de acuerdo a sus tradiciones. Ellos están esforzándose por consolidar sus fuerzas, mejorar la calidad de su modo de vida dentro de su propio estilo, y al hacer esto están contribuyendo al desarrollo de la sociedad peruana. Sin embargo la capacidad de los aguarunas para mantener y mejorar la calidad de su modo de vida está amenazada por varios problemas. Estos pueden dividirse en cuatro grandes categorías: Económico-ecológica, médica, política, y educacional.

Problemas económico-ecológicos: Uno de los mayores problemas que tienen que afrontar los Aguarunas es el deterioro de la calidad de sus tierras debido a la intensificación de las actividades agrícolas. No existen planes a largo plazo para una explotación racional de sus tierras que garanticen la estabilidad o equilibrio ecológico.

Los Aguarunas encuentran dificultades para obtener el capital suficiente para satisfacer las necesidades básicas de sus familias. A nivel de la comunidad hay también una falta de fondos económicos que podrían usarse para aplicar sus actividades productivas.

Problemas médicos: Aunque la salud de la población aguaruna en general es bastante buena, la mortalidad infantil es extremadamente alta y no existe en la práctica una atención médica para la gente que sufre de las diversas dolencias crónicas. Es más, hay una seria necesidad de atención médica entre los diversos segmentos de la población. Los recursos médicos existentes en el Alto Mayo son totalmente inadecuados; los recursos limitados no son frecuentemente usados por los Aguarunas debido a los factores económicos y sociales que están más allá de su control.

Con respecto a una perspectiva nutricional, existen algunas dudas acerca de si la calidad de la dieta alimenticia aguaruna podrá mantenerse en el futuro dados los rápidos cambios ecológicos que están ocurriendo en el Alto Mayo. El mantenimiento de una dieta adecuada en medio de una colonización rápida y con una devastación forestal podría convertirse en un problema de salud significativo en los próximos años.

Problemas políticos: Los actuales problemas políticos en el Alto Mayo son generados por fuerzas tanto internas como externas a la cultura aguaruna. Respecto a las fuerzas externas, los nativos del Alto Mayo viven bajo una nube de rumores y amenazas acerca de la revocación de los títulos de propiedad de sus tierras y la entrega de éstas a los colonos o a las empresas extractivas. Esta amenaza ha promovido una atmósfera crítica entre las comunidades aguarunas y ha impedido el desarrollo racional de sus recursos. Las autoridades locales tienden a crear obstáculos para las comunidades nativas, cuando ellos desean explotar los recursos de la selva en sus tierras (e.g. frutos silvestres, maderas, etc.), mientras que estos obstáculos no se dan cuando son los patrones mestizos los que están en tales actividades. Finalmente, las leyes que protegen las tierras nativas frente a cualquier uso no autorizado por los no-nativos, no son apoyadas con efectividad por las autoridades pertinentes.

Internamente, las frecuentes disputas, dentro y entre las comunidades aguarunas, crean también obstáculos a la solidaridad y cooperación étnica. La dificultad de formar una unidad frente a cualquier agresión externa representa un problema político en el nivel local aguaruna.

Problemas educacionales: Aunque los Aguarunas han sido motivados para que abandonen muchos de sus modos tradicionales de conocimiento (tales como los que se incluyen en rituales, cantos y mitos) la sociedad no-nativa le ha ofrecido en retorno, solamente un limitado acceso a la educación formal. Los Aguarunas jóvenes desean seguir educación secundaria y adiestramiento técnico, pero todavía no existen oportunidades de este tipo de educación avanzada en el Alto Mayo.

Otro problema que podría clasificarse vagamente como "educacional" es el prejuicio de los no-nativos hacia los Aguarunas. Debido a su desconocimiento de la cultura aguaruna, muchos no-nativos consideran a los nativos como "atrasados" o "bárbaros". Esta actitud, muy extendida en la selva es un formidable obstáculo para el progreso.

12.2 Principios básicos para el desarrollo del río Alto Mayo

Entre los no-nativos del Alto Mayo, existe el sentimiento predominante de que la cultura aguaruna es considerada un obstáculo al desarrollo. De acuerdo con este criterio, los Aguarunas deben de "civilizarse", es decir, deben aprender a hablar español, vivir en caseríos y pueblos y fusionarse culturalmente con la población mestiza. Un corolario a este proceso de civilización es la integración de los nativos dentro del sistema regional de producción y patronaje. Muchos no-nativos están convencidos que los Aguarunas llegarán a desaparecer como una sociedad diferente.

Los Aguarunas tienen una opinión diferente. Aunque los nativos del Alto Mayo no están siempre de acuerdo en como deben ellos de adaptarse a un mundo en cambio, ningún Aguaruna con quien pude conversar expresó el menor deseo de que su sociedad se mezclara con la sociedad no-nativa. Los Aguarunas sienten que su propio sistema

social es válido y digno de continuarse. Sin embargo, ellos desean establecer relaciones amistosas y productivas con los no-nativos. Virtualmente todos los Aguarunas del Alto Mayo son "*progresistas*" en el sentido de que ellos desean un mejoramiento de su situación económica, perfeccionar su sistema de atención médica y la oportunidad de prosperar en proporción a sus esfuerzos. Ellos están comprometidos con la idea de que su sociedad puede ser productiva y a la vez mantener su propio estilo en el futuro.

Yo quisiera tomar una posición muy similar a la de los Aguarunas, esto es, que el verdadero "*desarrollo*" no necesita ir acompañado de la destrucción, ni siquiera de la asimilación de la población nativa. Por el contrario, la historia de la selva peruana muestra que donde las culturas nativas han sido destruidas en el nombre de una falsa noción de progreso, el resultado ha sido frecuentemente un total incremento de la pobreza y de la miseria más bien que lo opuesto. Basta considerar la era del caucho —que hizo a unos pocos individuos y corporaciones extranjeras enriquecerse sin dejar mayores beneficios para el Perú— para comprender los resultados de este tipo de "*progreso*". Por otro lado, si las sociedades nativas pudieran integrarse dentro de un programa racional de desarrollo que no ocasionara el sacrificar su integridad cultural, el Perú podría cosechar un doble beneficio: 1) La preservación de la diversidad cultural de su patrimonio; 2) Los beneficios económicos asociados a una población nativa dinámica y bien alimentada que contribuiría al desarrollo de la economía local y nacional.

Para empezar a desarrollar este tipo de programa en el Alto Mayo, yo creo que deberían tenerse en cuenta los siguientes principios: llamo a estos principios "*principios básicos*" o "*primeros principios*" pues ellos son básicos a un modelo racional y humano de desarrollo.

Las estrategias de desarrollo deben reconocer los derechos políticos legitimados de los nativos

Siendo los habitantes originarios de la selva, los Aguarunas y otros grupos nativos deberían de tener participación en la formación de la política que afecta las regiones selváticas. Ellos también deben de tener acceso a una extensión conveniente de recursos de tierra y agua para poder mantener un adecuado estándar de vida.

La viabilidad de las tierras aguarunas debe ser protegida

El recurso más importante controlado por los Aguarunas son sus tierras. A través de su sistema tradicional de cultivo por tala y quema, ellos han sido capaces de extraer el máximo de provecho del suelo con el mínimo daño para el medio ambiente selvático. Ninguna estrategia de desarrollo que amenace este delicado equilibrio puede ser aceptada.

Los programas de desarrollo deben de tener en cuenta realidades de largo alcance

El tipo de "*desarrollo*" seguido actualmente en la mayor parte de la selva está referido a conseguir logros inmediatos y no contempla los efectos a largo plazo en una determinada actividad. Para ser realmente exitosa, la planificación debe considerar la sustancial diferencia de las situaciones demográficas y ecológicas del futuro.

Las estrategias demográficas deben promover tipos de tecnología que sean apropiados para las realidades económicas y sociales del Alto Mayo

Las estrategias demográficas contemporáneas fallan frecuentemente porque demandan muy complejas técnicas y fuertes inversiones de infraestructura. Debido a la escasez de comunicaciones en la selva y a la falta de capital, el progreso en las comunida-

des nativas no dependerá tanto de la importación de tecnologías relativamente complejas (e.g. tractores, insecticidas, fertilizantes químicos, etc.) como de tecnologías "intermedias" que pueden ser manejadas por los mismos nativos con un mínimo de capacitación y de inversión monetaria.

El cambio es un hecho de vida inevitable para los Aguarunas

Esta afirmación va a preocupar a aquellas personas (incluyendo muchos antropólogos) que consideran que las poblaciones nativas deberían mantener un estilo de vida totalmente tradicional, ubicados en reservaciones apartadas donde puedan seguir la huella de sus antecesores. En el Alto Mayo sin embargo, los movimientos masivos de población y los cambios rápidos en los modos de usar la tierra crean una situación en la que la sociedad aguaruna no puede permanecer estática si quiere sobrevivir. En cualquier caso, los mismos Aguarunas no muestran deseos de rechazar la tecnología moderna ni las ventajas de la atención médica cuando pueden obtenerlas.

12.3 Estrategias sugeridas para las comunidades nativas del Alto Mayo

I. Estrategias económicas

Tradicionalmente los Aguarunas siempre han mantenido una economía mixta basada en la explotación de múltiples recursos más bien que la dependencia en un sólo producto mayoritario. El desarrollo futuro de las comunidades aguarunas debería continuar este modelo tradicional apoyándose en una combinación de actividades de agricultura, crianza de animales, explotación de los productos propios de la selva y algunas otras tareas económicas. Al mantener una economía mixta, la destrucción de modelo tradicional de asentamiento, la división de la mano de obra, etc. sería mínima. Al mismo tiempo la economía en desarrollo de las comunidades nativas estaría más protegida frente a los cambios bruscos de la situación de la oferta y la demanda del mercado nacional.

La agricultura

Las comunidades del Alto Mayo necesitan urgentemente la asesoría de un equipo de agrónomos, objetivos e imparciales, para determinar exactamente que cantidad de sus tierras es adecuada para las actividades agrícolas. Una vez que se haya calculado el monto de potencial agrícola de la tierra, será posible calcular el número aproximado de hectáreas de monte que pueden ser talados y cultivados anualmente sin amenazar la factibilidad a largo plazo de los suelos cultivables en la zona.

Con respecto al sistema agrícola en sí, debería prestarse mayor atención a dos campos de actividades diversas: 1) la introducción y explotación de cultivos alimenticios ricos en proteínas, para ser usado en el auto-consumo; 2) la ampliación de la gama de cultivos comerciales que son trabajados por los Aguarunas para obtener dinero en efectivo. Entre los cultivos ricos en proteínas podrían incluirse los cereales que ya son bien conocidos entre los nativos (e.g. maní, frijol) así como productos nuevos, como la soya y otras legumbres. Aunque ya se han cultivado diversas variedades de yuca, éstas también deberían incluirse dentro de los cultivos a gran escala. La expansión de la variedad o gama de cultivos de producción es necesaria para evitar la dependencia en un sólo tipo de cultivo de producción (arroz). Con el aumento de la diversidad en los cultivos de producción como el cacao, el café, algodón, plátanos y frutos tropicales, los Aguaruna estarían más protegidos frente a los cambios inesperados en el mercado de cada producto, o de los posibles perjuicios económicos ocasionados por plagas de insectos y otros daños en los cultivos.

Más aún, una gama amplia de cultivos comerciales podría estar más integrada dentro de un sólido sistema ecológico de poli-cultivo que está mucho mejor adaptado a

las condiciones del Alto Mayo, que el sistema de mono cultivo de arroz que actualmente es incrementado por el Ministerio de Agricultura.

Aunque la expansión de la agricultura comercial es deseable, también es importante recordar que la mayor prioridad agrícola debería ser el mantenimiento de una dieta adecuada. Por tanto, la agricultura comercial no debería ampliarse a costa de la agricultura de subsistencia.

La crianza de animales

Para cubrir las necesidades futuras de proteínas en la población aguaruna, sería aconsejable intensificar la crianza de algunas especies de animales domésticos. La cría de aves (gallinas, patos, pavos) ofrece muchas ventajas sobre otras clases de animales domésticos, pues los Aguarunas ya están familiarizadas en su cuidado y porque la producción de huevos puede ser empleada en la dieta alimenticia. Por estas razones, debería desarrollarse un programa para mejorar los cuidados de la crianza de las aves, reducir las pérdidas debidas a los ataques de los animales dañinos y a las pestes, y para mejorar la dieta alimenticia con el consumo de aves domésticas.

Tanto entre los nativos como en la población mestiza del Alto Mayo existe un creciente interés en la crianza de ganado. Aunque el aumento de la industria ganadera tiene ciertos atractivos, también existen algunos problemas, entre ellos la inversión fuerte de capital que se requiere para comprar ganado y los efectos ecológicos negativos al convertir la zona de monte en terreno de pastos. No debería iniciarse el desarrollo en gran escala de la industria ganadera entre los Aguarunas sin hacer primero un estudio sobre los peligros ecológicos a largo plazo que pueden generarse con esta actividad.

Desde una perspectiva a largo plazo, parece que existen condiciones favorables para el desarrollo de la pesca en las comunidades nativas. Sin embargo, la tecnología de piscicultura está todavía dentro de una etapa experimental y no ofrece de momento una solución inmediata para el problema de abastecer la provisión de proteínas en la dieta alimenticia.

La Silvicultura

Los recursos forestales de las comunidades aguarunas son básicos, y bien administrados pueden ser una fuente de ingresos para el futuro. Sin embargo, los nativos necesitan con urgencia una inspección de sus provisiones de madera de forma que puedan desarrollar un plan sistemático y racional de explotación. En el caso de desarrollar un plan así, deberán incluirse como prioridades:

- La eliminación de los aspectos destructivos y devastadores de las actuales prácticas de silvicultura.
- Un aumento en el número de las especies explotadas.
- Un programa de re-forestación que reponga los árboles que han sido cortados.
- Un control completo por parte de los Aguarunas en la selección, talado y venta de los árboles dentro de sus propiedades. Actualmente los madereros mestizos cortan los árboles y pagan a los nativos solamente una fracción de su valor comercial.

Con ayuda gubernamental o a través de su propio esfuerzo, los Aguarunas deberían tener acceso a las maquinarias necesarias para la preparación de la madera comercializada. La posibilidad de usar herramientas manuales como sierras de mano en lugar de las motosierras relativamente complejas y costosas, debería ser estudiado seriamente.

Para el desarrollo de una industria maderera nativa, las oficinas del gobierno deberían considerar una asistencia técnica y económica adecuada. Las autoridades encargadas de la silvicultura deberían también orientar el grado de explotación selvícola para garantizar que las especies de árboles, económicamente más valiosos, puedan reproducirse en el futuro.

El comercio

Para reducir su dependencia de los comerciantes mestizos, que suelen pedir precios exorbitantes por los productos manufacturados, los Aguaruna de diversas comunidades han iniciado tiendas cooperativas que ofrecen productos básicos a un bajo costo. Este es un sistema que debería ser imitado por otras comunidades en el Alto Mayo.

Existe una posibilidad para los Aguarunas de aumentar sus entradas en efectivo por medio de la venta de las artesanías tradicionales. Actualmente, el principal obstáculo para la venta de artesanías está en lo limitado del mercado local y la falta de voluntad de los mestizos intermediarios que se resisten a pagar precios justos por los productos de los nativos. Los Aguarunas deberían dirigir sus esfuerzos hacia el mercado nacional e internacional, donde hay una fuerte demanda por la artesanía de buena calidad. Para ser esto efectivo los Aguarunas deberán establecer contacto necesariamente con EPPA-Perú y otras firmas comerciales que pueden conseguir compradores de artesanía aguaruna en las principales ciudades de América del Sur, Norteamérica y Europa. Las comunidades nativas deberían considerar seriamente la organización de una cooperativa para artesanías, lo que garantizaría un precio adecuado para sus productos. Además esta cooperativa controlaría el mantenimiento de una calidad tradicional en la artesanía y evitaría que los Aguarunas se vieran presionados a elaborar una pseudo-artesanía de baja calidad como ocurre en Iquitos o Pucallpa. Entre los productos aguarunas que tienen mayor demanda están los bolsos de chambira, las cerbatanas y las sillas labradas (Ag. chimpuí) (1).

La venta de artesanías tradicionales es una estrategia económica atractiva por varias razones: 1) Esto fomentaría la protección y mantenimiento de la tecnología tradicional. 2) Proveería a las comunidades aguarunas de un ingreso muy necesario y 3) La exportación de artesanías ofrecería una entrada de divisas muy necesaria a la economía peruana.

II Medidas de Salubridad

En la actualidad parece evidente que es muy poco lo que los miembros aguarunas pueden hacer para mejorar su situación de salubridad si no cuentan con la ayuda por parte del Gobierno. Sin embargo aunque fuera con una ayuda modesta de tiempo y dinero el Ministerio de Salud podría mejorar enormemente las condiciones de salud en el Alto Mayo. Algunas mejoras que podrían realizarse serían:

- Que el Ministerio de Salud entrenara inmediatamente varios Aguarunas bilingües para servir como técnicos sanitarios o promotores de salud en sus respectivas comunidades. Su rol en ellas sería: 1) Atender las enfermedades leves cuando se presenten. 2) Educar a los residentes de la comunidad en diversas medidas para prevenir enfermedades, y 3) Servir de enlace entre los Aguarunas y el personal médico no-nativo. Estos técnicos deberían estar contratados por lo menos a medio-tiempo si las actuales condiciones económicas impiden su trabajo a tiempo completo. Es también vitalmente importante que algunos de ellos sean mujeres, ya que una mujer como promotora de salud estaría en mejor posición para enseñar a otras mujeres a adoptar medidas higiénicas relativas a la preparación de alimentos y cuidado de los niños.
- Que un doctor procedente del hospital de Rioja y Moyobamba hicieran un recorrido mensual o cada dos meses, a una comunidad aguaruna ubicada céntricamente para atender los casos de enfermedades serias. Un lugar adecuado para estas visitas médicas sería la comunidad de Bajo Naranjillo, que está construyendo un puesto sanitario donde se atenderían las consultas. La fecha de estas visitas deberán ser anunciadas con anticipación de forma que los enfermos de las comunidades cercanas pueden acercarse y recibir el tratamiento adecuado. El costo en tiempo y dinero que requerirían tales visitas sería modesto; Bajo Naranjillo está a

- menos de media hora de viaje desde Rioja y los médicos tienen acceso a los vehículos del hospital que podrían ser usados para estos viajes.
- Que los doctores y demás personal médico que tuvieran contacto con los Aguarunas, reciban un curso de orientación básica sobre los problemas de salud y la situación económica de las comunidades nativas. Un programa de orientación de este tipo podría ser organizado por el Ministerio de Salud o por alguna entidad privada como el CAAAP.
 - Que el Gobierno continúe y aumente la venta de medicinas básicas y que éstas sean vendidas a bajo precio por los hospitales y otras unidades médicas. Estos medicamentos deberían poderse obtener en las cooperativas nativas, las cuales podrían venderlos a sus respectivas comunidades a un precio simbólico.

III Estrategias Políticas

Dado el hecho que los Aguarunas y los grupos nativos en general no tienen representación política significativa a nivel local o nacional, es esencial que las comunidades nativas del Alto Mayo intensifiquen los lazos de cooperación mutua y de asistencia de forma que establezcan una unidad frente a las amenazas foráneas. También es importante que estas comunidades del Alto Mayo establezcan relaciones más cercanas con las comunidades aguarunas del Alto Marañón.

En el Alto Mayo, los objetivos políticos más importantes deberían ser:

- Presionar a las autoridades del Gobierno a que reafirmen públicamente la validez de los títulos de tierras aguarunas.
- Obtener una solución al problema de documentación personal que afecta a los Aguaruna que desean viajar, realizar gestiones bancarias, etc.
- La formulación de plan para la colonización del Alto Mayo, que pudieran garantizar los derechos de las comunidades aguarunas y proteger sus tierras de la deprecación causada por los colonizadores no-nativos.

IV Estrategias Educativas

Uno de los problemas que hay que afrontar en el Alto Mayo es la falta de acceso a la Educación Secundaria. Para el futuro más inmediato, las necesidades educacionales de los estudiantes aguarunas podrían atenderse apoyando a aquellos que desean asistir a alguno de los Centros Educativos secundarios en Rioja o Moyobamba*.

Todos los residentes en el Alto Mayo saldrían beneficiados si los Aguarunas organizaran un programa para educar a la población mestiza en los valores básicos y las tradiciones de la Cultura Aguaruna. Este programa podría ser dirigido por los maestros bilingües y otros nativos calificados usando todos los posibles medios de comunicación, emisoras de radio locales, conferencias, cartillas para usar en las escuelas, etc. La comunidad de Bajo Naranjillo está actualmente planeando la construcción de un Centro de Cultura Aguaruna, que consistiría en un museo para exposiciones de la artesanía nativa y de una biblioteca para el uso de los alumnos nativos. Este es un proyecto valioso y que podría servir para el doble propósito de reforzar el orgullo de la cultura tradicional aguaruna y en educar a los no-nativos que desean conocer los valores aguarunas. Después de 500 años de prejuicios contra los indígenas de la Amazonía, uno no puede esperar un cambio instantáneo, pero sí la mejora en la comunicación y el entendimiento entre nativos y no-nativos, lo que debería ser considerado como un proyecto de la más alta prioridad.

* *Nota editorial: En 1983 fue establecida una escuela secundaria en la comunidad aguaruna de Bajo Naranjillo.*

12.4 Conclusiones

En algunas zonas de la Selva peruana, la incansable máquina del progreso ha devastado los bosques y con ellos, a los habitantes originales de la selva. Felizmente, en el Alto Mayo todavía existe la posibilidad de que las exigencias de la sociedad nacional pueda llegar a un equilibrio con las demandas mucho más simples de la población nativa. La sociedad aguaruna está viva y en buena situación, sus miembros están ansiosos de contribuir al desarrollo racional de una nación pluralista. Solamente piden que sus derechos a existir como tal sean reconocidos y respetados.

Muchos de los problemas que tienen que afrontar los Aguarunas son el resultado de la idea equivocada, de que la selva es un paraíso fértil con capacidad ilimitada de acoger a la creciente población de las regiones costeras y andinas. Esta actitud ha animado a una masiva inmigración a la Amazonía lo que eventualmente llevaría a la desaparición de la población nativa y a un desastre ecológico de grandes proporciones. La Selva del Perú **ofrece** muchas riquezas, pero éstas deben usarse cuidadosa y racionalmente. Esto requiere una base de planificación sobre el análisis de las condiciones reales y no sobre fantasías periodísticas. Los Aguarunas y otros grupos nativos deberían integrarse en este proceso de planificación ya que ellos poseen un profundo entendimiento de la selva, ganado durante miles de años de una experiencia directa de la misma.

El recurso fundamental del Perú es su propia gente. La población nativa de la Amazonía, incluyendo a los Aguaruna, son una parte de este recurso, lo que es frecuentemente olvidado.

Notas del Capítulo 12

- (1) Con la ayuda del antropólogo Norman E. Whitten, Jr. y de la Fundación Sacha Runa, los indios Quichuas del Ecuador están vendiendo con todo éxito su cerámica en Norteamérica. Los ingresos obtenidos de las ventas de cerámica se usan para mantener el sistema de atención médica para los Quichuas. Para más detalles ver Whitten y Whitten, 1977.

APENDICE I

Un Tratamiento Chamanístico, 30 de diciembre de 1977

Prefacio: Lo siguiente es una descripción de una sesión chamanística que tuvo lugar en una comunidad del Alto Mayo a fines de 1977. La sesión fue pedida para el tratamiento de dos personas: la mujer Rosa, una viuda de aproximadamente 40 años de edad que está sufriendo de dolores en la espalda, y una criatura que tiene una infección al oído. Las personas presentes son: dos antropólogos, el curandero Yagkush, su esposa e hijos; la hermana y sobrino de la esposa de Yagkush; un hombre, Nugkúm, que es un hermano de Yagkush; un hombre, Alfonso, padre de la criatura enferma y con una relación de cuñado/primo cruzado (sáig) con Yagkush; y la paciente Rosa, la hermana de Yagkush. En forma diagramada, las relaciones genealógicas entre los parientes son así:

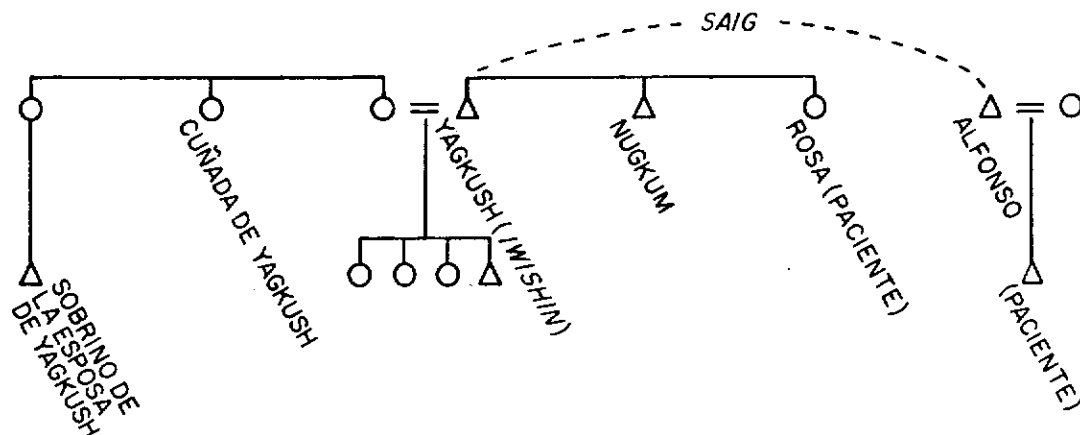


Fig. I-1. Relaciones genealógicas entre participantes en el tratamiento chamanístico.

La ubicación de las personas dentro de la casa de Yangkush está indicada abajo:

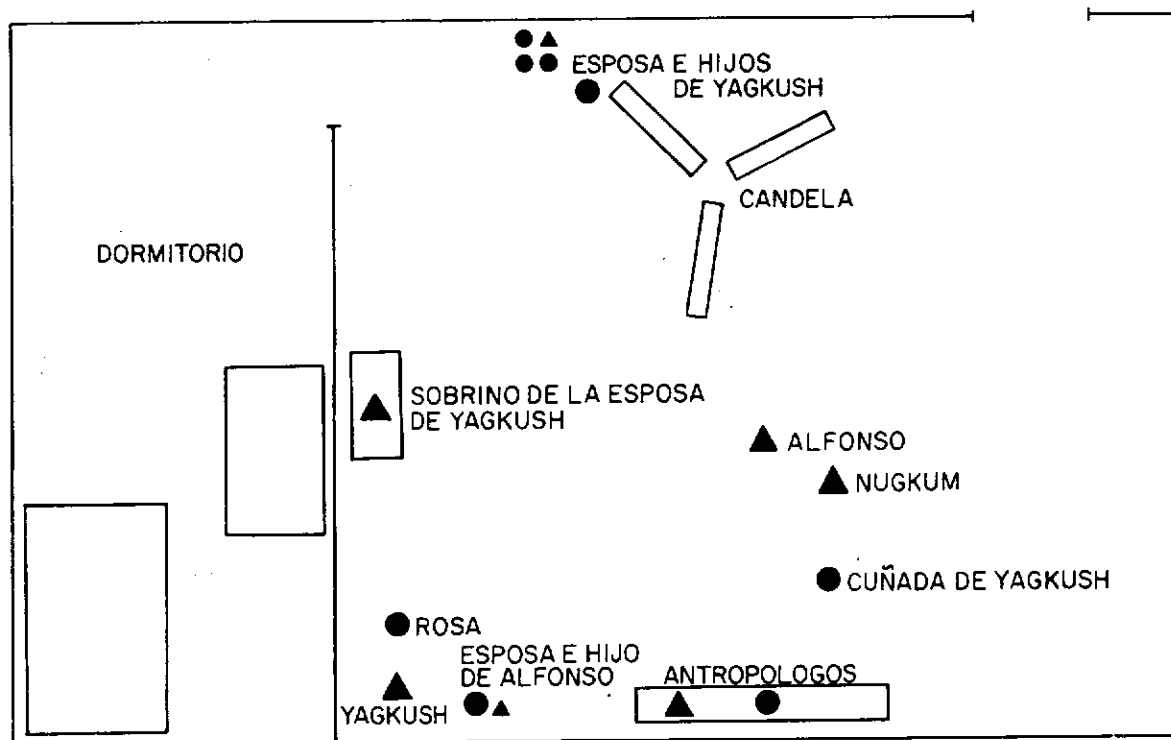


Fig. I-2. Plano de la casa de Yagkush.

En esta sesión, Yagkush toma una variedad de alucinógeno ayahuasca, que se llama *yáji*. El brebaje *yáji* es una mezcla de dos tipos de ayahuasca, *datém* (*Banisteriopsis caapi*) y *yáji* (*B. cabrerana*). Para prepararlo, el curandero (*iwishín*) cocina el tallo de *datém* y las hojas de *yáji*, produciendo un líquido de color oscuro, que toma Yagkush antes de la sesión para poder ver las enfermedades dentro de los pacientes. Los demás participantes no toman *yáji*. Se cree que el *iwishín* puede ver muchas cosas además de la enfermedad o brujería, incluso la llegada de visitantes o enemigos en el futuro, los acontecimientos que ocurrieron a gran distancia, y las muertes futuras. Las personas presentes en una sesión chamanística aprovechan de las visiones del *iwishín* para preguntarle sobre todas estas cosas. Cuando se realiza esta sesión, circulan rumores de un ataque posible llevado a cabo por enemigos de una comunidad que se llama Pumayacu, ubicada en el Departamento de Loreto, para vengar una matanza anterior. Por eso, se nota una preocupación en los participantes sobre la posibilidad de este ataque. También hay varias alusiones a personas que sufren de enfermedades crónicas, y en algunos casos, Yagkush pronostica que van a morir.

Muy pronto en esta sesión, la única luz fue apagada para facilitar las visiones de Yagkush. Por eso, no pude observar todas las acciones del *iwishín*, ni de los pacientes. Incluyo en mi relación lo poco que pude observar, pero confieso que en este aspecto del rito, estas notas son muy pobres. Durante la sesión, mi grabadora funcionaba constantemente, y los textos son transcripciones inéditas de las grabaciones. Solamente fueron suprimidas las conversaciones no bien audibles de las personas alejadas del micrófono. Cuando no pude identificar a las personas que hablan, escribo "*uno de los participantes*", "*varias personas*", o algo semejante.

Todos los nombres de personas son seudónimos porque algunas declaraciones son de carácter personal.

7:10 de la noche

(Llego a la casa del **iwishín** Yagkush. Las personas allí están conversando informalmente y haciendo bromas. A las 7:20 Yagkusk se sienta en su asiento del amo de la casa (**chimpuí**), y los demás se sientan en un semicírculo más o menos 3 metros delante de él. La gente sigue conversando. Yagkusk conversa tranquilamente, esperando los efectos del **yáji**).

7:40

(Yagkush empieza a mover un abanico hecho de tallos y hojas de **sámpi**. Empieza a mirar hacia atrás, agitando el abanico que suena como un cascabel. Se saca su camisa. Mira hacia la gente otra vez). **Yagkush** (cantando) "*Hazme emborrachar para poder curar a los que han llegado*".

(Aquí empieza a bostezar, pero de una manera inusual, como un suspiro sostenido. Esto se llama **mayajamu** en aguaruna, y es una señal de que los espíritus **pásuk** están entrando en el curandero).

(Luego, Yagkush pide que su esposa amarre el perro. Empieza a cantar con la mano ante la boca).

Yagkusk (cantando) "*Me encuentro en un banco de piedra limpia*"

(Yagkush escupe. Se levanta, luego toma asiento otra vez. Sigue cantando y moviendo el abanico de **sámpi**).

Yagkush (cantando) "*Estoy parado sobre los fierros*".

7:44

(La hijita de Yagkusk trae una hoja fresca de plátano, y la pone en el suelo ante su asiento. Yagkush llama a la paciente Rosa, diciendo que se eche encima de la hoja. Ella se echa, boca abajo, después de sacar su traje y cubrirse las nalgas y piernas con una frazada. Yagkush bosteza otra vez, sostenidamente. Sigue cantando, agitando su abanico de **sámpi**. La mujer e hijitos de Alfonso se sientan a la derecha del curandero).

Yagkush: "*La ayahuasca está emborrachándose*".

Varias personas: "*¡Vea todo! ¡Piénsate bien! ¿Quién va a enfermarse? ¿Quién va a morir?*"

Rosa: "*Hermanito me duele mucho la espalda*".

Yagkush: "*Así es*". (Cantando) "*Wiwa (un pájaro), quiero ser tu amigo. Vamos a ver a esta enferma*".

(Yagkush bosteza de una manera sostenida varias veces. Escupe).

Yagkush: "*Estoy muy borracho*".

Rosa: "*Hermano, ve todo adentro de mi cuerpo. Estoy sufriendo mucho. ¿Qué enfermedad me agarró?*"

Yagkush: (cantando): "*Flechitas, contésteme con su luz. Quiero ser tu amigo. Allí está blanqueando, porque no es enfermedad sino brujería. Contésteme, quiero conversar con ustedes. Pájaro yárua, volando arriba, de color morado, jale las flechitas*".

Una mujer: "*¿Vienen los enemigos de Pumayacu para matarnos?*".

Otras personas: "*¿Va a morir alguien?*"

Yagkush (cantando): "*Soy tsaníg (una pareja de estrellas), me gusta juntarme con los brujos*".

Alfonso: "*Si voy a morir, avísame. ¿Serán viudas mis esposas, con otros maridos*".

7:49

(Yagkush frota la pierna a Rosa. Empieza a chupar la piel, luego escupe ruidosamente. Repite partes de la canción anterior. Pide a Nugkum que mueva el lamparín para poner a Rosa más en la sombra).

Alfonso: "Cura a mi hijito. Le duele el oído. Tiene pus"

Yagkush (cantando): "Si los de Pumayacu me matan, mi hermano estará ahí para vernarme..."

Yagkush (a Alfonso): "El bebé necesita una inyección de penicilina. Tiene una herida del oído"

Alfonso: "Bien lo voy a comprar"

Yagkush: "Los de Pumayacu hablan, pero no puedo oír lo que están diciendo. (Bosteza otra vez) Gente viene a visitar, pero no puedo ver quien es"

Otras personas: "Tsajuput vendrá con su familia desde el Marañón. Todavía no ha llegado"

Yagkush: "Nanchijam (hombre enfermo de otra comunidad) morirá pronto. Veo su alma en el cielo"

Alfonso: "Solamente vive el cuerpo de Nanchijam. Su alma ya ha salido. Mejor que descanse (i.e. morirse)"

Yagkush: "Veo a mi suegro muerto. Yo también moriré, y estaré con él. Yo también moriré" ... (Cantando) "Ando a puntapiés"

Yagkush: (a Rosa): "Hermana, tienes unas cuantas flechitas de brujería". (Empieza a soplarle con el abanico. Chupa en la espalda y escupe). "Hermana, cuando te duele el cuerpo, te hace débil. Te voy a curar bien"... "Si no curan a Nanchijam, morirá pronto... Hermana, tu hígado es como el hígado de añuje. Siempre te duele"

Otra mujer: "Nanchijam dice que su comida ya no tiene sabor. Hasta la carne no le agrada. Quizás morirá pronto"

Alfonso: "Mi padre se murió, y ahora Nanchijam va a morir. ¿Por qué mueren los viejos así? ¿Por qué?"

Yagkush (cantando): "Donde están las mujeres yo estaré, cantando mi canción. Con cinta roja estaré, a puntapiés"

Nugkum: "Vea a mis hijos! ¡Dimen si van a enfermarse!"

Alfonso: "Vea todo, para que los enemigos de Pumayacu no nos maten!"

Yagkush (cantando): (No audible)

(Yagkush chupa otra vez la espalda de Rosa. Escupe)

Rosa: "Vea todo! ¿por qué has matado a nuestros enemigos en Pumayacu? Te van a asesinar! ¡Cuidate!"

Yagkush (a la mujer con el infante enfermo): "Yo sé curar al bebé. Voy a vencer la enfermedad. Sanará el oído. Dale una inyección. Yo chupé un poco de la enfermedad, pero ahora necesita medicina. Hay otra medicina como penicilina en una ampolla verde/azul. Cómpralo. Ya está todo"

(La mujer y su bebé se van al otro lado de la casa y se sientan cerca a la candela)

8:06

Yagkush (a Rosa): "Espérate hermana, voy a mover mi abanico encima de ti para sacar la enfermedad" (Empieza a mover el abanico de sámpi sobre la mujer) "Ají nunca se enferma. El bebé debe ser como el ají, jamás enfermándose"

Alfonso: "Así es ¡Nunca debe enfermarse!"

Nugkum: "Vea a mi hermano en Kaupan. ¿Está enfermo? ¿Está bien? ¿Le han matado?"

Yagkush: "Veo que están llorando en Shampuyacu. Alguien ha muerto. El cadáver está envuelto en frazada. No veo si es hombre o mujer. Le han cortado el pelo. Está echado. ¿Es hombre o mujer? Tsugkinuwa (una mujer) está llorando. Quiere suicidarse. ¡No le deja suicidarse! Estoy caminando donde la gente llora. Dicen ¿Por qué te has suicidado? Veo que alguien va a morir"

Nugkum: "Es la verdad. Hace algunos días se pegó el párpado (un agujero de la muerte), y por eso alguien morirá"

Yagkush: "Veo que gente van a venir desde el Marañón, pero no para hacer guerra"
Nugkum: "Si vendrán para recoger a Wampiu (hombre de otra comunidad)"
Yagkush: "Si veo que muere mi hijita, yo también moriría de tristeza"

8:10

(Yagkush chupa en la espalda de Rosa, luego escupe. Toma algo de una botella a su lado, e inmediatamente vomita).

Yagkush: "Una mujer de Shampiyacu va morir. No es un hombre"
Nugkum: "Vea a mi familia. Vea si mi saig (cuñado/primo cruzado) vendrá"
Yagkush: "Yo también soy huérfano, pero nunca quise suicidarme. Somos hombres. Debemos ser fuertes... Veo Ampush (hombre enfermo de otra comunidad) durmiendo. Veo su alma en el cielo, en ropa bien blanquita... Cuando me muera, no iré al cielo porque soy brujo. Mi alma sufrirá. Mi hermano Ampush antes era sano, fuerte. Ahora está enfermo y es un cobarde. Ahora está flaco, sufriendo de su enfermedad. En el cielo estará sano, alegre"
Nugkum: "La esposa de Ampush no le quiere ahora, porque está enfermo"
Alfonso: "¿Está en el cielo mi padre, o sufriendo por sus pecados?"

8:15

Yagkush: Está bien y alegre. Camina con mi suegro en el cielo"

(Yagkush chupa otra vez la espalda de Rosa. Escupe)

Yagkush: "Veo que nadie va a morir en Ugkuyacu o Alto Mayo. Sólo en Shampuyacu. Va a morir durante una fiesta. Después de emborracharse, se suicidará"
Varias personas: "Shampuyacu está muy alto sobre el río. Quizá alguien va a caer en el río". "No, ya hicimos una escalera buena al río"
Rosa (a Yagkush): "Tu sobrina quiere suicidarse (porque su marido se casó con otra mujer, formando un matrimonio poligínico).
Yagkush: "Ella no debe hacer eso. No es huérfana porque yo soy su tío... Cuando muere una persona, nunca regresará... No puedo ver si es un hombre o una mujer que va a morir en Shampuyacu"
Rosa: "Yo creo que mi hijita va morir. Hace pocos días se pegó mi ojo un rato (agüero de la muerte)"
Nugkum y Alfonso: "La mujer se suicidará porque su marido se casó con una mujer que no es la hermana de ella". "El tenía relaciones con la chica por mucho tiempo. Por eso, los viejos les dejaron casarse. Pero su otra esposa está enojada"
Yagkush: "Antes, cuando yo tomaba yáji, veía los hombres de Pumayacu viniendo para atacarnos, pero regresaron. Ahora veo que están conversando... Cuando vienen otra vez, matarán a cualquiera persona que puedan... Veo que están llorando también en Naranjos... Muere mi sobrina, se cuelga con una sogá"
Rosa: "Mi Juanita va a emborracharse y suicidarse!"
Yagkush: "Nanchijam (hombre enfermo de otra comunidad) morirá por falta de cuidado, porque tiene relaciones sexuales con su mujer"
Una mujer: "El quiso copular con su primera esposa, pero ella se negó porque esto haría daño. Pero su otra esposa dijo sí, porque ella quiere que él muera pronto"
Yagkush: "Mi madre (clasificatoria) vivía hasta su vejez sin tener otro esposo. La mujer de Nanchijam hará igual"
Rosa: "Nanchijam dice que los jóvenes siempre le fastidian porque le sacan la vuelta con sus esposas. Yagkush dijo que cuando muera Nanchijam él va a pegar bien a las viudas porque se comportaban así. Nanchijam dijo, está bien que les pegara cuando muera yo. Solamente Yagkush y Nugkum pueden pegar a mis viudas porque ellos nunca tenían relaciones sexuales con mis esposas".

(Yagkush chupa la espalda de Rosa, luego escupe ruidosamente)

Yagkush: "Veo muchas personas en una casa de Shampuyacu, personas negras"

Varias personas: "¿Quién será? ¿Por qué son negros?"

Nugkum: "Siempre debemos llevar nuestras armas, por si acaso llegaran los de Pumayacu"

Yagkush: "Yo camino sin mi retrocarga porque la carretera es ancha. Yo puedo ver a la gente desde lejos... (a Rosa) Tengo que tomar yáji tres veces para curarte. Una vez no es suficiente. Hermana, si te sientes enferma, aquí te trataré. Puedes comprar medicinas también, y con esa te voy a curar"

Rosa: "Tengo sugkug? (i.e., enfermedad natural)"

Yagkush: "No, te han embrujado un poco. Yo saqué una piedrita y de la pantorrilla saqué un poco de grama. La tercera vez, te voy a curar bien. Recién te han embrujado. Todavía es fácil sacarlo"

Rosa: "Antes yo siempre estaba sana. Ya estoy enferma siempre. ¿Por qué? Seguramente es brujería"

(Yagkush chupa otra vez. Escupe)

Yagkush: "Hermana, tu yerno no te cuida bien. Te da sólo un poquito de carne, mientras que él come mucho. El debe cuidarte bien... (Ya cantando) Cuando nuestra madre es vieja, tenemos que alimentarle bien porque fácilmente puede morir de enfermedad... (Hablando) Nunca vi a mi madre. Crecí huérfano"

Rosa: "Mi hijo no me cuida bien. Me pegó el otro día"

Yagkush: "¿Por qué?"

Rosa: "No sé. No me cuida bien"

Yagkush: "Si Juan (hombre con una enfermedad crónica que vive en la misma comunidad) no se cura, su garganta será peor y puede morir. Ampush es igual. El va a enfermarse y más y morirá pronto. La enfermedad entrará en la rodilla y pasará más arriba en el cuerpo"

Rosa: "La pierna de Ampush está muy hinchada"

Otras personas: "El quiere tener relaciones sexuales con su esposa, pero es mejor que no lo haga, para sanarse".

(Yagkush chupa la espalda de la paciente Rosa. Escupe)

Yagkush: "Ya terminé, hermana"

(Rosa se pone su traje, y despide al curandero. Las demás personas despiden a Yagkush y su familia. Regresan a sus casas. Yo salgo también. Son las 8:40).

APÉNDICE II

Algunas narraciones Aguarunas del río Alto Mayo

Los Aguaruna son excelentes narradores, con la habilidad de embellecer hasta los acontecimientos más comunes de la vida diaria y convertirlos en narraciones divertidas y dramáticas. Los siguientes textos, grabados en el río Alto Mayo y traducidos al castellano, dan por lo menos una idea de esta pericia, no obstante la pérdida de aspectos literarios que son inevitables en traducciones de esta naturaleza.

Al escoger los diez textos, se ha tratado de usar cuentos no publicados en obras ya existentes, incluso la de Jordana Laguna (1974b) y Akuts Nugkai et al (1977). Estos dos volúmenes, y otras fuentes de cuentos aguaruna, ponen énfasis en la mitología más "formal" especialmente los cuentos del Sol, Núgkui, el monstruo Iwa, etc. Sin embargo, hay muchas narraciones que no están comprendidas dentro de los ciclos mitológicos más conocidos, y éstas también merecen publicación y análisis. Uno o dos de los diez textos incluidos aquí aparecen en otra obra (por ejemplo, "El cuento de Nuestro Padre y Kumpanám"), pero con variantes diferentes.

Se han tomado algunas libertades en la traducción, específicamente la eliminación de elementos retóricos reiterativos. Por ejemplo, es convención aguaruna usar frases como "dicen" o "así decían" con mucha frecuencia al contar mitos. Otro patrón narrativo consiste en contar diálogos sin incluir verbos explicativos como "El preguntó", "Ella contestó", etc., los cuales he añadido para clarificar el texto. Cuando el significado de una frase me parece oscuro, incluyo comentarios explicativos en paréntesis cuadrados. En otros aspectos, he tratado de seguir el texto fielmente. Los lectores que quisieran ver una traducción interlinear más literal de un mito aguaruna deben referirse al artículo de Manuel García-Rendueles (1978), o a la obra monumental de Manuel García-Rendueles y Aurelio Chumap Lucía (1979).

Narración autobiográfica de Miguel Daichap, Shimpiyacu

Este texto es una autobiografía parcial de Miguel Daichap, uno de los hombres más viejos del Alto Mayo y un ex-ápu de la comunidad nativa de Shimpiyacu. La narración incluye algunos apuntes etnohistóricos y comentarios sobre la búsqueda de visiones:

Mi padre era del río Nieva. Su madre se llamaba Sékut. Todos los hermanos de mi padre viven allí. Desde allí, él se fue a Yurapaga... Para llegar aquí, uno tiene que pasar por Cahuapanas, luego Chigkán. Mi padre vivía un tiempo en Chigkán, pero los de allí embrujaron a su esposa y él dijo: "Voy a dejar este lugar". El conversó con los mestizos. Ellos le decían que había un lugar que se llamaba Jiwíg que era bueno. Le decían que era bonito allí, con ríos claros y bastantes pájaros. Era fácil sacar hojas [de

palmera], pero el suelo era pedregoso. Le dijeron que para llegar allí uno tiene que pasar la quebrada Yanayacu y otra quebrada que desemboca en el Yanayacu.

Llegó allí y vivía mucho tiempo con sus cuñados. Mis padres compraron chanchos y gallinas para criar y comer, y mi padre cazaba animales. Traía mucha carne, y tenían buenas fiestas. Allí en Jiwíg, yo nací.

Otra vez los mestizos nos avisaron de otro sitio bueno para vivir. Antes habían mestizos allí, pero fueron atacados por una pantera negra [Ag. káich] y dejaron el sitio. Desde Jiwíg fuimos hasta ese lugar, que se llama Nanajá, para ver si la tierra era buena y si habían más panteras negras. Nosotros no vivíamos en Nanajá mismo sino en un afluyente que se llama Shámatak. Allí mi padre construyó una casa e hizo chacras con su yerno Kujak. Vivíamos allí mucho tiempo.

Los mestizos nos avisaron que teníamos que celebrar sus fiestas y hacer una umsha [un árbol lleno de regalos, levantado para una fiesta mestiza]. La fiesta duraba varios días. Mi familia se comunicaba con los mestizos por intermedio de mi tío materno, quien vivía cerca a los mestizos en Yanayacu. Los mestizos dijeron, "Ustedes tienen que hacer la misma cosa que nosotros hacemos para una fiesta". Yo era apenas un chiquillo.

Luego mi familia se mudó al río Potro. Allí mi madre se enfermó [de brujería]. Dijo mi padre, "Voy a volver a Jiwíg". Allí vivíamos un tiempo, y luego regresamos a Cahuapanas. Yo era un chico cuando llegamos a Cahuapanas. Allí vivíamos varios años. Yo empecé a llevar *itípak* [la falda de hombres] y matar pájaros con la cerbatana. Mi cuñado dijo a mi madre. "Vamos al Potro, donde voy a hacerte una *buchák* [traje de las mujeres]". Allí yo empecé a irme a un tambo en el monte y tomar ayahuasca. Más tarde llegamos a Cahuapanas. Mi padre me decía: "Toma más ayahuasca para que puedas vivir muchos años".

Después, los mestizos decidieron que la balata tenía mucho valor. Sheringa ya no tenía valor. Balata era valiosa. Empezamos a recoger balata y llevarla a un lugar que se llamaba Puerto [?]. Compramos telas y veneno para los viroles de la cerbatana. Compramos escopetas y pólvora. Allí me crecí.

Yo tomaba mucha ayahuasca e iba a un tambo en el monte. También yo tomaba toé [*Datura* spp., otra planta alucinógena]. Mi madre me preparaba sopa de yuca porque un joven no debe tomar mucho masato. Yo cocinaba más ayahuasca —un día, luego otro—. Y cuando uno se siente muy cansado, casi para morir, hay que dejar de tomarlo un tiempo.

Para tomar el toé, un joven tiene que cortar los tallos y entregarlos a su padre. Mi padre me hizo salir de la casa sin desayunar y echarme en el tambo, tomando jugo de tabaco. A mediodía, mi padre empezó a golpear el *tuntuí* [tambor grande] para avisarme de que el toé estaba listo. Llegué a la casa y mi padre me dio el toé. Yo nunca tenía interés en las mujeres porque vivía tomando toé, tabaco, y ayahuasca. Los tomaba día tras día, cinco días. Luego yo descansaba un mes, y empezaba a tomarlos de nuevo...

Hombres casados pueden tomar el toé, pero yo nunca lo hice porque tenía una visión [antes de su matrimonio]. Sí, yo tomaba ayahuasca después de casarme. Yo siempre tomaba el tabaco. Para tomar ayahuasca, se puede mezclarlo con el jugo de tabaco y luego cocinarlo hasta que sea muy espeso. Luego se lo toma...

Yo me bañé en la cascada. Había una cascada, no me acuerdo donde. Había otra en el sitio Kúgki. No era grande, pero allí tuve una visión. Llegando, recogí la espuma de la cascada... lo mezclé con el tabaco, y lo tomé. Otra cascada con el nombre Táyú era más grande, y allí también soñé...

La muerte del hombre Puwách

Entre los mitos e historias aguarunas, hay muchas narraciones que tratan de personas que han muerto y luego resucitado. El siguiente es un ejemplo de este tipo de cuento. (Narrador: Miguel Daichap. Shimpiyacu).

Mi abuelo Puwách fue embrujado cuando era un viejo, y se murió. Mientras expiraba dijo, "No me entierren rápido. Tuve un sueño en que yo me resucité". Cuando se

murió el anciano, todos lloraron. Al día siguiente, él se revivió. Se levantó y dijo. “¿Por qué lloran ustedes?” “Porque moriste”, le contestaron.

“No lloren ustedes”, dijo mi abuelo Puwách. “Cuando yo estaba muerto, empecé a seguir un buen camino. Pude oír los llantos y pensé. ¿Qué es eso? ¿Por qué lloran así?”.

[Luego se acercó a una casa]. “Me dijeron [i.e., la gente de la casa de los muertos]. Viene, viene. Pero no viene para permanecer porque su día todavía no ha llegado. Así hablaban. Entré, y me ofrecieron un asiento. Me dijeron. Mira a la mujer sentada allí. Ella es tuya. Acerqué a la mujer y saqué su traje. Me acuerdo que toqué el muslo de ella, pero no me acuerdo bien si tuvimos relaciones sexuales”.

“Luego tomé asiento de nuevo. Una criatura estaba llorando, ‘uwá, uwá’. La mujer había dado a la luz un hijo. Una de las personas allí me dijo. El nombre de la criatura es Tanchímaush”.

“Me preguntaron: ¿Por qué viniste ahora? La pininga con que vamos a servirte el masato todavía no ha sido pintada porque tu tiempo no ha llegado. Has venido temprano. Debes volver aquí más tarde”.

“Mientras que yo estaba allí, llegó mi hermana [clasificatoria]. Ella había muerto. ¿Quién eres? le preguntaron. Soy yo, contestó ella. ¿Por qué viniste aquí? le gritaron a mi hermana. Tú siempre fastidiabas a tu esposo [con el adulterio]. ¿Por qué cortaron la cabeza? Ellos le agarraron y le tiraron bajo la cama. Ella se convirtió en un tigre que se llama *chama* [posiblemente *tsáma* la grabación no fue muy clara aquí]. Mi sobrino muerto estaba tocando la flauta y dijo: Ella es un zúngaro”.

“Luego me dijeron. Mira este chancho gordo que vas a comer cuando llegues aquí otra vez. Cuando regreses a tu casa, diles que maten una gallina. Tú sólo debes comerla. Diles que maten otra. Si quieres gallina asada, que la asen. Cómela tú, solito. Luego, diles que maten una perdiz. Cómela tú, sin repartirla. Pide boquichico matado con barbasco. Come todo. Diles que ahúmen el boquichico y que lo preparen con chonta. Cómelo todo. Cuando termines, pide que te preparen una sopa de plátano con pescado. Cuando ves que todo el pescado está casi terminado, déjalo y regrésate aquí. Deja lo demás para tu familia. Nosotros vendremos para ayudarte a traer tu asiento, tu cerbatana, y tu lanza. Y cocinaremos un chancho, un pollo, y preparemos masato para tu llegada. Cuando llegues aquí otra vez, nunca vas a salir. Dile a tu esposa que no llore”.

Así que, cuando mi abuelo Puwách se revivió contó todo lo que había visto. Luego el comió todas las cosas que los muertos le ordenaron. Cuando cumplió eso dijo a sus hijos “¿Qué hora es?” porque los muertos habían dicho que llegarían a mediodía para llevar sus cosas. Luego Puwách dijo: “Adiós. No lloren de mí. Aquí no vivimos bien. Es mejor allí. No piensan de mí. Me voy donde hay comida y mujeres. Tengo pena de ustedes. Me esperan allí. Las mujeres me esperan en la cama. Hay muchas que voy a gozar. Van a tener una gran fiesta para mi llegada”.

Entonces Puwách empezó a hablar como si hubieran varias personas conversando con él. “¿Qué vas a traer?” “Mi asiento” “Lo voy a llevar”. Así era para todas sus cosas: su hacha, machete y cerbatana. Luego el despidió a su familia. Se puso a caminar en la casa. Se sentó en la cama y orinó. Luego se cayó muerto. Así era.

El cuento del maquisapa

Este cuento explica el origen de la cerbatana y las canciones mágicas de la caza. (Narrador: Miguel Daichap, Shimpiyacu).

Tséwa, el maquisapa, nos dio *ánen* [canciones mágicas]. Hace mucho tiempo no existían cerbatanas ni el veneno para los viotes.

Un hombre iba a casarse con una mujer, y salió a cazar maquisapa para traer a la fiesta de matrimonio. Encontró un grupo de maquisapas dormidos en un árbol. Regresó a su casa, y volvió al árbol de noche. Subiendo al árbol, golpeaba a los maquisapas uno por uno con un palo. Al día siguiente, encontró otro grupo de maquisapas y los hizo igual. Así se cazaban los maquisapas.

Otro día el hombre encontró una nueva manada de maquisapas dormidos en un árbol. Volvió de noche para matarles con su palo. Subió el árbol, pero éste cambió en una casa. En vez de golpear a los maquisapas el hombre estuvo golpeando la cumbre de la casa. Los maquisapas adentro de la casa eran gente. "¿Quién está golpeando el techo?" preguntó Tséwa [el jefe de los maquisapas]. Se levantó de su cama, echó un vistazo afuera y vio al hombre. Dijo el hombre "Tío, vengo a cazar a los maquisapas". Luego Tséwa le dijo: "Sobrino, aquí no hay maquisapas, solamente nosotros durmiendo aquí. Los maquisapas viven allí en el cerro".

Tséwa se sentó en su silla y sus hijos se levantaron de la cama. Dijo Tséwa: "Tu cuñado [Ag. *sáig*] ha llegado buscando maquisapa. Mañana ustedes van a cazar maquisapas para dar a tu cuñado". Al día siguiente, Tséwa mandó a sus hijos a matar maquisapa. Tséwa quedó en casa, enseñando al hombre las canciones que atraen a los maquisapas. Tséwa había mandado a sus hijos diciéndoles que regresaran en un día específico porque el visitante iba a volver a su propia casa aquel día. Llegaron sus hijos trayendo bastantes maquisapas. Regalaron dos canastas de maquisapas al hombre. Después de comer Tséwa dijo: "Vamos a tomar el masato". Después de tomar, ellos durmieron. Al día siguiente Tséwa dijo: "Hijos, carguen las canastas de tu cuñado. Le regalé una cerbatana. Ahora él debe regresar a su casa". Así se fueron.

Llegando a la casa, los hijos de Tséwa dijeron: "Cuñado, vete adelante. Nosotros llegaremos más tarde para visitarte". El hombre entró en la casa con su cerbatana y la gente le preguntó. "¿Dónde conseguiste eso?". "No me pregunten" contestó el hombre. Empezaron la fiesta del matrimonio. Su mujer le preguntó, "¿Cómo cazaste tantos maquisapas?". Ellos tomaron masato toda la noche. Al mediodía [i.e. del día siguiente] la gente se puso a dormir. Solamente quedaron despiertos el hombre y su mujer.

Entonces llegaron los hijos de Tséwa. "Sirve masato a mis cuñados" dijo el hombre a su esposa. Ellos tomaron mucho masato, se emborracharon y los hijos de Tséwa vomitaron contra la pared de la casa. Ellos dijeron, "Mañana en la tarde regresaremos otra vez para visitarte". Salieron. Luego, las demás personas de la casa se despertaron. El hombre les contó. "Llegaron mis cuñados". "¿Cómo es eso?", dijeron la gente [porque no les habían visto a los visitantes]. El hombre mostró dónde vomitaron. "Mañana les veremos", dijeron la gente.

La fiesta empezó de nuevo siguiendo hasta el día siguiente. Más o menos al mediodía, la gente se echó para dormir. Otra vez llegaron los hijos de Tséwa diciendo: "Cuñado, vengo yo". El hombre les ofreció la carne de maquisapa, pero ellos dijeron: "No tenemos hambre porque en nuestra casa hay bastante carne y salimos llenos". "Vivimos donde hay mucha maquisapa" decían. En la noche salieron los dos. Así era.

Un día el hombre visitó la casa de su tío Tséwa. "¿Por qué vienes?" le preguntaron. "Para cazar maquisapa" contestó el hombre. Tséwa le dijo: "En el cerro nosotros vamos a tomar masato. Ten cuidado que pases más arriba cuando buscas maquisapa. Más arriba en el cerro estarán los maquisapas verdaderos".

Al día siguiente, el hombre salió para cazar maquisapa. Llegó donde Tséwa y los demás maquisapas estaban tomando masato en el cerro. En vez de pasar más arriba el hombre se paró y preparó sus viotes. Apuntó la cerbatana y empezó a tirar. Un maquisapa cayó muerto del árbol, luego otro. "¿Qué pasa?" dijo el jefe de los maquisapas. Miró abajo y vio al hombre. Tséwa, el jefe, tenía un pecho blanco. Lo mostró al hombre para que vea que ellos no eran los maquisapas verdaderos. Tséwa se acercó al hombre levantando la cabeza y gritando: "¡Cha, Cha!". El hombre no le hizo caso.

Tséwa dijo: "¡Pah, chu! No te di los *ánen* con tabaco para que pudieras tratarnos así". Tséwa bajó del árbol, agarró el pelo del hombre y le empujó contra un tronco caído. Luego quitó la cerbatana del hombre. Empujó la cerbatana en el ano del hombre, quien gritó: "¡Chu!". Pero gritó con el sonido de un maquisapa, no de un ser humano. Entonces Tséwa tiró un pate a la cabeza del hombre. Dando vueltas el hombre fue transformado en una maquisapa. La cerbatana en el ano se tornó en su cola. Así Tséwa hizo el *umpúutai wáshi*, el maquisapa que cazamos con la cerbatana. Luego Tséwa enseñó los *ánen* [las canciones mágicas de la caza] a todos los hombres.

El Cuento de Barbasco, Huaca y Mayu

Este cuento trata de los venenos utilizados en la pesca, barbasco y huaca, más la planta **mayu**, un veneno que perdió su poder en circunstancias explicadas en el narrativo. Como muchos de los animales y plantas del mundo aguaruna, barbasco, huaca y **mayu** ean personas en tiempos míticos. También se menciona en el cuento a la mujer Etse, quien aparece en los mitos del Sol [véase Akuts Nugkai 1977:277 Tomo 1]. Aparentemente, Etse simboliza el poder femenino que es potencialmente peligroso al hombre que carece de dominio de sí mismo. (Narrador: Pablo Juwau, Shimpiyacu):

La mujer Etse olía bien, como perfume. Desde lejos se podía detectar su olor atractivo. Era una mujer linda con piel blanca. Olía bien. Ella estaba echada en medio camino, con las piernas abiertas.

Hace mucho tiempo, Mayu era un veneno tan fuerte como Barbasco. Mayu dijo: "Yo puedo pasar a Etse sin mirarle". Barbasco y Huaca le dijeron: "No vas a poder. Ella tiene un perfume fuerte y vas a quererle. Si tenemos relaciones sexuales con Etse, el pene se hincharía. Perderíamos nuestro poder. No vamos a poder matar a los peces". Mayu, Barbasco y Huaca eran personas en esta época. Mayu dijo: "Puedo pasarle no más". Barbasco dijo: "No vas a poder". "Me voy", dijo Mayu.

Entonces, Mayu se acercó a la mujer Etse en el camino. Ella olía muy atractiva. El podía ver el monte de Venus, bien blanquito. Ella estaba echada en el camino y Mayu copuló con ella ahí. De repente, se hinchó el pene de Mayu. Mayu se convirtió en una sogá. Ahora Mayu no tiene poder, no mata a los peces. "No pude pasar", dijo Mayu.

Luego Barbasco dijo: "No voy a pasar cerca a Etse". Él cruzó dos cerros para evitar la vista de Etse. Le pasó de lejos, sin copular, pero podía oler su perfume un poquito.

Huaca pasó Etse de más lejos todavía. Ni podía detectar su perfume. Por haber oído un poco del perfume de Etse, Barbasco perdió un poco su poder. Por eso, demora en matar a los peces. Huaca mata rápido a los peces porque él no olió el perfume de Etse. Así nos contaban nuestros antepasados. Antes, Mayu era lo más fuerte, pero ahora demora mucho en matar a los peces. En vez de **mayu**, ahora hay barbasco que demora sólo un poquito. Huaca mata rápido porque no tuvo contacto con la mujer Etse.

Hace mucho tiempo, nuestros antepasados trataban de pescar con **mayu**, pero casi no morían los peces. Ellos buscaban el barbasco. Estaba escondido. Anchau lo había escondido.

En el pasado, cuando un hombre quería reunirse con una mujer, iba a pescar con un arpón. Era difícil matar muchos peces con el arpón. Un día, un hombre fue a pescar para que pudiera casarse con una chica. Encontró a Anchau caminando en el monte. Anchau era dueño [¿o espíritu?] del barbasco [literalmente "la persona de barbasco". Ag. **timú áentsji**]. Dijo Anchau: "¿Cuñado, por qué andas así?". "Voy a pescar para poder obtener una esposa", dijo el hombre. Anchau le preguntó: "¿No conoces el barbasco? ¿Por qué no pescas con barbasco para recoger mucho pescado?". El hombre contestó: "Nosotros no tenemos barbasco. Por eso pescamos con el arpón".

Dijo Anchau: "Yo tengo barbasco. Te voy a enseñar cómo usarlo". Llevó al hombre a su barbasco. Tenía mucho. Enseñó al hombre cómo se usa el barbasco. "¿Ya que hay barbasco, por qué sufres?", dijo Anchau. Se fueron a la quebrada y Anchau dijo: "Vamos a pescar aquí". Anchau se amarró el pelo. Dijo: "Espérate aquí". Metió un poco de barbasco en la quebrada y entró el agua. "Vete un poco abajo", dijo Anchau. Muchos peces aparecieron. El hombre llenó su canasta dos veces. "Listo cuñado", dijo Anchau. "Lleva el pescado contigo. Te enseñé y ahora tú sabes pescar así".

Luego Anchau hizo llover. Creció la quebrada y el agua fría revivió a los peces que estaban flotando. El hombre llegó a su casa con mucho pescado. Se casó con la mujer. Así los antepasados aprendieron usar el barbasco. Anchau les enseñó.

Los árboles de la brujería

Esta narración trata de dos tipos de árboles del monte que tienen poderes especiales para los *shamanes* o brujos. (Narrador: Héctor Nanchijam Daichap, Shimpiyacu):

Un tipo de árbol que se llama **bákaig** [catagua. *Hura crepitans*] utilizado para hacer canoas, tiene gente [i.e., espíritus, almas]. La gente de la catagua son brujos. Cuando otro brujo [humano] viene a una catagua, él toca en el tronco así: "tuj, tuj, tuj". El tronco se abre. El brujo entra el árbol, y adentro hay una ciudad. Es una ciudad como Moyobamba. La gente de catagua tiene ojos rojos. Ellos le invitan a sentarse y le ofrecen masato. Luego, el brujo sale y ellos cierran la puerta. Solamente un brujo puede ver a la gente de catagua.

Una persona puede usar el árbol que se llama **mente** [¿lupuna? *Chorisia* sp.] para hacerse brujo. La persona tiene que hallar un **mente** y limpiar al pie del árbol. Luego, se toma mucho jugo de tabaco, hasta que se marca bien. Cuando se marca bastante, la persona se echa al pie del árbol. Viene un viento grande, una tempestad, sonando así: "weh, weh, weh". Sacude el árbol. Algunas ramas del **mente** caen cerca a la persona, pero él no puede tener miedo. De los altos del árbol viene un **wiakuch** [un wiracocha, i.e., un blanco bien vestido], sonando "tak, tak, tak". El abre la puerta y sale. Dice: "¿Hijo, qué haces aquí?". La persona dice: "Vengo porque quiero ser un brujo". Dice la persona del árbol: "Está bien, pasa adentro".

Dentro del árbol hay una ciudad. La persona se sienta en una silla, al lado de una mesa. El espíritu del árbol le da tabaco. "¿Qué quieres?", pregunta el espíritu. "Quiero los virotes de la brujería", contesta la persona. Diciendo que se abre la boca, el **wiakuch**, el espíritu del árbol le da los virotes uno por uno. Pone algunos en el oído también. "Ya está", dice el **wiakuch**, "ya está listo". Así se obtienen los virotes de la brujería del árbol que se llama **mente**.

El iwanch de la piedra

Muchos Aguarunas del Alto Mayo cuentan que las rocas o piedras grandes de la sierra tienen gente o almas que, de vez en cuando, secuestran a los seres humanos. Estas almas tienen diversos nombres, entre ellos **kaya dukují**, "la madre de la piedra" o **kayái iwanchi**, "el **iwanch** de la piedra". En otros contextos, el término **iwanch** refiere a las almas de personas muertas que pueden tomar varias formas espantosas. El **iwanch** de la piedra, sin embargo, es usualmente descrito como un blanco o wiracocha con poderes *shamanísticos*. El siguiente es un típico cuento sobre este tema. (Narrador: Kuiming Entsakua Wasum, Shimpiyacu):

Los **iwanch** de la piedra viven adentro de las rocas grandes. Sus casas tienen puertas como las casas de los cristianos. Un hombre Wachitá, un *shamán*, tomó tabaco y vio cómo viven los **iwanch** de la piedra. Donde viven ellos, solamente los brujos pueden visitar. Wachitá entró en la puerta y los **iwanch** les invitaron a comer. El vio a los demás brujos que viven allí. Su jefe era un wiracocha, un hombre rico. Así viven.

Mi cuñado Pascual, también un *shamán*, me contó que él vio al jefe de los **iwanch** de la piedra. El tenía un sombrero y pantalones. Le llamó a Pascual, diciendo: "Ven aquí". Era un sabio. El **iwanch** le hizo pararse. Mi cuñado no podía moverse. El **iwanch** hablaba el castellano. Ellos conversaron en castellano. Pascual le preguntó: "¿De dónde eres?". El **iwanch** dijo: "Soy del cerro de la boa". Pascual tenía miedo. El **iwanch** estaba parado en la puerta de su casa y con su poder él atraía a la gente. Así les agarra el **iwanch**.

Mi cuñado dijo: "Allí vienen mucha gente en mi atrás". Cuando miró, el **iwanch** se desapareció. El sitio parecía ser monte no más, pero en realidad era la puerta de la casa del **iwanch**. El **iwanch** se desapareció porque entró en su casa. Si uno le ve al **iwanch** hay que conversar con él pero sin acercarse. Si te acercas, te llevaría. Espantoso es.

Los antiguos decían que una vez un hombre se fue a cazar en la tarde. Dejó a su esposa en casa. El buscaba perdiz. El **iwanch** de la piedra llegó a la casa y le dijo a la mujer: "Allí hay perdiz. Vamos a verlas". Ella se fue con el **iwanch** de la piedra.

Su esposo regresó a la casa, pero no encontró a su mujer. Al día siguiente él andaba buscándole. Le vio arriba en una roca grande. Ella le dijo: "El **iwanch** me llevó. Ahora estoy en su casa. Jamás puedo salir. Aquí no comemos comida mala, sino plátano, yuca, pan y carne".

El hombre miraba a su esposa arriba. Ella tocaba un tambor así: "tuh, tuh, tuh". Luego el **iwanch** jaló a la mujer en la casa y cerró la puerta. Así agarran a la gente los **iwanch** de la piedra. Por eso, una persona no debe caminar sola cerca al sitio Tugkuí. El **shamán** me dijo: "Si caminas cerca a la casa del **iwanch**, no sé que te pudiera pasar".

Este **iwanch** tiene un alma. Nunca se muere o enferma. Cuando es viejo, cambia de nuevo a un niño. Vive siempre.

Las almas de la yuca

En el pensamiento aguaruna, muchos objetos y seres tienen espíritus o almas que pueden manifestarse a los seres humanos. Los Aguaruna suelen decir que estos seres u objetos tienen "gente" (Ag. **áents**) o "almas" (Ag. **wakán**) los dos conceptos son intercambiables porque en la mayoría de los casos las almas son antropomórficas. La siguiente narración explica cómo los seres humanos descubrieron que las yucas de la chacra tienen almas. (Narrador: Inancia Baskigkash Entsakua, Shimpiyacu):

Hace mucho tiempo, la gente no preparaba la chacra como nosotros lo hacemos actualmente. En vez de esperar hasta que la chacra entera fuese rozada, las mujeres empezaban a sembrar la yuca cuando sus esposos habían rozado apenas una porción de la chacra. [Probablemente, este fue porque el rozo progresaba lentamente antes de la introducción de herramientas de fierro]. Así que a veces la yuca en una parte de la chacra maduraba antes de que la chacra entera fuese rozada.

Un día, un hombre talando árboles en una chacra dijo a su esposa: "Si corto este árbol grande, puede caer sobre la yuca. ¿Debo dejarlo o cortarlo?". El decidió talarlo. Dijo a su esposa que prepare masato y luego él invitó a sus familiares para que le ayuden con la tala del árbol grande.

Unos días después, los hombres invitados llegaron y, después de tomar masato, se pusieron a cortar el árbol. De repente, las almas de las yucas se levantaron. Eran personas, muchas personas. Dijeron: "Nosotros vamos a ayudar para que no nos aplaste cuando cae el árbol". Cuando se levantaron las almas de la yuca, todos los hombres cayeron dormidos".

La gente de la yuca jaló una sogá pegada al árbol, mientras que las demás almas lo cortaron con hachas. Ellos jalaron el árbol en otra dirección para que no aplastara a la yuca sembrada. Cuando jalaron así, los viejos cantaron: "Hijos, jalen fuerte para no aplastar a nuestros hijitos. Después de talar el árbol vamos a pelar la cabeza del maquisapa". Así, cantaron. Otro cantó esta canción: "Esta yuca se llama 'lanza' yuca porque tiene una lanza. Aquella yuca es 'su' yuca porque canta 'su'. Esa yuca se llama 'hermana yuca'".

Cuando cayó el árbol, la gente de la yuca desapareció. Los hombres dormidos se despertaron. El dueño de la chacra había oído las canciones de la yuca en su sueño. El contó a su mujer todos los nombres de las clases de yuca. Por eso, sabemos que las yucas tienen almas. Tienen gente.

El Cuento del Ajútap y el Nántag

Este cuento es interesante porque combina dos temas comunes de la mitología aguaruna, el **ajútap**, el espíritu benéfico de un guerrero muerto, y el **nántag**, la piedra mágica de actividades agrícolas. (Narrador: Urucinta Chijiap Shajian, Alto Naranjillo):

Hace mucho tiempo, las chacras no producían bien. Había un joven que llegó a vivir en la casa de una chica porque quiso casarse con ella.

La chica dijo a su madre: "¿Por qué no trajiste plátanos". La madre se fue a la chacra para traer plátanos, diciendo a su hija que atiende a su padre, quien estaba asando pájaros pequeños que había matado con la cerbatana. La mujer caminaba llorando porque sus chacras no producían yuca. De repente, en el camino ella vio a un **ajútap** en la forma de un tigre (Ag. *íkamyawaa*). Era pequeño, como un gatito, pero tenía un grito tremendo. La mujer estaba tan triste que pasó el **ajútap** en el camino, diciendo: "Que me coma".

Cuando llegó a la chacra, allí estuvo el tigre echado sobre un árbol caído, con una piedra **nántag** en la boca. La mujer agarró la piedra y la puso en su propia boca. El tigre se levantó. Ya era enorme. Tumbó a la mujer. Orinó sobre ella, diciendo: "Tu chacra nunca te va a fallar". Luego, desapareció.

La mujer cortó un racimo de plátanos y regresó a su casa, donde las demás personas se habían preocupado de ella. Ella ordenó que su hija cocine plátanos para su padre. La mujer cambió su ropa, se lavó, y fue a un tambo en el monte. Tomó jugo de tabaco. Durante la noche el tigre vino en su visión y le dijo: "Te doy mi poder. Dejaré los **nántag** en un lugar especial. Tú vas a utilizarlos para sembrar la yuca". La visión desapareció.

Ella se fue al sitio y halló los **nántag** del tigre. Regresó a su casa. Su yerno le dio carne para cocinar y comer. Ella pidió de su esposo y yerno que le hagan una chacra nueva. Ellos la hicieron. Ella sembró la yuca usando las piedras del tigre. Rápido la chacra estaba llena de yucas grandes. Ella hizo una olla y una gran cantidad de masato. Bailaba con su marido cantando "¡Juj juj!", el grito del tigre. Así era. Por eso, todas las mujeres quieren las piedras **nántag**.

El hombre que se embarazó

El siguiente cuento trata de un joven que no respetó la prohibición antigua contra relaciones sexuales, durante los años en que se busca una visión del **ajútap**, el espíritu de un guerrero muerto. Por no respetar esta prohibición, el muchacho quedó embarazado cuando le entró algo que el narrador llama **shúpa**. Confieso que todavía no entiendo perfectamente el concepto de **shúpa**, pero en este caso se refiere a un niño que crece adentro del joven como si estuviera en el útero de una mujer embarazada. También lleva un sentido de polución femenina, que previene al joven de tener un sueño o visión del **ajútap**. Al fin del cuento, el **ajútap** termina el embarazo del joven y él se hace un guerrero valiente. (Narrador: Miguel Daichap, Shimpiyacu):

Hace mucho tiempo, los jóvenes no podían tener relaciones sexuales con las mujeres porque el hombre se embarazaba cuando la **shúpa** [¿impureza?] de la mujer le entraba. **Shúpa** es como un niño. Había un joven que se llamaba Dáwa. El se reunió con una chica y él se embarazó. Hubo una fiesta en la casa de Dáwa, pero él se echaba sobre un escudo de madera al lado de la candela. Para burlarle, la gente cantaban: "¿Cómo pueden decir que Dáwa es un hombre? Uj, aj, uj, aj".

Para fastidiarle más, la gente volteó el escudo. "Déjenme en paz", dijo Dáwa. Su hermano le dijo: "¿Qué te pasa que estás así? ¿Qué pasó a tu coraje? Hace tiempo que te veo así. ¿Por qué está hinchada tu barriga?". Le agarró a Dáwa, diciendo: "¡Vete de aquí!". Le dio su **ichimpach** [la mochila especial de los jóvenes] y le mandó a un tambo en el monte para buscar una visión.

Dáwa llegó al tambo. En otro tambito a poca distancia habían dos **ajútap** conversando. Uno dijo al otro: "Vete allí para verlo. Ve si viene por su propio deseo o no". Uno de los **ajútap**, el pájaro **sugka** [*Rupicola peruviana*] se fue a ver al joven. Regresó y dijo: "Viene porque tiene **shúpa**. Está embarazado". El otro **ajútap**, el tigre, mandó un ratón para verificar eso.

El ratón fue donde Dáwa estaba acostado en el tambo. El ratoncito se subió sobre él y olió todo el cuerpo del joven. Luego, el ratón informó al otro **ajútap**. "Viene porque tiene un niño en la barriga". El tigre **ajútap** salió de su tambo, haciendo un sonido

espantoso. El joven oyó el sonido e intentó escaparse, pero el tigre le tumbó. Con las patas el tigre exprimió la criatura de la barriga del joven Dáwa. Sacó la **shúpa**. La criatura lloró, y el tigre la comió.

Así, el joven tuvo una visión del **ajútap**. Una tempestad grande llegó con mucho viento. Su hermano, tomando masato en la fiesta, lloraba porque pensaba que un árbol iba a aplastar a su hermanito Dáwa. Luego, Dáwa regresó a la casa. Se bañó, se peinó y llevando su lanza de pona entró en la casa. Su barriga había vuelto a un tamaño normal. El contó su visión. La gente mató una gallina para alimentarle. Le sirvieron masato. Celebraron su buena fortuna. “Por eso te mandé a buscar una visión”, dijo el hermano de Dáwa.

Ellos formaron una expedición de guerra. Mataron muchos enemigos y redujeron las cabezas. Dáwa llegó con la cabeza reducida de un enemigo. El mandó un mensajero para avisar que él quería bailar el baile de la cabeza reducida con la chica que le había burlado cuando él estuvo embarazado. El mensajero informó a la chica, pero ella tenía miedo. “¿Qué voy a decir [i.e., cantar en la fiesta]? Cantaré ‘El hombre se ríe abriendo la boca’ [i.e., ella no sabe qué cantar y por eso cantará tonterías]”. Ella corrió bajo la cama. Empezó a cagar renacuajos. Se murió de vergüenza. Su nombre era Yancháp.

El Cuento de Nuestro Padre y Kumpanam

El Dios cristiano es llamado **Apajuí**, “Nuestro Padre”, en el idioma aguaruna, y es posible que el término tenga raíces en un concepto tradicional de creador del mundo. Este cuento trata de la disputa entre Nuestro Padre y el hombre Kumpanam, y explica el origen de algunos puntos topográficos del Alto Marañón y otros ríos, incluso el Alto Mayo. El lector debe comparar esta versión con otra versión del mismo cuento en **Akuts Nugkai** 1977. (Narrador: Miguel Daichap, Shimpiyacu):

Nuestro Padre llegó a la tierra. No había nadie aquí. “Aquí voy a vivir”, dijo. Llegó a un sitio en el río Marañón donde hay un pongo y dijo: “Aquí viviré”. El hizo los cristianos [i.e., no-nativos]. “Listo”, dijo Nuestro Padre. “Ustedes pueden vivir río arriba y yo viviré aquí, río abajo. Cuando ustedes bajan el río, griten ‘jai’. Cuando gritan así, voy a abrir la puerta de mi casa para mirarles”. Luego se preguntó Nuestro Padre: “¿Pero con quién voy a vivir yo?”.

Entonces, hizo una canoa de cedro, y la llenó de tierra. Dibujó una cruz en la tierra adentro de la canoa y así hizo una persona. Nuestro Padre dijo: “Kumpanam, tú vas a vivir al otro lado del río, y yo aquí en este lado”. Ellos vivían así, en los dos lados del río.

Cuando los hijos de Nuestro Padre [i.e., los no-nativos] pasaron su casa bajando el río en canoa, gritaron “¡jai!”. Nuestro Padre abrió la puerta para verles, pero cuando miró, la canoa se volteó. “¿Por qué hago eso?”, dijo Nuestro Padre. “La próxima vez podré verles mejor”. Y otra vez gritaron sus hijos en una canoa y cuando miró Nuestro Padre la canoa se volteó. Nuestro Padre se enfadó, diciendo: “No puedo vivir aquí. Pensaba vivir aquí para ver a mis hijos cuando bajen el río pero ya no puedo quedarme”.

Un día, la esposa de Nuestro Padre estuvo barriendo adelante de su casa. Kumpanam, al otro lado del río, movió la cadera porque quiso copular con ella. Por eso, la mujer quedó embarazada. Su nombre era María. Nuestro Padre dijo: “¿Cómo te embarazaste?” El se enojó, botando todos sus baúles en el río Marañón. Salió al río Cahuapanas. Cuando llegó allí, hizo el camino a los Chayahuitas. Subió un cerro sin árboles. Golpeando con los pies aplanó al cerro. Subió otro cerro donde los Chayahuitas e hizo igual. Dejó allí una piedra a su imagen. Tiene cara blanca, como una persona. Hay piedras como esta en Cahuapanas y Santa María [¿de Nieva?]. Cuando hay fiestas la gente baila en estos lugares.

Entonces Nuestro Padre fue a Yurimaguas. Tenía sed y con un palo golpeó a una piedra. Salió agua, una cascada. El tomó el agua llenando su sombrero. Aquella cascada

todavía existe. Parado en una piedra, él dijo: "Mi huella quedará aquí". La huella del pie quedó allí en la piedra. Llegó a Moyobamba y se puso a golpear la tierra con el pie. La tierra se hizo plana. Luego regresó al Marañón y subió al cielo. Así era.

Su esposa subió el río Marañón. Nuestro Padre encontró a Nuestra Madre allí. Kumpanam también subió el río, pero no con Nuestra Madre.

Kumpanam llamó a Nuestro Padre a su casa, pero nadie le contestó. Llamó otra vez, pero nadie le contestó. La puerta estaba abierta. Kumpanam cruzó el río en su canoa. Dijo "Nuestro Padre se enojó y salió". Kumpanam quedaba solo, luego él también subió al cielo. Así, contaba mi abuelo.

APENDICE III

La Identificación y el Tratamiento de Enfermedades en el Alto Mayo

El siguiente sumario es necesariamente breve, pero se trata de presentar todos los términos de las enfermedades mayores de los Aguaruna del Alto Mayo, y darles el término equivalente en castellano cuando éste existe; los síntomas percibidos, la etiología de la enfermedad, y las técnicas de tratamiento que comúnmente se emplean.

Para simplificar la presentación de estas categorías de enfermedades nativas, se han dividido en cinco grupos:

- 1) Enfermedades de los órganos internos o del cuerpo entero.
- 2) Enfermedades de los órganos externos y de la piel.
- 3) **Dápu**, una categoría tradicional de enfermedades "contagiosas".
- 4) Enfermedades del embarazo y niñez.
- 5) Dolencias diversas.

Me parece a añadir que a excepción de **dápu**, los grupos son de mi invención, y no de los Aguaruna.

1) ENFERMEDADES DE LOS ORGANOS INTERNOS O DEL CUERPO ENTERO

Sugkúg.— Resfrío, gripe, neumonía. Este es un término usado comúnmente y que se refiere a casi cualquier dolencia respiratoria, con o sin la presencia de fiebre. Los síntomas claves del **sugkúg** son congestión, tos y dolor en el pecho. Se sabe que el **sugkúg** es contagioso, originado en las comunidades no nativas y luego transmitido a los nativos. Es una enfermedad potencialmente fatal, y seria. A las primeras señales de resfrío de un infante o joven, sus padres harán una actividad desesperada para encontrar el remedio.

Tan pronto como una enfermedad es diagnosticada como **sugkúg**, los nativos tratan de obtener medicina de una botica. A veces los niños apenas muestran señales del **sugkúg**, se les administra antibióticos poderosos en inyecciones. Si no se pueden conseguir medicinas comerciales, consumen plantas medicinales como jengibre, limón y la soga *tsachik*. No hay mayores prohibiciones en la dieta para el **sugkúg**, sólo es aconsejable a los pacientes evitar el pez pescado con barbasco.

Existen dos clases de enfermedades que se incluye en la categoría de **sugkúg**: **Jíikag**, bronquitis que la tratan como una clase seria de **sugkúg**; y **pasún ayáwai**, que parece sinónimo de **jíikag**. El término **purugkitís**, del castellano bronquitis, se usa comúnmente y aparece reemplazando a los otros términos.

Kitamarú.— Varicela, Viruela loca. Esta enfermedad se caracteriza por la fiebre, dolores del cuerpo, marcas en la piel y diarrea. Ya que el **kitamarú** es una enfermedad de los "cristianos", los farmacéuticos occidentales buscan de preferencia las medicinas nativas. En su lugar se trata a la persona afectada aplicándole tópicamente jengibre y limón en las llagas.

Sajampiún.— Sarampión. Los síntomas son idénticos a la varicela en lo que concierne a los Aguaruna. La medicina preferida son los productos farmacéuticos, pero de no obtenerlos, se da a beber infusiones de jengibre, **pijisúk** o **ságsak mején**.

Jema.— Tos ferina. Los síntomas son: tos fuerte, dificultad en la respiración, ojos rojos y fiebre. Al igual que el sarampión, la tos ferina es una de las epidemias más temidas conocidas por los Aguaruna. Cuando se da un caso de tos ferina, se buscan antibióticos y algunos Aguaruna mencionan que ellos preparaban una infusión a base de una hierba llamada lengua de buey, que les dieron los mestizos ribereños. Los alimentos que deben evitar son: el sajino, huangana y **mamayák**, una variedad de pescado pequeño.

Papira.— Papera. Los síntomas son: hinchazón y sensibilidad en el cuello, dolor y fiebre. Se usan antibióticos o un emplastro hecho con el bulbo de la planta **dájimpip** que se aplica en el área afectada del cuello.

Yugkúm.— Paludismo, terciano. Los síntomas más notorios son: fiebre, escalofríos, dolor de cabeza y debilidad general. Para el **Yugkúm** existen dos tratamientos de casi igual difusión. Cuando se encuentra disponible, se usa la droga Aralén que es contra la malaria. El otro remedio o alternativa requiere que la persona afectada beba una gran cantidad de agua caliente, en la cual se le ha agregado una abundante cantidad de sal. Las dosis de agua salada se alternan con una mezcla de jugo de limón y agua durante varios días. Esto produce una diarrea que purga al paciente de paludismo. El paludismo es, afortunadamente, raro en el Alto Mayo, por lo que no pude conseguir mayor información relativa a su etiología y tratamiento.

Putsú.— Anemia. Los síntomas notorios son: palidez y falta de energía. Pude conseguir muy poca información del **putsú**, y los únicos remedios mencionados eran los tónicos **shipitna**, **tuyúk** y **chuchuwás**.

Kúkuji o kúku achiké.— Epilepsia. Los síntomas reconocidos del **kúkuji** son: convulsiones ocasionales, durante las cuales la persona afectada "se pone morada", no puede hablar y cae al suelo. Se reportaron en el Alto Mayo varios casos de esta enfermedad, que es muy temida porque la gente que la sufre fácilmente puede ahogarse cuando les da el ataque. Frecuentemente se atribuyen los casos crónicos de **kúkuji** a la brujería; pero también se dice que ataca a los niños que se sientan en las bateas de madera (Ag. **púmput**) que se usan para amasar yuca o en piezas de madera (Ag. **tátatag**) usadas para hacer ollas. A los niños se les recomienda, por lo tanto, no sentarse en esos sitios a menos que quieran contraer la **kúkuji**. Supuestamente se puede curar el **kúkuji** fumando a la persona afectada bajo una frazada, con plumas de pollo quemadas o el nido del comején. Las personas que tienen **kúkuji** no tienen restricción alguna en su dieta, sino deben evitar el beber aguardiente u otros licores fuertes.

Yákguma.— Hepatitis? Los síntomas del **yákguma** son debilidad e ictericia. Se buscan productos farmacéuticos y mencionan un remedio tradicional, una infusión de la hierba **yagkíp**. Los alimentos prohibidos incluyen el suri y la mayoría de mamíferos comestibles, especialmente el sajino. Mientras estuve en la zona no se dio ningún caso, por lo tanto la información es incompleta.

Wíchu.— Dolor de hígado. Los síntomas son: intenso dolor exactamente bajo el ombligo, y vómitos ocasionales. **Wíchu** es una enfermedad que da repentinamente y podría ser causada por brujería. El tratamiento apropiado es como sigue: la cubierta externa de las semillas de la cucurbita **namuk** o **púnu** es raspada y se muele la parte blanca interna de la semilla, siendo mezclada con agua caliente, luego se bebe. También se usa la misma mezcla como enema. Como un paso adicional al tratamiento se colocan las hojas del **namúk** en el abdomen del paciente para calmar el dolor. Entre los alimentos prohibidos en la dieta se incluye el masato, chapo, pescado, la mayoría de mamíferos comestibles, suri, ranas y chonta. Es recomendable que el paciente tome sopa de yuca y

cierta clase de plátano llamado **sáγκusuk**. Después de la recuperación, debe comer paujil, graznadora o pollo hervido.

Kúliku o tikatín.— Dolor de estómago? Recientemente el término **kúliku**, derivado del castellano cólico, es usado comúnmente en el Alto Mayo para describir dolores abdominales en el área superior al ombligo. Entre los remedios tradicionales se incluyen las infusiones de las hierbas **maya**, **kampának** o **shiskíg**.

Námpich.— Parasitismo. **Námpich** simplemente significa "gusanos" y cuando se aplica en un contexto médico se refiere a los parásitos internos. La infección de parásitos se manifiesta por dolor gastro intestinal (dolor, diarrea) y la aparición de gusanos en las heces. Generalmente, las preparaciones comerciales, tales como el Padrax, son las preferidas para curar **námpich**, pero algunas veces se trata usando el látex del árbol ojé (Ag. **wámpu**). Se bebe en las horas que preceden el amanecer, y luego la persona afectada descansa en cama sin tomar desayuno. Cerca de la media mañana alrededor de las 10 a.m. el paciente debe beber una sopa de pollo, graznadora o paujil. Poco después defecará y eliminará los parásitos. El resto del día permanecerá descansando y tomando alimentos ligeros.

Shiip.— Amebas. Se caracteriza el **shiip** por: diarrea con sangre y moco. Mencionaron una cantidad de preparados médicos como remedios efectivos. Se vieron pocos casos de amebas en el Alto Mayo.

2) ENFERMEDADES DE LOS ORGANOS EXTERNOS Y PIEL

Chúra.— Acarosis, chola. Los síntomas usuales del acarosis son: picazón y rojez, especialmente en la región genital y axilas, más comúnmente afecta a los niños. Es endémica a todas las comunidades aguarunas del Alto Mayo donde se dice que es un castigo traído por los mestizos. Los remedios comerciales se solicitan algunas veces, pero el tratamiento más común es pintar la zona afectada con el jugo de huitó (Ag. **súwa**).

Kanchá.— ??? Se dice que es "idéntica a **chúra**" excepto que ataca el cuero cabelludo. El remedio es el mismo que para el **chúra**.

Ugku.— Chupo, forúnculo. Es una lesión a la piel que causa dolor interno, hinchazón y ocasionalmente fiebre. Mientras que el **ugku** no se considera muy contagioso, la mayoría de los Aguaruna aseguran que es una dolencia que fue traída por los no-nativos (blancos o cristianos). Para el tratamiento se solicitan los antibióticos, especialmente la penicilina. En su ausencia, se aplica el bulbo de la planta **dájimpip** en la lesión como emplasto.

Yúñchit.— ??? Los síntomas del **yúñchit** son: garraspera e irritación de la lengua, así como pequeñas úlceras alrededor de la lengua y dentro de la boca. El **yúñchit** afecta generalmente a los niños y se asocia con el ataque de resfrío o gripe. La raíz del jengibre se mastica para curar las úlceras o se aplica jugo de limón. Los alimentos prohibidos son: carne, chonta y sal.

Kuím.— Granitos. Los síntomas reconocidos incluyen pequeñas lesiones en la piel, especialmente en las piernas y brazos de mujeres y niños. Frecuentemente las lesiones se agrandan e inflaman sino se mantienen limpias. Según observaciones, la mayoría de los casos de **kuím** no son tratados y eventualmente cicatrizan solos.

Kuíntam.— ??? Esta enfermedad, aunque más grave, ha sido descrita con características similares a **kuím**, con lesiones más grandes sobre todo el cuerpo, debilidad general y fiebre. No se mencionan remedios tradicionales y tampoco se observaron casos en el sitio. La prohibición de alimentos en el **kuíntam** es muy estricta e incluye abstinencia de todos los animales de caza a excepción de las aves.

Túji.— Pinta. Sus síntomas incluyen la despigmentación de la piel. No se observaron casos en la zona y tampoco se conocen remedios.

Kuágkuam.— Caracha. Los síntomas del **kuágkuam** son lesiones localizadas en la piel que se irritan cuando se rascan. No se logró obtener más información.

Káu.— ??? Se caracteriza por la hinchazón de uno o más dedos y algunas veces aparece pus. Se trata frotando la parte afectada con una hoja de tabaco.

Púsaji.— Conjuntivitis. Los síntomas son: inflamación de los ojos y la aparición de moco o legaña. No se pudo conseguir más información.

Kucháp.— Llagas, primera fase de Leishmaniasis. Kucháp empieza como una persistente lesión o llaga pequeña, generalmente en la pierna, que luego se agranda y profundiza. Las llagas son más comunes en los hombres, pues ellos pasan más tiempo en el campo y están expuestos más frecuentemente a la picadura del insecto que lleva la enfermedad. Una vez diagnosticado el **kucháp**, la mayoría de Aguarunas del Alto Mayo intentan comprar el medicamento Repodral, un compuesto de antimonio que es efectivo contra la enfermedad. Actualmente el Repodral es caro y es difícil de obtener, por lo que las personas que sufren de **kucháp** frecuentemente se ven obligadas a terminar el tratamiento antes que haya sido totalmente eliminado de su cuerpo. De este modo, mientras se cree haber curado la lesión, la enfermedad puede aparecer más tarde en su segunda, y más peligrosa fase.

Si no hay medicamentos disponibles, hay varios tratamientos tradicionales para las llagas. Me informaron que la forma más efectiva es cauterizar la lesión con un pedazo de madera quemada o una piedra caliente-roja. Otra alternativa puede ser el tratamiento en que se usa la planta **nagkáik**, que según dicen los Aguaruna es altamente venenosa. La cáscara o corteza del **nagkáik** se asa en el fuego y luego se aplica directamente en la lesión. Entre otras plantas mencionadas como remedios contra el **kucháp** se incluyen: **chirsnág**, **sáagsa** y el **kuíship**. Los alimentos prohibidos para el **kucháp** son numerosos e incluyen a la mayoría de mamíferos comestibles, algunas clases de pescado, suri, aguaje, cocona, papaya, sal y ají. También es particularmente importante la abstención sexual "para que la pus no venga de la llaga".

Algunos Aguaruna ahora reconocen, mediante el contacto con los blancos, la relación que existe entre las llagas y la segunda fase muco-cutánea de Leishmaniasis. Aquellos que reconocen esta relación dicen que para prevenir que la enfermedad entre a su segunda fase, es necesario evitar las relaciones sexuales y los alimentos prohibidos.

Bushugkáu.— Uta, segunda fase de Leishmaniasis. Los síntomas son: irritación de la nariz y garganta y una gangrena gradual del tejido nasal. Igualmente afectados podrían quedar la garganta y la lengua. Cuando aparece la enfermedad, algunas personas intentan curarla mediante las inyecciones del compuesto de antimonio Repodral. Sin embargo, el período de tratamiento es muy largo (por lo menos 2 meses) y el costo de la medicina es tan caro que rara vez hay éxito en la curación. Las plantas **kúnakip** y **káipi** se mencionaron como alternativa para curar el **bushugkáu**, pero no se pudieron obtener detalles sobre los métodos de preparación. La acción de la enfermedad es tan lenta que la persona afectada puede vivir normalmente muchos años hasta que se interfiera dañando el tejido al comer o llevando a una infección secundaria.

Un caso serio de **bushugkáu** frecuentemente se le achaca a la brujería. Sin embargo, la gente dice que la enfermedad se contrae por contagio al beber masato de la misma pininga de la persona afectada.

Jágku.— Reumatismo. Los síntomas más conocidos del **jágku** son: hinchazón y dolor en las articulaciones, especialmente las manos y rodillas. El **jágku** se cree, que afecta sólo a ancianos y se dice que viene "solo". Los métodos de tratamiento incluyen la aplicación de ortiga (Ag. **nája**) a las articulaciones afectadas. Otros remedios herbáceos mencionados incluyen **kuyujimas**, **chirsnág**, **káipi**, **sáagsa**, **kuasip** y **jairi**.

3) DAPU, UNA CATEGORIA TRADICIONAL DE ENFERMEDADES CONTAGIOSAS

Dápu es un término que abarca un gran número de enfermedades o condiciones físicas inusuales. Identifiqué 12 clases de **dápu** durante mi trabajo en la zona, y no dudo de que hay muchas más que yo no logré descubrir. Las diversas manifestaciones de **dápu** tienen poco en común unas con otras, refiriéndonos a sus síntomas, pero tienen una etiología común en el sentido que se dice que son "contagiosas", es decir, que se contraen a través del contacto con otra persona que previamente ha tenido la enfermedad.

Sin embargo, esta forma de contagio no viene a ser la misma que la del sarampión o la gripe, que se expresa por el verbo *inágkat* "transporta *dápu*". Una persona puede infectarse con el *dápu* de otra, tan sólo por contacto visual o proximidad en vez de contacto físico. Es interesante notar que, el contagiante de *dápu* no necesariamente tiene que estar enfermo con *dápu* para que haya contagio; sólo es necesario que la persona haya tenido *dápu* alguna vez en su vida.

Otra propiedad poco usual de la enfermedad de la categoría *dápu* es que, en la mayoría de los casos, sólo pueden ser curados por la persona que le ha contagiado el *dápu*, en otras palabras, la persona afectada tiene que encontrar "al causante" del *dápu* y preguntarle el tratamiento de la enfermedad. Si el "contagiantes" de la enfermedad *dápu* no es conocido con certeza, entonces la persona afectada debe visitar a toda la gente de la comunidad que haya tenido esta enfermedad en particular alguna vez en su vida. La mayor parte de *dápu* no son enfermedades serias o necesitan de tratamiento de por vida; frecuentemente el proceso del tratamiento tiene un aspecto casi festivo, ya que la persona afectada viaja de una casa a la otra buscando cura.

Los siguientes son los tipos de *dápu* más comunes reconocidos en el río Alto Mayo.

Waitíya dápu.— (Del *wáitut*, "sufrir"?). Este es probablemente el *dápu* más serio en términos de la severidad de los síntomas. El *waitíya dápu* le ocurre a las mujeres embarazadas y se manifiesta con un fuerte dolor abdominal. Frecuentemente se le confunde con *usupágbau* "aborto espontáneo", pero tiene una etiología diferente.

El tratamiento para el *waitíya dápu* requiere que la mujer enferma visite a la o las mujeres que ella sospeche le han contagiado del *dápu*. Las mujeres que previamente han tenido la enfermedad son conocidas frecuentemente en la comunidad, así que no es difícil identificar a las "contagiantes" de la enfermedad. Debo añadir que el *waitíya dápu*, como en todos los *dapus*, el "contagiantes" no afecta intencionalmente a la otra persona, sino que lo hace inadvertidamente sólo con la aproximación. La víctima solicita a la contagiante sospechosa para que la cure y lo hace usando uno de los dos rituales que siguen: 1) la contagiante de la enfermedad calienta un pate (Ag. *tsápa*) en el fuego y lo frota sobre el abdomen de la enferma diciendo: "Yo curo *waitíya*, yo curo *waitíya*", ó 2) ella calienta agua sobre el fuego, la lleva a su boca y luego la escupe sobre el abdomen de la víctima rociándola suavemente, y después limpia el abdomen de la mujer con una escoba diciendo: "Yo curo *waitíya*". No pude obtener interpretación de por qué esos rituales curan los síntomas de *dápu*.

Múntsu dápu ("Seno" *dápu*).— Los síntomas son: senos adoloridos mientras amamantan un niño recién nacido. No pude obtener ninguna información del método de tratamiento del *múntsu dápu* una vez que ha atacado a la mujer, pero sí fui testigo de un ritual que previene la enfermedad. Las circunstancias fueron así:

Oronsha, una mujer embarazada que vivía en una casa a 45 minutos a pie del poblado de Huascayacu, llegó a una fiesta en compañía de su esposo. En la fiesta también se encontraba Semona, una mujer de la distante comunidad del Alto Mayo. Cuando Semona vio que Oronsha estaba embarazada, empezó a curar a Oronsha del *múntsu dápu* "para que no cogiera el *múntsu dápu* después que naciera su hijo". Semona había tenido el *múntsu dápu* muchos años antes y temía que podría contagiarle la enfermedad a Oronsha. Para "curar" la dolencia, es decir, para prevenir a Oronsha de contraerla, le pidió a la dueña de casa un pequeño pate y un poco de masato, calentó ligeramente el masato en el fuego y se lo sirvió a Oronsha. Semona sirvió el masato poniendo el pate directamente en la boca de Oronsha para que ella no tocara el recipiente con sus manos. Como una cura adicional, calentó unos trapos en el fuego y se los colocó en el estómago de Oronsha. Estó sucedía al fondo de la casa de la mujer y no logré escuchar si se pronunciaban palabras como parte del ritual. Este ritual fue acompañado por conversaciones y bromas alegres entre las mujeres.

Ikichí dápu ("Abdomen" dápu). La enfermedad afecta a las mujeres apenas han dado a luz, y se manifiesta con dolores agudos en el abdomen, que se dice vienen "fuertes y llenos de sangre". Se curan buscando a las mujeres que pueden haber contagiado la enfermedad y haciéndolas que coloquen trapos o paños calientes en el abdomen de la víctima. Igual que el **múntsu dápu**, puede ser cogido por una embarazada que mira a otra mujer que previamente lo ha sufrido.

Niyánchi dápu.— ("Llorón" dápu). Es una enfermedad de niños que se manifiesta con un llanto incesante sin razón aparente. En algunos casos, es difícil diagnosticar, y los padres simultáneamente tratarán al niño de **niyánchi dápu** y a la vez de otras enfermedades de la niñez (e.g., **tapikbáu**) que tiene síntomas similares. **Niyánchi dápu** aflige a los niños que han tenido contactos con otros niños que sufrieron los mismos síntomas en su infancia. El tratamiento es como sigue: el "contagante" de la enfermedad o su padre si es que éste es niño, junta una hoja de yuca y una pequeña cantidad de achiote. Se cortan las puntas de la hoja de yuca y ésta se sumerge en una pinginga llena de una mezcla de achiote y agua. Se usa la hoja para frotar el líquido rojo en la cabeza y el torso del bebé que llora, al mismo tiempo que el curandero dice: "Yo curo **niyánchi**". Si el que cura (o sea, la persona que es el contagante de la enfermedad) sucede que es un bebé, entonces su mamá pone la hoja en su mano y lo ayuda a pintar al bebé que llora con achiote. A los niños mayores de 5 años de edad, se les podría solicitar participar en este rito de curación si ellos también, lloraron mucho en su infancia.

Wáinchi dápu ("Remolino" dápu).— Este **dápu** afecta tanto a hombres como a mujeres. Ocurre cuando una persona dice algo humorístico en un masateo que hace que todos rían mucho. De repente, la persona que dijo la broma empieza a sentir náuseas y mareo. Podría vomitar violentamente. Se cura haciendo que cada persona presente, uno cada vez, tome un pedazo de madera quemada del fuego y lo mueva en forma de círculo sobre la cabeza de la víctima, después se sopla aire a la frente y boca de la víctima diciendo: "Te curo **wáinchi**, te curo **wáinchi**".

De acuerdo a algunos informantes, puede ocurrir otra clase de **wáinchi dápu**, cuando una persona toca objetos que pertenecen a otra persona sin su permiso. El propietario de los objetos debe entonces curar el mareo de la persona afligida en la forma arriba descrita. Los Aguaruna insisten en que esta es una enfermedad seria que si no es tratada puede resultar en la muerte, pero no se reportaron muertes debidas al **wáinchi dápu**.

Takúpi dápu (¿Intraducible?).— Se diagnostica cuando un niño sufre de picazón, despellejamiento de la piel o sangramiento en las axilas o en el interior de los codos o músculos. Fui testigo del único tratamiento en el que la madre del niño afectado secó al fuego algunas hojas de tabaco, puso las hojas enrolladas al filo de un palo pequeño e hizo que cada uno de los niños de la familia frote el tabaco sobre las áreas de piel afectadas mientras decían: "Te curo **tapúki**". La mujer dijo que algunas veces reemplazaba achiote en vez de tabaco para curar.

Dái dápu ("Diente" dápu).— Generalmente ocurre cuando una persona roba fruta, como la cocona del jardín de otra persona. Se dañan o lastiman las encías de la víctima, luego sangra. Para curarse, el propietario de la chacra que fue robada debe moler unos cuantos ajíes y sobar el jugo en las encías de la persona afectada.

Payaján dápu (¿Intraducible?).— Es una condición en la que el pelo del niño deja de crecer en la parte posterior de la cabeza, dejando una mancha calva. Para curarse, se rueda un palo sobre el sitio pelado mientras se dice: "Te curo **payaján**, te curo **payaján**".

Untúchji dápu ("Ombligo" dápu).— Se diagnostica cuando el ombligo de un bebé en vez de reducirse se hincha. Se trata empujando suavemente el ombligo con la punta de un plátano varias veces. No pude obtener información adicional sobre este **dápu**.

Suwijá dápu ("Cólera" dápu).— Ocurre cuando un niño recién nacido rehúsa alimentos y llora incesantemente. Se dice que es muy similar al **niyánchi dápu** pero se distingue por el rechazo a los alimentos. Se cura haciendo que otros niños que han

sufrido de este *dápu* toquen al niño afectado mientras dicen: "Como *suwija*", o sea "Yo como la cólera".

Jichákun dápu ("Salivando" *dápu*).— Se caracteriza por una irritación en la garganta del niño, la cual causa salivación. En el único tratamiento observado, varios niños de la vecindad que han tenido la enfermedad frotan la garganta del niño afectado con tabaco.

Finalmente, hay una categoría de enfermedad que fue descrita como "similar a *dápu*". Esta es *jí sukumát* ("encalorado en la candela") que afecta sólo a mujeres. Sus síntomas son: agudos dolores en las caderas y parte baja de la espalda y la aparición de grandes ampollas, "igual que si uno se hubiera quemado con fuego". La curación consiste en que el marido de la víctima mastique jengibre y lo escupa en las áreas afectadas, frotando el jugo con sus manos. No se pudo obtener ninguna otra información a este respecto (5).

Los *dápu* son una categoría confusa de enfermedades por la diversidad de síntomas y el énfasis que ponen en los rituales de tratamiento en vez del uso de sustancias médicas. También hay elementos comunes a la mayoría de *dápu*, lo que nos da indicios de su posible significado:

a) **Son enfermedades predominantemente de la mujer y los bebés.**— Los *dápu* que más comúnmente se tratan en el Alto Mayo son aquellos que se refieren a la mujer en los últimos meses del embarazo y a los bebés recién nacidos. El embarazo y la infancia son, ambos, estados físicos en los cuales hay una gran ansiedad por la salud y la aparición más frecuente de dolores no acostumbrados y enfermedades.

b) **Los síntomas de la mayoría de los *dápu* son dudosos y vagamente definidos.**— Para los Aguaruna los síntomas son difíciles de interpretar, con pocas excepciones (e.g., *múntsu dápu*, *wáinchi dápu*) y frecuentemente confunden los *dápu* con otras enfermedades más serias. Por ejemplo, dicen los nativos que el *waitíya dápu*, cuyos síntomas son dolores abdominales, es difícil de distinguir del *usupágbau*, aborto, que tiene los mismos síntomas pero una etiología diferente. El *niyánchi dápu* indicado por el llanto incesante de un bebé, se asemeja a otras enfermedades de la niñez que se supone tienen causas totalmente diferentes.

c) **Generalmente los *dápu* no son enfermedades serias o amenazantes.**— A pesar de las declaraciones de los Aguaruna de que algunos *dápu* son enfermedades graves, que podrían resultar en la muerte, los casos actuales que pude observar durante el trabajo en la zona, no eran particularmente serios. No escuché que el *dápu* fuera la causa de alguna muerte; además las sesiones de tratamiento observadas frecuentemente tenían un carácter festivo, con poca evidencia de la ansiedad que suele acompañar el tratamiento de enfermedades verdaderamente amenazantes.

d) **Para ser curados los *dápu* requieren la intervención de otras personas.**— El tratamiento de todos los *dápu* requieren que la persona afectada solicite a una o más personas que realicen una simple curación de ritual. Estos rituales de curación incluyen cierta clase de contacto físico entre el curandero y la persona afectada. He observado que, estos ritos de curación frecuentemente son conducidos en una atmósfera amigable y de afecto. Este hecho también incluye un intercambio considerable de información médica entre los individuos participantes, mientras se discuten los síntomas de la persona enferma y se sugieren estrategias de tratamiento.

Por lo tanto, los *dápu* son enfermedades menores que afectan a la gente con delicados estados físicos, especialmente la infancia y los últimos meses del embarazo. Se cree que son producidos involuntariamente por otros miembros de la comunidad a los que se les solicita realicen una curación ritual simple, para facilitar la recuperación de la persona afectada. Estos ritos de curación involucran un contacto físico entre el curandero y el paciente, y frecuentemente un interés verbal de asistencia, por ejemplo "Te curo *waitíya*".

Mientras es difícil interpretar muchos aspectos de los *dápu* podemos ver por último que los tratamientos que se asocian con los *dápu*, tienen el efecto de reunir personas de distintas unidades familiares, para asistir a otros con particulares estados físicos. Los

rituales de curación promueven el contacto físico y una cierta solidaridad amigable, especialmente entre las mujeres, pues frecuentemente son ellas las involucradas. Los tratamientos también intensifican el intercambio de informaciones médicas entre las unidades familiares. En la sociedad aguaruna, las enfermedades tienden a agudizar la división entre unidades familiares, porque existen las inevitables supersticiones de embrujos y las acusaciones. Los **dápu** son interesantes porque tienen un efecto opuesto, o sea, reúnen personas para el propósito común de curar ya sea a un vecino o a los parientes.

4) ENFERMEDADES DEL EMBARAZO Y LA NIÑEZ

En la discusión anterior de las categorías de las enfermedades **dápu** hemos visto que el embarazo y la infancia son particularmente condiciones físicas de preocupación. Además de los **dápu** que generalmente no son enfermedades serias, también hay varias categorías de enfermedades exclusivas de la embarazada y los bebés que se toman muy serio por ser potencialmente fatales. Es solamente a través de una comprensión de estas enfermedades que podemos entender el laberinto de tabús que circunda a la temprana niñez y al embarazo.

Usupágbau.— Aborto

Los Aguaruna creen que una mujer embarazada ocasionalmente es atacada por un fuerte deseo de comer ciertas cosas, especialmente alimentos que se consideran delicados. El alimento tan deseado podría ser el suri, ciertas frutas silvestres, la carne de la especie de animal favorito o aun alimentos mestizos tales como el pan o gaseosas. Si la mujer obtiene el alimento deseado en particular y es satisfecho su deseo, ella mejorará y la vida continuará como de costumbre. Sin embargo, si por alguna razón no es posible obtener el alimento deseado en particular, la mujer embarazada podría empezar a sentir intensos dolores de estómago o abdominales que terminan en aborto. En aguaruna esto se llama **usupágbau** y se toma como el resultado directo del deseo insatisfecho por determinado alimento. La asociación entre el alimento deseado y el aborto subsecuente es tan fuerte que cuando las mujeres aguarunas mencionan sus propios abortos, frecuentemente ellas hacen afirmaciones como: "Eso fué un aborto de aguaje", "Eso fue un aborto de huangana", etc., significando que la falta de tal alimento causó el aborto a que se refieren.

Cuando una mujer siente dolores de **usupágbau**, los miembros de su familia empiezan inmediatamente el tratamiento con la esperanza de prevenir el aborto. Algunas veces la mujer afectada bebe una infusión de ají. De la hierba **túig** se prepara un remedio alternativo. Antes de que alguna de estas infusiones sea consumida, un miembro de la familia debe preparar la medicina ritualmente recitando un complejo cántico **iwishtamu** (6). Para diferentes enfermedades existen **iwishtamu** de varias formas y existen también variaciones individuales menores en su texto, pero todas las versiones son idénticas en estructura y propósito. Todas ellas exhortan a la medicina a curar al paciente venciendo o repeliendo la enfermedad existente. También hacen alusiones a las plantas, animales y personajes mitológicos del mundo aguaruna que saben que inmunizan frente a tal enfermedad en particular. Por deducción, el **iwishtamu** dice que la persona enferma es parecida a las plantas, animales y personajes mitológicos aludidos y por lo tanto puede liberarla de la enfermedad y recuperarla rápidamente. También se habla en voz alta mientras se toma la medicina en una taza directamente frente a la boca del que habla. Dicen los Aguaruna que el cántico le da una fuerza especial a la medicina, y que el **iwishtamu** trabaja igualmente bien con las medicinas herbáceas tradicionales como con las medicinas de la botica.

La siguiente es una traducción libre de una versión del **iwishtamu** usada para tratar el aborto:

*Hazla desaparecer [a la enfermedad]
 hazla desaparecer.
 Nunca se ha dicho
 que la esposa de Dios (7)
 tenga un aborto
 si en su corazón
 quiere cogollo de chonta.
 Nunca ha tenido aborto.
 Así hazlo.*

*Quítale el aborto
 para que esté bien;
 con este **iwishtamu**
 cálmese el abdomen.
 Hazle bien adentro.
 Si en su corazón [la mujer]
 haya querido tripa de pescado
 Hazle bien.*

*Nunca se ha dicho
 que la esposa de Tséwa (8)
 haya tenido aborto.
 Que no haya aborto.
 Hazlo desaparecer.
 Hazlo desaparecer.*

(Parte de una versión grabada por Shimpu Tentets Bashigkash, Shimpiyacu).

Para la recuperación de la enferma, es importante que se diga correctamente el **iwishtamu**, preferentemente por un anciano o anciana que haya tenido una considerable práctica recitándolo. Después que se acaba el **iwishtamu** la paciente bebe una parte de la medicina. Luego usualmente se repite el **iwishtamu**. La gente informó que lo ideal es decir el cántico 3 veces, pero he observado que no es claro el que haya siempre 3 repeticiones. Si la medicina ha sido preparada lo suficientemente rápido, el dolor de la mujer se apacigua y se recuperará rápidamente. Los tratamientos que fracasan terminan con la expulsión del feto. Debido al temor a que las mujeres aborten, los hombres tratan de obtener cualquier alimento que sus esposas embarazadas puedan desear si es del todo posible.

Tapikbáu.— Una enfermedad de niños recién nacidos

*Hace muchos años, un hombre que se llamaba Ampúsh se fue a mitayar con su esposa y su hijito recién nacido. Sus perros encontraron un majaz, el cual se escondió dentro de un hueco. La mujer de Ampúsh puso a la criatura en una hamaca y se fue a ayudar a su marido a sacar el majaz. Cuando escarbaron la tierra, vieron que dentro del hueco había una boa. La boa había matado al majáz. "Vamos a dejarlo" dijo la esposa de Ampúsh. El no hizo caso y mató la boa. Inmediatamente después, la criatura se puso a llorar y a torcerse violentamente. Ellos corrieron con su hijito a la casa de un **iwishín** pero antes que llegaran la criatura se murió de un espinazo roto, porque tenía **tapikbáu**. (Narrativo aguaruna).*

Normalmente la gente recorre grandes extensiones del bosque, para cazar, pescar y recolectar frutos silvestres. Cuando nace un bebé, sin embargo, sus padres observan numerosas restricciones en sus actividades fuera de la casa. Lo hacen porque desean evitar acercarse a algunas especies de animales que se clasifican como **itápkagtín**, o sea,

que poseen el poder de dañar a su niño recién nacido llevándole la enfermedad conocida como **tapikbáu**.

El mecanismo por el cual estas especies de animales causan el **tapikbáu** está sujeto a diferentes interpretaciones entre los Aguaruna del Alto Mayo. La explicación más completa que registré era que las ánimas de esos animales (la boa, el jaguar, el zorro y muchos otros) vienen a asustar al bebé que es débil e incapaz de defenderse solo. De acuerdo a estas ideas, el ánima de la boa se enrolla alrededor del infante para estrangularlo: el ánima del paucar picotea al infante con su pico; el ánima del zorro ataca al bebé rasguñándolo con sus garras, etc. Cuando el infante es atacado por una de estas ánimas, llora incesantemente como aterrorizado. Sufre de respiración irregular, espasmos musculares y finalmente convulsiones que lo llevan a la muerte si la enfermedad no es diagnosticada y tratada rápidamente.

El número de especies animales que pueden causar el **tapikbáu** es grande. Como regla general, todas las especies no comestibles de pájaros y mamíferos, así como todas las serpientes, son potencialmente dañinos. Esto incluye 19 animales carnívoros y aves (e.g., jaguar, tigrillo, lechuza), animales de carroña (e.g., gallinazo) y ciertos mamíferos grandes que no se comen o se comen muy raramente (e.g., sachavaca, ronsoco, oso hormiguero y el armadillo gigante **Priodontes giganteus**). Entre los reptiles, la boa acuática, el coralito y una serpiente no venenosa llamada **pégku** son particularmente peligrosos. Ocasionalmente algunas especies de aves comestibles son culpadas de causar el **tapikbáu**, y en un caso no común que recuerdo se culpaba a la rata común. Solamente se mencionaba consistentemente una planta, el árbol de cedro (**Cedrela** sp.) como causante del **tapikbáu** "por su fuerte olor".

Uno de los aspectos interesantes del **tapikbáu** es que el contacto entre el animal perjudicial y el infante no ocurre directamente, sino por intermedio de los padres del niño. Mientras los padres caminan por el bosque o trabajan en los jardines, pueden ver uno de esos animales, detectar su olor o aún pisar la huella del animal sin saberlo. Este mínimo contacto es suficiente para causar a sus niños el **tapikbáu**. Una persona me contó el caso de un hombre que salió de caza solo y sucedió que lo miró un oso hormiguero. En el momento que él vio este animal, su niño —lejos en su casa— comenzó a llorar y a mostrar otros síntomas del **tapikbáu**. Aun con un contacto más directo, tal como matar al animal causante del **tapikbáu**, parece más verosímil.

Los Aguarunas dicen generalmente que sólo los padres biológicos del niño pueden contraer el **tapikbáu** de esta manera. Esta creencia refleja el estrecho vínculo espiritual que existe entre el alma del infante y las almas de sus padres durante los primeros meses de vida. Sin embargo, he anotado casos en los cuales los miembros de la familia, no los padres biológicos, han transmitido el **tapikbáu** a un niño. Por lo tanto, todos los miembros de la unidad familiar de un bebé, en algún grado están conectados con su estado físico, por virtud de la proximidad física y genealógica.

Cuando un bebé empieza a mostrar signos de incomodidad y angustia, comienza sin demora el proceso para llegar a un diagnóstico. En los primeros meses de vida, el **tapikbáu** es una de las enfermedades que se sospecha y se trata más frecuentemente. Algunas veces es fácil determinar que un niño está afectado de **tapikbáu** porque uno de los padres ha visto recientemente a uno de los animales que lo causan, o ha tenido ocasión de tocar una serpiente muerta o la piel de un jaguar.

Otras veces el contacto directo con el animal causante del **tapikbáu** no se conoce pero se deduce por los síntomas del niño. Una vez que se ha diagnosticado el **tapikbáu**, los padres buscan las hierbas medicinales **tapíg** (algunas veces llamado **tapíg tsumáik**) o una variedad del piripiri específicamente asociado con el **tapikbáu**, incluyendo el **untúcham pijipíg**, **tapíg pijipíg** y **untújau pijipíg**. Se prepara una infusión de estas medicinas y se le da recitando una versión del cántico llamado **iwishtamu**, que se menciona anteriormente y se le da recitando una versión del cántico llamado **iwishtamu**, que se menciona anteriormente en relación con el tratamiento del aborto. Se le da una porción de la infusión a beber al bebé o toma de la boca de su madre "para eliminar el **tapikbáu**".

El **iwishtamu** para el **tapikbáu** es ligeramente diferente a la versión asociada con el aborto, aunque hay grandes similitudes en la forma y el contenido de ambas. La siguiente es una porción de un **iwishtamu** para el **tapikbáu**, en traducción libre:

*Hazla desaparecer [la enfermedad],
hazla correr.*

Que se sane [la criatura].

Nunca se ha dicho

que las crías de la boa

*se enfermen de **tapikbáu**.*

Así nombrando este poder,

hazla desaparecer,

hazla correr.

El gallinazo arriba

alimenta sus crías

con cosas podridas.

*Nunca se enferman de **tapikbáu**.*

Nombrando este poder,

hazla desaparecer,

hazlo sanar.

Que esté sanito.

*De las crías del tigrillo [Ag. **tuwég**]*

Nunca se ha dicho

*que se enfermen de **tapikbáu**.*

Así nombrando este poder,

hazlo desaparecer,

hazla correr.

Sanito que esté.

La piedra que siempre existía,

*sus hijos nunca se enferman de **tapikbáu**.*

Así nombrando este poder,

hazla desaparecer,

hazla correr.

Sanito que esté.

Núgkui que vive adentro [de la tierra] (9)

*sus hijos nunca se enferman de **tapikbáu**.*

Así nombrando este poder,

hazla desaparecer.

Sanito que esté.

(Fuente: Orlando Jiukam Tsapik, Huascayacu)

Notar que el **iwishtamu** menciona dos clases de seres:

- 1) Los animales que causan el **tapikbáu** en los seres humanos pero cuya descendencia es inmune a ésta, y
- 2) Seres tales como el espíritu de la tierra Núgkui cuyos poderes especiales hace inmune a ellos y a sus hijos al **tapikbáu**. La versión expuesta arriba también menciona a "los hijos de la piedra", una alusión a las piedras inertes y su impermeabilidad hacia las fuerzas externas, incluyendo la enfermedad. Por lo tanto, el **iwishtamu** se basa en una serie de analogías que intentan transferir los poderes de resistencia contra las enfermedades de ciertos seres y objetos al ser humano afectado por la enfermedad. El cántico fortalece a ambos, a la medicina y también a la persona que la tomará.

En algunos casos diagnosticados como **tapikbáu**, una estrategia de tratamiento adicional consiste en recitar el **iwishtamu** a la leche del seno materno, para que el poder del cántico entre al estómago del infante con su alimento y acelere su recuperación. Se observó el siguiente caso en el que se siguió esta estrategia en la comunidad de Shimpiyacu:

“El bebé de Susana, con menos de dos semanas de nacido, sufría de una enfermedad diagnosticada como **tapikbáu** porque lloraba constantemente, estirando y apretando su cuerpo como convulsiones. Susana creía que el niño se había enfermado porque su padre (que estaba lejos en un viaje a Moyobamba) había tocado una piel de tigrillo que fue matado por otro hombre en la comunidad. Susana obtuvo la medicina **tapíg pijipíg** de un vecino, colocó la raíz en una taza y la mezcló con un poco de agua. Le solicitó a Miguel, el miembro de mayor edad de la comunidad, para que diga el **iwishtamu**. El aceptó, y recitó el cántico mientras sostenía la taza con la medicina frente a su boca.

Cuando él terminó, le dio la medicina a Susana y le dijo que le ponga un poco de ésta en su boca y luego chupe de los brazos, piernas y el torso del bebé mientras decía “Yo chupo el **tapikbáu** del tigrillo”. Ella lo hizo así. Miguel repitió el **iwishtamu**, y Susana otra vez tomó un poco de la medicina en su boca y chupó del cuerpo del bebé mientras decía “Yo chupo el **tapikbáu** de tigrillo”.

Después Susana le solicitó a Miguel que diga el **iwishtamu** a su leche. Ella exprimió un poco de leche de su seno en una cuchara limpia. Miguel dijo el **iwishtamu** sosteniendo la cuchara llena de leche frente a su boca. Luego Susana alimentó al bebé con la leche. Se repitió el procedimiento y otra vez se le dio la cuchara llena de leche al bebé enfermo. Luego Miguel dijo adiós y regresó a su casa. Al siguiente día, el bebé se había recuperado.”

En los casos del **tapikbáu** es común solicitar asistencia a la gente mayor y más versada. Los adultos más jóvenes dicen que no saben el **iwishtamu** tan bien como los ancianos, quienes por virtud de la calidad de su recitación son capaces de dotar de mayor poder curativo a la medicina. Sin embargo, los adultos con varios niños generalmente saben el cántico con algún grado de exactitud pues es muy necesario para el bienestar de sus niños.

En el Alto Mayo, puede ser recitado el **iwishtamu** antes de dársele alguna medicina al bebé, para cualquier enfermedad. Esto incluye a los medicamentos de la botica así como también a las tradicionales preparaciones herbáceas. El **iwishtamu** también tiene cualidades profilácticas: si el padre de un bebé ve una serpiente o algún otro animal causante del **tapikbáu** mientras está cazando en el bosque, inmediatamente dirá el **iwishtamu** con la esperanza de que haciéndolo el niño no se enfermará. Es más, aún podría decirlo antes de salir de la casa para cazar, en el caso de que podría encontrarse un animal dañino.

El peligro de que un niño contraiga el **tapikbáu** termina alrededor del primer año de vida o cuando el niño empieza a comer alimentos sólidos. Los Aguaruna dicen: “Cuando un niño tiene la edad suficiente para comer animales, ya no peligrará más”. Los padres de un niño recién nacido, usualmente permanecen muy cerca a la casa durante las primeras dos semanas después del nacimiento, para minimizar las oportunidades que puedan tener contacto con un animal causante del **tapikbáu** en este delicado período de la vida de un infante. Gradualmente, expanden sus actividades hasta que al final del primer mes ya han asumido todas sus actividades normales. De todas maneras, se cuidan de tener contacto con los animales potencialmente peligrosos hasta que el niño camine y coma alimentos sólidos.

Tsuwapágamu.—

El **tsuwapágamu** es otra categoría de enfermedad estrechamente relacionada al **tapikbáu** y es un término que se deriva de la palabra **tsuwát**, “Suciedad, basura”. Como sugiere el nombre, el **tsuwapágamu** es causado por el contacto de un niño con “suciedad”, aunque el término “sucio” que se usa en relación a esta enfermedad tiene una definición algo extensa. El síntoma más importante del **tsuwapágamu** es una severa diarrea (10), ocasionalmente acompañada de convulsiones. Esta enfermedad se contrae en cualquiera de estas cuatro formas:

- 1) Consumo de alguna de las especies prohibidas de animales (en su mayoría aves) por los padres de un niño o por algún otro miembro de la familia del infante.
- 2) Consumo de la tripa de algún animal o pescado por los padres o algún otro miembro de la familia.
- 3) Contacto de los padres o de algún otro miembro de la unidad familiar con alguna de las especies de plantas prohibidas.
- 4) Contacto de un infante con alguien que recientemente ha tenido relaciones sexuales ilícitas, especialmente uno de sus padres.

Se cree que un buen número de animales, la mayoría especies de aves, causan el **tsuwapágamu** en un infante, si son consumidos por su padres o algún otro miembro de la comunidad. Se mencionan como las especies más peligrosas a las variedades del tucán y la paloma. Los Aguaruna dicen que estas aves son “sucias” y notan, por ejemplo, que una clase de tucán llamado **kéjua** constantemente defeca como si tuviera diarrea. Los adultos pueden comer todas estas especies si es que no tienen un niño recién nacido, pero una vez que ha nacido un bebé, deben evitarlos a menos que el bebé adquiera su “suciedad” y sea víctima de un severo, quizás fatal caso de diarrea. Inmediatamente después de nacido un bebé, está expresamente prohibido a los miembros de una familia, el comer la carne de estas especies además del consumo de los intestinos de todos los animales, peces, aves y mamíferos. Los nativos dicen que si un padre come tripa, puede transmitir la suciedad de los intestinos al estómago del bebé, y éste se enfermará.

Además de evitar estos alimentos, los padres de un neonato tienen que evitar el contacto con un buen número de especies de plantas, que ellos naturalmente encuentran durante sus actividades diarias tales como la agricultura (12). Mientras que las plantas forman un grupo diverso, es interesante, y creo que significativo, que muchas de ellas son especies que los Aguaruna consideran venenosas si se toman intensamente.

Finalmente, las relaciones sexuales extramaritales de alguno de los padres de un niño pueden causarle el **tsuwapágamu**. Una versión ligeramente diferente de esto ocurre cuando un miembro soltero de la familia —quizás el hermano de la mamá del bebé— se compromete en relaciones sexuales con su enamorada. Si sucede que más tarde él tiene algún contacto físico con el hijo de su hermana, puede desarrollarse un caso de **tsuwapágamu**. En este caso, la “suciedad” transmitida al infante está asociada aparentemente con las actividades sexuales.

El mecanismo para la transmisión del **tsuwapágamu** de padres a hijos se considera como resultado de un contagio directo a través del contacto. Esto contrasta con el modo de transmisión del **tapikbáu**, que puede ser pasada de los padres al niño sin ningún contacto físico.

Cuando un bebé contrae el **tsuwapágamu**, la forma preferida de tratamiento consiste en colocarle un enema preparado con una de las tantas variedades de jengibre. Para preparar el enema, se machaca la raíz y se mezcla con una pequeña cantidad de agua. Luego, usando un pequeño tubo hueco, una mujer sopla la infusión en el ano del niño. Se repite esto hasta que los intestinos estén “limpios”. Además del enema, es común en esta enfermedad el succionarla del cuerpo del bebé. Esto involucra una infusión de piri-piri, **tsumáik** o tabaco, luego recitar el **iwishtamu** a la medicina. Después que se recita el **iwishtamu**, la mujer toma una porción de la infusión en su boca y succiona en la piel del bebé, moviendo alrededor su cuello, torso y piernas con un movimiento parecido al beso.

Mientras ella hace esto, va diciendo: "Yo chupo las heces", significando "Yo remuevo la diarrea". Este proceso es repetido varias veces.

Además de estas formas tradicionales de tratamiento, si se pueden obtener las medicinas occidentales, éstas se administran frecuentemente.

Para el **tsuwapágamu** se observan mayores precauciones que para el **tapikbáu**, quizás hasta que el niño tiene de 1 1/2 a 2 años. Cerca a los 2 años, el niño ha empezado a comer mayor cantidad de alimentos y se considera que es menos susceptible al **tsuwapágamu**.

Comúnmente las creencias aguarunas acerca del **tsuwapágamu** están cambiando. Debido a la escasez de animales de caza en algunas comunidades del Alto Mayo, la gente ha empezado a consumir especies que hasta el momento se evitaban porque se les consideraba perjudiciales a los niños. Un hombre argumentó que la sachavaca una de las especies tabú no puede causar el **tsuwapágamu**, porque es realmente un animal limpio que subsiste solamente de hierbas y granos. El se apresuró a señalar que el sajino, conocido comúnmente como un alimento limpio, algunas veces come animales muertos o a su propia descendencia, aunque ellos no causan el **tsuwapágamu**. Partiendo de que la sachavaca es más limpia que el sajino, el hombre preguntó: ¿Cómo puede ésta causar la enfermedad? Usando una lógica experimental parecida, los padres comerán alimentos prohibidos si en ocasiones previas sus hijos no han mostrado reacciones negativas a ellos. La disponibilidad de medicamentos poderosos —antidiarréicos de la botica— ha resultado en una actitud más casual hacia los tabúes tradicionales.

Las categorías de **tapikbáu** y de **tsuwapágamu** tienen mucho en común. Primeramente, ellas afectan solamente a los niños. Segundo, su etiología se relaciona al contacto entre los padres del infante y ciertas especies de plantas y animales. Finalmente, su curación involucra el uso del cántico del **iwishtamu** así como también las plantas medicinales. Encontré que en la práctica actual, ambos conceptos de las enfermedades están estrechamente vinculados en la mentalidad aguaruna, y que a un infante enfermo frecuentemente se le cura simultáneamente de las dos enfermedades.

¿Cómo podríamos explicar el desarrollo de los complicados tabúes que rodean las actividades y dieta de los padres de un recién nacido?

En un reciente artículo, Brent Berlin y Elois Ann Berlin (1977: 18-20) sugieren que, por lo menos en algunos aspectos, los tabúes pueden ser explicados en términos de la protección del niño frente al contagio de enfermedades infecciosas. Por ejemplo, el tabú de no comer los intestinos de un animal, evita el contacto que puede tener la madre de un recién nacido con materias fecales que podrían contaminar los alimentos. La misma lógica podría aplicarse a la prohibición de plantas que son consideradas venenosas. Sin embargo, usando este enfoque funcionalista es difícil explicar por qué los padres de un recién nacido deben limitar sus movimientos fuera de la casa —aun su participación en tareas de subsistencia— y en consecuencia sufrir una disminución en la calidad de su dieta, precisamente cuando una madre necesita una alimentación de alta calidad para estar apta para alimentar a su hijo. Mi conclusión es que las creencias y tabúes relativos a **tapikbáu** y **tsuwapágamu** se extienden mejor dentro de los términos de conceptos metafísicos. Desde el punto de vista aguaruna, el alma de un infante es débil y permanece conectado a las armas de sus padres. El exponerlo al mundo de los espíritus del monte y de los animales puede ser potencialmente peligroso para el niño dadas sus débiles condiciones, por lo que sus padres deben permanecer cerca de su ambiente doméstico, más centrado en actividades humanas.

En el caso de **tsuwapágamu**, la gente ha observado que ciertos animales defecan de forma similar a la diarrea de un infante. Por lo tanto es lógico para ellos el considerar que esta característica podría ser transferida a su hijo, si ellos comen esas especies animales. Por lo tanto, la suciedad de los intestinos de los animales, las toxinas dañinas de las plantas venenosas y la contaminación de las relaciones sexuales podría también contagiar al infante ocasionándole alguna enfermedad.

Ishámkamu.— Susto

Una tercera enfermedad común entre los bebés y niños es conocida como **ishám-kamu**, literalmente traducida como "susto". El **ishámkamu** ocurre cuando un infante se cae de la cama, o estuvo a punto de ahogarse en el río, o cuando ha sido atacado por un perro o asustado por otro niño. Poco después de haber sufrido un susto, el niño empieza a llorar sin razón aparente. También puede sufrir de palpitaciones, insomnio y fiebre. Esta situación, a semejanza de las otras ya descritas, puede causarle la muerte, si no se diagnostica y se trata a tiempo. Aunque el **ishámkamu** tiene una cierta semejanza con la enfermedad del susto, ampliamente conocida por toda el área andina del Perú y en el resto de Latinoamérica, el grado en que éste está integrado dentro de las creencias médicas aguarunas sugiere que no es un concepto adquirido externamente.

El tratamiento prescrito para el **ishámkamu**, consiste en ahumar al niño afectado manteniéndolo bajo una frazada colocada sobre un fuego lento. El humo debe ser obtenido por la combustión de una o más de las siguientes cosas: telarañas del techo de la casa; las puntas secas de las hojas de palma del techo de la casa, cortadas con las uñas; el pico del tucán (Ag. **tsukagka**); o los tejidos del tallo de la planta **mejénch**, una clase de plátano. En una curación de este tipo, vi curar a una niña pequeña poniéndola debajo de una frazada y sobre una olla de agua hirviendo, dentro de la que se había puesto una variedad de **mejénch** llamado **putsú mejénch**; ella fue vaporizada en vez de ahumada. Se supone que el respirar el humo o los vapores hace que el niño regrese a la normalidad.

Las interpretaciones de por qué los infantes se enferman después de un susto, varían de informante a informante. La mayoría creen que el alma del niño es arrojada de su cuerpo por la experiencia del susto. Otros argumentos que en vez de arrojar el alma, el susto causa una especial agitación en el corazón del niño, por lo que su condición fisiológica viene a deteriorarse. La gente que cree en la salida del alma, afirma que el humo atrae al alma a que regrese al cuerpo del niño. Si el sahumero no da resultado curativo, ellos dicen que debe consultarse a un **iwishín**, porque sólo él puede ver en ese momento el alma y determinar si es posible que regrese al cuerpo del niño.

A diferencia del susto dentro de la tradición latinoamericana, el **ishámkamu** no afecta a los adultos, ya que ellos tienen un alma más grande y mejor sujeta a sus cuerpos y generalmente no les afectan las experiencias de susto.

5) **DOLENCIAS DIVERSAS****Mordedura de serpiente**

Los Aguaruna tienen una excelente vista y muy rara vez tropiezan con una serpiente venenosa. No obstante, algunas veces sufren mordeduras y cuando esto ocurre, ellos tienen ideas muy definidas de como debe ser tratada una mordedura de serpiente. Se considera de suma importancia el que la víctima de la mordedura evite todo contacto con las diversas fuentes de contaminación, por ejemplo la sangre menstrual, el olor de comidas fuertes, o gente que recientemente haya tenido relaciones sexuales. Por ejemplo, si dos hombres están caminando por el monte y uno de ellos es mordido por una serpiente venenosa, el otro hombre debe evitar el mirar o tocar a la víctima. Esto, sobre todo si el hombre que no ha sido mordido, ha tenido recientemente relaciones sexuales, dado que su contacto podría evitar la recuperación de la víctima. La solución correcta para la persona presente es correr a la casa de la víctima, para avisar a su familia sobre lo que ha pasado y ver quién pueda atenderlo.

La persona elegida para cuidar a la víctima es generalmente un adolescente soltero (varón o mujer) o alguna anciana viuda. En cualquiera de los casos será alguien que no tenga relaciones sexuales. Esta persona debe bañarse inmediatamente, cambiándose de ropa y salir en busca de la víctima. Cuando es traída al pueblo la persona que ha sido mordida, no se la deja entrar a la casa, porque, según palabras de un informante, "en la casa hay el olor del masato y de otros alimentos, y gente que ha tenido relaciones sexua-

les", lo que podría hacerle daño a la víctima. La persona encargada de atenderlo construye un pequeño tambo no lejos de la casa, donde la víctima descansa. Los otros miembros de la familia no se aproximan al tambo para evitar que la contaminación pueda herir a la persona mordida.

Una amplia variedad de preparaciones medicinales son usadas para la mordedura de serpiente. En primer lugar la droga curacina (comprada de los mestizos) es el antídoto preferido, pero ésta no es fácil de obtener actualmente en el Alto Mayo. Otra medicina mestiza es el alumbre, que ahora se mezcla, frecuentemente con agua y se usa como bebida. La piel de la iguana, usada como un brazalete por los varones, se cree también que es un antídoto efectivo, poniéndose a remojar en agua y después se bebe el líquido. Las hierbas jengibre y **ámpápag** son usadas algunas veces como remedio. Es también importante que cualquiera de los remedios contra las mordeduras de serpiente se preparen en una vasija u olla de metal que sea nueva y esté limpia, es decir que no estén contaminadas por la comida cocinada previamente en ellas.

Cuando se acerca la noche, la persona que atiende a la víctima enciende cuatro fuegos alrededor del tambo "para asustar a otras serpientes que podrían querer morderle". Durante la noche se mantiene al enfermo despierto pues se teme que si él se duerme podría soñar que es mordido de nuevo por una serpiente. Este sueño podría ocasionarle una muerte rápida.

Si la víctima ha mejorado a la mañana siguiente, se le administra un enema de jengibre o algunas veces de ají, lo que es seguido por una bebida de agua con sal "para lavar el estómago". Después de su recuperación completa, los nativos dicen que la víctima debe pintar el lugar en que fue mordido por la serpiente con huito o carbón para poder regresar a su casa. Cuando entre en su casa, debe decir, "serpiente, no me has matado, yo estoy vivo y ahora regreso a mi casa". Esta declaración se supone que hace que la serpiente muera. A diferencia de lo que afirma Guallart (1968 a: 187), no he encontrado que los Aguaruna del Alto Mayo crean que es prácticamente importante el matar a la serpiente que ha mordido a la persona para que la víctima pueda sobrevivir.

Aunque hay una cierta mortalidad debida a la mordedura de serpientes venenosas, en general la tasa de recuperación es alta. Los Aguaruna del Alto Mayo le tienen menos temor a las mordeduras de serpiente que a las numerosas enfermedades contagiosas o a las brujerías.

Chúki usupágbau

El nombre de este tipo de enfermedad proviene de **chúki**, "vagina" y **usupágbau**, "aborto". Sorprendentemente, esta es una enfermedad de varones, y no de mujeres. Se dice que ocurre cuando un hombre desea a una determinada mujer y por una razón u otra no puede ganar su afecto. Igual como ocurre, según ellos creen, cuando una mujer embarazada, desea comer un alimento y no puede obtenerlo, provocándose un aborto, así el hombre tiene un "aborto" cuando desea a una mujer y no puede hacer realidad ese deseo. Por supuesto que el hombre no tiene un aborto real, pero sufre dolores semejantes a los que tiene una mujer al abortar, fuertes dolores de abdomen y náuseas.

El **chúki usupágbau** es curado preparando una infusión de raspaduras de uñas o ají en agua y pidiendo a un hombre anciano que diga una fórmula especial del **iwishtamu**, que es apropiado para esta enfermedad. La forma y contenido de esta variedad del **iwishtamu** es casi idéntica a las versiones citadas anteriormente, la única diferencia es que la enfermedad mencionada en el canto es **chúki usupágbau** en lugar de **tapikbáu**. Después de decir el **iwishtamu**, el hombre anciano le da a la persona enferma la medicina para que ésta la beba.

Cualquier discusión en torno a **chúki usupágbau** está acompañada inevitablemente de chistes. Mi impresión es que este tipo de enfermedad pertenece a la época en que los aguaruna jóvenes se veían forzados a limitar y postergar sus actividades sexuales para poder conseguir visiones. Mientras estuve trabajando en la investigación nunca llegué a oír ningún caso de **chúki usupágbau**.

BIBLIOGRAFIA

Nota del autor: Esta bibliografía incluye todas las referencias mencionadas dentro del texto, más algunas fuentes no incluidas en bibliografías existentes sobre las culturas Jibaroanas. Los lectores interesados deben referirse también a las bibliografías comprensivas de O'Leary (1963) y García-Rendueles (1977).

Akuts Nugkai, Timías, Antun Kuji Javian y Jeanne Grover

1977 **Historia Aguaruna: Primera Etapa.** Comunidades y Culturas Peruanas. No. 15. 2 Tomos. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.

Ballón, Enrique y M. García-Rendueles

1978 "Análisis del mito de Núnkui". **Amazonia Peruana**, 3: 99-158. Lima.

Bazán Paz, Samuel

1977 "Información estadística de las comunidades nativas del Alto Mayo", **Horizonte**. Boletín del NEC 07/62, Moyobamba. Diciembre, 1977, p. 12.

Beasley, Dave

1957 "Notas sobre un nacimiento Huambisa (Jivaro)". **Tradición VII**, No. 19-20, p. 3-7. Cuzco.

1958 "Notas sobre un funeral Huambisa (Jivaroanos)". **Tradición VIII**, No. 21, p. 3-13. Cuzco.

Berlin, Brent

1976 "Some evidence from Aguaruna folk botany for the concept of rank in ethnobiological classification". **American Ethnologist** 3: 381-399.

1977 "Sumario de la primera expedición etnobotánica al río Marañón, Dpto. de Amazonas, Perú". **Amazonia Peruana** 1: 87-100. Lima.

1978 "Bases empíricas de la cosmología botánica Aguaruna Jíbaro, Amazonas, Perú". **Amazonia Peruana** 3: 187-198. Lima.

Berlin, Brent y E.A. Berlin

1975 "Aguaruna color categories". **American Ethnologist** 2: 61-87.

1977 **Ethnobiology, Subsistence, and Nutrition in a Tropical Forest Society: The Aguaruna Jivaro.** Language Behavior Research Laboratory, University of California, Berkeley. Studies in Aguaruna Jivaro Ethnobiology, Report No. 1.

Berlin, Elois Ann

1977 **Aspects of Aguaruna Fertility Regulation.** Language Behavior Research Laboratory, University of California, Berkeley. Studies in Aguaruna Jivaro Ethnobiology, Report No. 2.

- Berlin, Elois Ann y Edward K. Markell
 1977 a "An assessment of the nutritional and health status of an Aguaruna Jivaro community, Amazonas, Perú". *Ecology of Food and Nutrition* 6: 69-81.
 1977 b **Parásitos y Nutrición: Dinámica de la Salud entre los Aguarunas Jívaros de Amazonas, Perú.** Language Behavior Research Laboratory, University of California, Berkeley. Estudios en la etnobiología Aguaruna Jivaro, Informe No. 4.
- Bianchi, César
 1976 **Instrumentos Musicales y Juguetes.** Mundo Shuar, Serie C No. 7. Sucua, Ecuador.
 1977 **Canastos y Redes.** Mundo Shuar, Serie C, No. 4. Sucua, Ecuador.
 1978 **La Casa Shuar.** Mundo Shuar, Serie C, No. 1. Sucua, Ecuador.
- Brown, Michael F.
 1978 "From the hero's bones: Three Aguaruna hallucinogens and their uses". En: Richard I. Ford (editor), **The Nature and Status of Ethnobotany.** Museum of Anthropology, University of Michigan. Anthropological Papers No. 67, pp. 117-136.
- Clark, Leonard
 1953 **The Rivers Ran East.** Nueva York: Funk and Wagnalls.
- Cotlow, Lewis
 1953 **Amazon Head-Hunter.** Nueva York. Signet.
- Chumap Lucía, Aurelio y Manuel García-Rendueles
 1979 "**Duik Muun**" **Universo Mítico de los Aguarunas.** 2 Vols. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Lima.
- De Boer, W.R., Eric Ross, Jane Ross y Marie Veale
 1977 "Two ceramic collections from the rio Huasaga, Northern Perú: Their place in the prehistory of the Upper Amazon". *El Dorado* II, No. 2. University of Northern Colorado.
- Daniëlsen, Bengt
 1949 "Some attraction and repulsion patterns among Jibaro Indians: A study in sociometric anthropology". *Sociometry* 12: 83-105.
- Dickerman, Ethel King
 1967 **The Call of the Aguaruna.** Kansas City: Nazarene Publishing House.
- Dyott, G.M.
 1922 **Silent Highway of the Jungle.** Londres: Chapman and Dodd.
- Fast, Gerhard y Mildred Larson
 1974 **Introducción al Idioma Aguaruna.** Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.
- Federación de Centros Shuar
 1976 **Solución Original a un Problema Actual.** Sucua, Ecuador: Directorio de la Federación de Centros Shuar.
- Flornoy, Bertrand
 1953 **Jivaro: Along the Headhunters of the Amazon.** Londres: Elek.
- García-Rendueles, Manuel A.
 1977 "**Bibliografía de la familia lingüística Jibaroana**". *Amazonía Peruana* 2: 171-178. Lima.
 1978 "**Versión 1ra. y 2da. del mito de Nunkui en Aguaruna y español**". *Amazonía Peruana* 3: 10-51. Lima.
- García-Rendueles y A. Chumap
 1979 **Duik Múun: Universo Mítico de los Aguaruna.** Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. 2 volúmenes.

- Glick, Leonard B.
1967 "Medicine as an ethnographic category: The Gimi of the New Guinea highlands". *Ethnology* 6: 31-56.
- Gnerre, Maurizio
1973 "Sources of Spanish Jivaro". *Romance Philology* 27 (2): 203-4.
- Grohs, Waltraud
1974 **Los Indios del Alto Amazonas del Siglo XVI al XVIII: Poblaciones y Migraciones en la Antigua Provincia de Maynas**. Estudios Americanistas de Bonn, No. 2. Bonn.
- Grover, Jeanne
1971 **Problemas de los Aguarunas en Relación con el Terreno**. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano. Mimeo.
- Grover, Jeanne y Lila Wistrand
1958 **Jata Augbatnau Uchi Dekaatin** (Cuentos sobre las enfermedades). Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano. Cartilla 7, Idioma Aguaruna.
- Guallart, José María
1958 "Mitos y Leyendas de los Aguarunas". *Perú Indígena* 7, XVI/XVII: 59-98.
1962 "Nomenclatura Jíbaro-Aguaruna de mamíferos en el Alto Marañón". *Biota* 4 (32): 155-164.
1964 a "Los Jíbaros del Alto Marañón". *América Indígena* 24: 315-31.
1964 b "Nomenclatura Jíbaro-Aguaruna de especies de aves en el Alto Marañón". *Biota* 5 (41): 210-222.
1968 a "Nomenclatura Jíbaro-Aguaruna de la fauna del Alto Marañón (reptiles, peces y anfibios)". *Biota* 7 (56): 177-209.
1968 b "Nomenclatura Jíbaro-Aguaruna de palmeras en el Distrito de Cenepa". *Biota* 7 (57): 230-251.
1975 "Contribución al estudio etnobotánico Aguaruna". *Biota* 10 (83): 336-351.
- Harner, Michael J.
1972 **The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls**. Garden City, N.Y.: Anchor Books.
1973 "The sound of rushing water". En: Michael J. Harner (editor). **Hallucinogens and Shamanism**. Nueva York: Oxford University Press, pp. 15-27.
- Harris, David
1971 "The ecology of swidden cultivation in the Upper Orinoco rain forest, Venezuela". *Geographical Review* 61: 475-495.
- Howe, James
1979 "The effects of writing on the Cuna political system". *Ethnology* 18: 1-16.
- Howell, Nancy
1973 "The feasibility of demographic studies in 'anthropological' populations". En: M.H. Crawford y P.L. Workman (editores), **Methods and Theories of Population Genetics**. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 249-262.
- Instituto Nacional de Planificación
1969 **Atlas Histórico Geográfico y de Paisajes Peruanos**. Lima.
- Johnson, Allen
1974 "Carrying capacity in Amazonia: Problems in theory and method". Informe no publicado, presentado en la 73a. Reunión anual del American Anthropological Association, México, D.F.
- Johnson, R.E.
1977 "Achuaras of Pompuentsa: A tribe in transition". *Ekistics* 44: 226-230.

- Jordana Laguna, José Luis
 1974 a "Lo que no deben comer los niños Aguarunas". *Siete Días*, 18 de octubre de 1974, pp. 58-59.
 1974 b **Mitos e Historias Aguarunas**. Lima: Retablo de Papel Ediciones.
- Karsten, Rafael
 1923 **Blood Revenge, War, and Victory Feasts Among the Jíbaro Indians of Eastern Ecuador**. Bureau of American Ethnology, Bulletin 79. Smithsonian Institution, Washington, D.C.
 1935 **The Head-Hunters of Western Amazonas**. Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum. Vol. VII, No. 1 Helsingfors.
- Larson, Mildred L.
 1963 "Emic classes which manifest the obligatory tagmemes in major independent clause types of Aguaruna". *Studies in Peruvian Languages*, Summer Institute of Linguistics Publications in Linguistics, No. 9 Mexico, pp. 1-36.
 1966 **Vocabulario Aguaruna de Amazonas**. Serie Lingüística Peruana No. 3. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.
 1978 **The Functions of Reported Speech in Discourse**. Summer Institute of Linguistic Publications in Linguistics and Related Fields, No. 59 Arlington, Texas.
- Lathrap, Donald W.
 1970 **The Upper Amazon**. Nueva York: Praeger.
 1977 "Our father the Cayman our mother the Gourd: Spinden Revisited or an unitary model for the emergence of agriculture in the New World". En: Charles A. Reed (editor), **Origins of Agriculture**. La Haya: Mouton, pp. 713-752.
- List, George
 1964 "Music in the culture of the Jíbaro Indians of the Ecuadorian montana", **Inter-American Music Bulletin** 40/41: 1-17.
- Meggers, Betty J.
 1973 **Amazonía: Man and Culture in a Counterfeit Paradise**. Chicago: Aldine.
- Melskens, Leif
 1973 **Aguaruna Billender**. Copenhagen: Nationalmuseet.
- Ministerio de Agricultura
 1972 **Diagnóstico económico y social, 2da. aproximación, Anexo No. 1. Zona Agraria IX. Junta de Rehabilitación y Desarrollo de San Martín**. Tarapoto.
- Montes Callejón, Soledad
 1970 **La Tribu Aguaruna en el Departamento de San Martín**. Tesis para optar el título Profesora de Educación Secundaria. Escuela Normal Superior "Sagrado Corazón de Jesús". Chiclayo.
- Mora, Tulio; Carlos Mora y Alberto Chirif
 1975 "Apreciaciones socio-culturales de los grupos etnolingüísticos Aguaruna y Huambisa". En: **Marginación y Futuro**. SINAMOS, Dirección General de Organizaciones Rurales. Unidad de Apoyo a las Comunidades Nativas. Serie Comunidades Nativas. Lima.
- Murdock, George Peter
 1949 **Social Structure**. Nueva York: The Free Press.
- ONERN-FAO
 1968 **Estudio de los Suelos de la Zona del Alto Mayo**. Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales. Lima.
- O'Leary, Timothy J.
 1963 **Ethnographic Bibliography of South America**. New Haven: Human Relations Area Files.
- Payne, David L.
 1975 **Nasalidad en Aguaruna**. Serie Lingüística Peruana No. 15. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.

- Pellizzaro, S.
 1977 **Cantos de Amor de la Esposa Shuar.** Mundo Shuar, Serie "G", No. 2. Sucua, Ecuador.
 s.f. **Shakaim.** Mundo Shuar, Serie "F", No. 10. Sucua, Ecuador.
- Pike, Kenneth L. y Mildred Larson
 1964 "*Hyperphonemes and non-systematic features of Aguaruna phonemics*". En: Albert H. Marckwardt (editor), **Studies in Language and Linguistics in Honor of Charles C. Fries.** Ann Arbor: English Language Institute, pp. 55-67.
- Rosero, Sor Magdalena
 1972 **La Espiritualidad de los Shuar.** Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Facultad de Enfermería. Quito.
- Ross, Eric B.
 1976 **The Achuara Jivaro: Cultural Adaptation in the Upper Amazon.** Tesis para optar el título Doctor de Filosofía. Columbia University, Nueva York.
 1978 "*Food taboos, diet, and hunting strategy: The adaptation to animals in Amazonian cultural ecology*". **Current Anthropology** 19: 1-36.
- Róvere, F. y C. Bianchi
 1977 **The Tsantsa, los Tatuajes y las Pinturas Corporales.** Mundo Shuar, Serie "C". No. 9. Sucua, Ecuador.
- Sahlins, Marshall
 1972 **Stone Age Economics.** Chicago: Aldine.
- Salazar, Ernesto
 1977 **An Indian Federation in Lowland Ecuador.** International Work Group for Indigenous Affairs, Document No. 28. Copenhagen.
- Siverts, Henning
 1972 **Tribal Survival in the Alto Marañón: The Aguaruna Case.** International Work Group for Indigenous Affairs, Document No. 10. Copenhagen.
 1977 "*Jivaro headhunters in a headless time*". International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, 9, Chicago, 1973. **Western Expansion and Indigenous Peoples: The Heritage of Las Casas.** E. Sevilla Casas (editor). La Haya, Mouton, pp. 193-202.
- Steward, Julian H. and Alfred Metraux
 1948 "*Tribes of the Peruvian and Ecuadorian montana*". En: Julian H. Steward (editor), **Handbook of South American Indians.** Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Smithsonian Institution, Washington, D.C. Vol. 3, pp. 535-657.
- Stirling, Matthew W.
 1938 **Historical and Ethnographic Material on the Jivaro Indians.** Bureau of American Ethnology, Bulletin 117. Smithsonian Institution, Washington, D.C.
- Taussig, Michael
 1978 "*Nutrition, development, and foreign aid: A case study of U.S. directed health care in a Colombian plantation zone*". **International Journal of Health Services** 8: 101-121.
- Tessman, Gunter
 1930 **Die Indianer Nordost-Perus.** Hamburgo: Friederichsen, de Gruyter und Co.
- Thomas, David J.
 1979 "*Sister's daughter marriage among the Pemon*". **Ethnology** 18: 61-70.
- Tsamaraínt, A., B. Mashumar y S. Pellizzaro
 1977 **Cantos de Amor.** Mundo Shuar, Serie "G", No. 1. Sucua, Ecuador.
- United Nations Organization (Organización de Naciones Unidas)
 1976 **Demographic Yearbook.** Nueva York: ONU.

EL AUTOR

Michael F. Brown recibió el Bachillerato en Antropología de Princeton University, EE.UU. (1972). Realizó estudios graduados en la Universidad de Michigan, EE.UU., y Universidad de Cambridge (Inglaterra) y llevó a cabo su trabajo de campo en el Alto Mayo entre 1976 y 1978 como parte del proyecto del CAAAP "Comunidades Nativas de la Amazonía Peruana", en 1977. Recibió el Doctorado de la Universidad de Michigan en 1981.

Actualmente es catedrático de Antropología de Williams College (Williamstown, Massachusetts, EE.UU). Sus intereses profesionales comprenden la etnología y etnomedicina, antropología simbólica, con especial énfasis en la región amazónica.

INDICE

	Pág.
Prefacio en el idioma aguaruna.....	7
Agradecimientos	9
CAPITULO 1.— INTRODUCCION	
1.1 Investigación previa sobre la cultura aguaruna	15
1.2 Circunstancias y cronología del trabajo de campo	16
1.3 Limitaciones de este informe	17
CAPITULO 2.— PASADO ETNOGRAFICO	
2.1 Los Grupos Jibaroanos	19
2.2 Antecedentes Arqueológicos e Históricos	21
2.3 Cultura Tradicional aguaruna	24
2.4 Etnohistoria de los Aguaruna del río Alto Mayo	35
CAPITULO 3.— NATURALEZA Y CULTURA EN EL RIO ALTO MAYO	
3.1 Localización, características físicas y centros de población	43
3.2 Ubicación de las comunidades aguarunas del Alto Mayo	46
3.3 Transporte	46
3.4 Ambiente natural	49
3.5 Recursos naturales	51
3.6 Puntos claves	52
CAPITULO 4.— LA UNIDAD DOMESTICA	
4.1 El Ciclo vital del individuo	53
4.2 Composición de las unidades domésticas	58
4.3 Organización de la vivienda	60
4.4 Relaciones económicas y sociales de la unidad doméstica	62
4.5 El Ritmo de las actividades diarias	65
CAPITULO 5.— PARENTESCO Y LAZOS DE MATRIMONIO	
5.1 Descendencia y familia	69
5.2 Terminología	73
5.3 Matrimonio	83

CAPITULO 6.— LA COMUNIDAD

6.1	Patrón de asentamiento	94
6.2	La composición de las comunidades	100
6.3	Organización política de la comunidad	105
6.4	Relaciones económicas dentro de la comunidad	108
6.5	La Economía monetaria de las comunidades del Alto Mayo	112
6.6	Moralidad y control social	115

CAPITULO 7.— RELACIONES INTER-COMUNITARIAS E INTER-ETNICAS

7.1	Relaciones inter-comunitarias	121
7.2	Los Contactos con las comunidades aguarunas más allá del río Alto Mayo	123
7.3	La Etiqueta de visitas	124
7.4	Contactos con otros grupos nativos	125
7.5	Contactos con el mundo no-nativo	125
7.6	Relaciones con los representantes del Gobierno	128

CAPITULO 8.— SUBSISTENCIA

8.1	Agricultura	134
8.2	La Crianza de animales	144
8.3	La Caza	145
8.4	La Pesca	150
8.5	La Recolección	152
8.6	Preparación y conservación de los alimentos	153
8.7	Nutrición	154
8.8	Observaciones finales	155

CAPITULO 9.— TECNOLOGIA Y ESTETICA

9.1	La Casa aguaruna	158
9.2	Mobiliario y fabricaciones de madera	159
9.3	La Alfarería	159
9.4	La Cestería	162
9.5	Tejidos	163
9.6	Adornos personales	164
9.7	Música y baile	165

CAPITULO 10.— SALUD Y ENFERMEDAD

10.1	Conceptos generales acerca del cuerpo humano	174
10.2	Estrategias en la conservación de la salud	175
10.3	La Actitud ante las enfermedades	177
10.4	Control de natalidad, embarazo y alumbramiento	182
10.5	Plantas medicinales aguaruna	186
10.6	Contactos con los sistemas médicos no-indígenas	191
10.7	La Situación sanitaria de los Aguaruna desde la perspectiva occidental	193
10.8	Situación demográfica	195

CAPITULO 11.— MITOLOGIA Y EL MUNDO ESPIRITUAL

11.1	La Mitología y su relación con los conceptos religiosos claves	202
11.2	Las Almas	204
11.3	Los Seres sobrenaturales	208
11.4	Sueños y visiones	209
11.5	Actividades rituales	211
11.6	Chamanismo	212
11.7	Cristianismo	215
11.8	Conclusiones	216

**CAPITULO 12.— PERSPECTIVAS FUTURAS DE LAS
COMUNIDADES DEL ALTO MAYO**

12.1 Problemas más importantes	219
12.2 Principios básicos para el desarrollo del río Alto Mayo	220
12.3 Estrategias sugeridas para las comunidades nativas del Alto Mayo	222
12.4 Conclusiones	226

APENDICE I

Un Tratamiento chamanístico, 30 de Diciembre de 1977	227
--	-----

APENDICE II

Algunas Narraciones aguarunas del río Alto Mayo	233
---	-----

APENDICE III

La Identificación y el tratamiento de enfermedades en el Alto Mayo	243
--	-----

BIBLIOGRAFIA	259
---------------------------	-----

BIOGRAFIA	265
------------------------	-----

Listado de Figuras

Ortografía y otras convenciones seguidas en el texto		12
Figura 2.1	Grupos lingüísticos jibaroanos	20
Figura 3.1	Ubicación del río Mayo, departamento de San Martín	44
Figura 3.2	Topografía de la región del río Alto Mayo	45
Figura 3.3	Ubicación de las comunidades aguarunas del río Alto Mayo	48
Figura 3.4	Distribución de precipitación anual, Rioja	49
Figura 4.1	Familia nuclear independiente	58
Figura 4.2	Familia polígama independiente	59
Figura 4.3	Unidad doméstica extensa (1)	59
Figura 4.4	Unidad doméstica extensa (2)	59
Figura 4.5	Plano de una casa aguaruna, Huascayacu	60
Figura 4.6	Relaciones genealógicas entre residentes de la casa en la Fig. 4.5	61
Figura 5.1	Relación del patáag de hijos a los patáag de sus padres	70
Figura 5.2	Distinción genealógica entre dekás patáag e iká patáag	71
Figura 5.3	El carácter único de la red de parientes del individuo	72
Figura 5.4	Distinción entre primos paralelos y primos cruzados	74
Figura 5.5	Términos de referencia, ego masculino	75
Figura 5.6	Términos de referencia, ego femenino	76
Figura 5.7	Distinción entre apág y díich	77
Figura 5.8	Matrimonio con la hija del tío materno	78
Figura 5.9	Relación genealógica entre Eduardo y Walter	81
Figura 5.10	Relación genealógica entre Pinchupea y Kuiniag	82
Figura 6.1	Tierras de la comunidad aguaruna de Huascayacu	97
Figura 6.2	Plan de asentamiento nucleado de Huascayacu	98
Figura 6.3	Tierras de la comunidad aguaruna de Alto Naranjillo	100
Figura 6.4	Relaciones genealógicas entre los padres de familia de Huascayacu	101
Figura 6.5	Relaciones genealógicas entre los padres de familia de Alto Naranjillo	102
Figura 6.6	Relaciones genealógicas entre algunos padres de familia de Shimpiyacu	103
Figura 8.1	Composición de la huerta doméstica de una casa aguaruna, Huascayacu	135
Figura 9.1	Clases principales de la alfarería aguaruna	161
Figura 9.2	Diseños interiores de algunos pinig del río Alto Mayo	161
Figura 9.3	Principales clases de cestería aguaruna	163
Figura 9.4	Dirección de los movimientos de hombres y mujeres durante el baile	166
Figura 10.1	Taxonomía parcial de la cara y el ojo	175
Figura 10.2	Estructura de la población de Alto Naranjillo y Huascayacu en términos de edad	196
Figura I-1	Relaciones genealógicas entre participantes en el tratamiento chamanístico	227
Figura I-2	Plano de la casa de Yagkush	228

En: Relaciones Interétnicas y Adaptación Cultural.
Quito, Ecuador: Colección Mundo Shuar. 1984.
pp. 76-88.

LA CARA OSCURA DEL PROGRESO: EL SUICIDIO ENTRE LOS AGUARUNA DEL ALTO MAYO

Michael F. Brown

Casi todos los que han pasado algún tiempo entre los Aguaruna del Norte del Perú y trabajado con ellos, se han alarmado por la frecuencia con la cual aquellas personas se quitan la vida. En la zona del Alto Río Mayo en la que hice mis investigaciones entre 1976 y 1978, los Aguaruna mismos han llegado a reconocer el suicidio como un problema social grave. Miremos por ejemplo estos extractos característicos, de dos cartas que mandó un amigo Aguaruna.

“En Shampayacu hubo tres suicidios —dos mujeres y un hombre— probablemente debidos al amor o sentimentalismo”.

“Tengo otras malas noticias que darle. Hace casi un año, Uruchinta, la mujer de Bikintu, se suicidó; también la mujer de Samuel, y más recientemente Tumus, mujer de Genaro. Es un problema muy serio para todos nosotros, hombres y mujeres”.

Describiendo la situación en los términos más fuertes, puedo decir sin exageración que sería difícil encontrar una sola persona en el Alto-Mayo que no haya perdido un hermano, la esposa, el padre o un hijo por suicidio.

En el corto espacio a mi disposición quisiera describir los tipos más frecuentes de suicidio entre los Aguaruna y realizar lo que podríamos llamar en forma caritativa un análisis preliminar de este malestar en los asuntos. Dada la dificultad del problema, sospecho que mi presentación suscitará más preguntas que respuestas. Sin embargo la oportunidad de compartir esta información con colegas que han trabajado entre otros grupos jívaro es demasiado buena para perderla; sobre todo si la perspectiva comparativa es, como lo creo, esencial para abordar de frente el hecho del suicidio entre los Aguaruna.

DATOS SOBRE EL SUICIDIO ENTRE LOS AGUARUNA

Permítanme indicar primero la magnitud del problema. Contando los suicidios señalados en el Alto Río Mayo durante el período 1977—1981, obtenemos una tasa de suicidio (expresada en suicidios anuales por una población de 100.000 habitantes) de 218, o sea más o menos 17 veces la tasa de los USA en 1976 (*Information Please Almanac 1982*). Aún tomando en cuenta el amplio margen de error debido al número reducido de a población (unos 1.100 habitantes, se trata de una tasa bien alta, aunque no sin precedentes en la literatura antropológica. (Ver p.e. WEBB y WILLARD, 1975: 26; JOHNSON 1981: 326).

Para analizar los tipos de suicidio según la edad y el sexo, he utilizado dos fuentes: mis propias notas de campo y la información recogida por el Instituto Lingüístico de Verano (Grover 1973) en el Alto Marañón. La combinación de los dos muestreos nos proporciona información sobre 86 suicidios entre fines de la década 1950 y fines de la década 1960 por un lado, entre 1976 y 1981 por el otro.

La muestra revela claramente que entre los Aguaruna las mujeres se quitan la vida con más frecuencia que los hombres. La proporción exacta no aparece clara: la combinación de las dos muestras presenta un promedio de 2/1 mientras los datos del Alto Mayo aislados ofrecen una proporción de casi 3/1. Henning SIVERTS, quien también estudió el suicidio entre los Aguaruna (n.d. 6) establece que durante un período de tres años, la proporción en la aldea de Temashnum fue de 9/1 de mujeres a hombres. De modo predominante —pero no exclusivo— el suicidio es pues un problema de mujeres.

La información sobre la edad de las víctimas es escasa, pero en líneas generales se nota la edad de la adolescencia para los hombres y los primeros años después de los 20 para las mujeres. Sin embargo, el arco de edad es mayor en las mujeres que en los hombres. No se desconocen casos de suicidios de mujeres entre 40 y 60 años, pero personalmente no he encontrado ningún caso de suicidio en hombres de mediana edad.

En el Cuadro I indico la frecuencia relativa de los motivos de suicidio según los sexos. Me apresuro a añadir que en la mayoría de los casos se trata de los motivos proporcionados por los familiares sobrevivientes y no de declaraciones hechas por las víctimas antes de morir.

CUADRO I: MOTIVOS DE LOS SUICIDIOS

Hombres (total: 27)	
Supuestos motivos de adulterio	22 %
Amor no correspondido	11 %
Pena por la muerte de un familiar o de la esposa	11 %
Pelea con un familiar o la esposa	11 %
"Iras" por causa no indicada	7 %
Otros: (borrachera, "depresión", vergüenza debida a deformación física)	22 %
Sin datos	15 %
Total: 99 %	

Mujeres (Total: 59)	
Represión o paliza de un familiar o el marido por cumplir mal sus tareas domésticas	31 %
Supuestos motivos de adulterio	37 %
Rechazo o abandono de su amante o del marido	5 %
El marido constituye un hogar polígamo	8 %
Pena por la muerte de un familiar o del esposo	5 %
Otros: (p.e. iras consecutivas por adulterio del marido; se opone a un matrimonio impuesto; borrachera)	5 %
Sin datos	5 %
Total: 99 %	

Por eso estos "motivos" reflejan más las explicaciones a posteriori, dadas por los Aguaruna, que los pensamientos reales de las víctimas del suicidio. Además de esta observación, es evidente que las circunstancias que provocaron al suicidio son diversas; no hay una "gramática" sencilla que determine cuando una persona va a quitarse la vida. Se percibe alguna dominante en los suicidios femeninos: dos suicidios sobre tres en los casos de mujeres están relacionados con el adulterio (real o imaginario), o un cumplimiento defectuoso de las tareas domésticas¹.

El cuadro II compara los medios utilizados para el suicidio por los hombres y por las mujeres respectivamente. Aquí también hay distinciones netas entre los sexos. Por lo general las mujeres se matan absorbiendo el tómu (barbasco, *Lonchocarpus* sp.) mientras los suicidios de hombres se reparten casi en número igual entre venenos y armas de fuego.

CUADRO II: METODOS DE SUICIDIO PRACTICADOS

Hombres (total: 27)	
Veneno (barbasco, insecticida, detergente)	50 %
Armas de fuego	46 %
Ahorcamiento	4 %
Total:	100 %

Mujeres (Total: 54)	
Veneno (barbasco, insecticida, detergente)	90 %
Ahorcamiento	10 %
Total:	100 %

Psiquiatras como Erwin STENGEL (1964) son prudentes en distinguir entre tentativas de suicidio y actos de suicidio llevados a efecto. Muchos suicidios fallados representan unos "gritos de auxilio", es decir son manifestaciones sin ambigüedad de que las víctimas estiman su situación actual insostenible. Sin tener datos cuantativos fiables sobre los Aguaruna, yo estimaría que entre las mujeres las tentativas de suicidio son dos veces más frecuentes que el suicidio llevado a cabo. Las tentativas fallidas son muchos menos frecuentes entre los hombres.

Una cuestión importante queda por resolver: la tasa de suicidio ¿va en aumento, disminuye o se queda estable? Al escoger el suicidio como tema de mi exposición en este simposium, me hacía la idea que el suicidio era un fenómeno reciente, —y por lo tanto un tema apropiado para una reunión sobre las relaciones inter-étnicas y el cambio cultural. Un examen más a fondo de los datos y las observaciones de colegas me obligaron, sin embargo, a revisar esta posición.

Los Aguaruna hablan del suicidio como si fuera un fenómeno de desarrollo reciente, pero no he podido encontrar ninguna prueba independiente en apoyo a esta opinión. Por no disponer de material de archivo que determinaría el asunto en un sentido o en el otro, la actitud más prudente es considerar el suicidio como una conducta que tiene alguna base en la tradición, pero que puede haberse desarrollado en la generación actual.

(Ver en el apéndice unos casos de suicidios de Aguarunas).

DEBATE

Después de examinar los hechos escuetos, ¿qué somos nosotros para juzgar el suicidio de los Aguaruna?³ Sostengo que una explicación adecuada debe satisfacer, por lo menos, cuatro requisitos.

- 1— Debe dar razón de la gran variabilidad en las circunstancias que provocaron el suicidio.
- 2— Ya que a la vez hombres y mujeres se suicidan, no considerar el suicidio de modo exclusivo como un asunto relativo a un sexo.
- 3— La explicación debe ser lo suficientemente abierta para abarcar a la vez las raíces tradicionales del suicidio como la posibilidad de una tasa actual en aumento.
- 4— Al límite, debería explicar por qué en otros grupos Jívaro de cultura muy similar a la de los Aguaruna, se nos refieren solamente casos esporádicos o inexistencia de suicidio⁴.

Antropólogos que estudiaron el suicidio en poblaciones no—occidentales han seguido la estrategia de DURKHEIM, tipificando las circunstancias sociales que producen el suicidio. BOHANNAN (1960) por ejemplo, utiliza este método en el capítulo conclusivo de *African Homicide and Suicide*. Obras más recientes (p.e. JOHNSON 1981, HEALEY 1979), han centralizado la atención sobre los efectos del suicidio más que sobre sus causas, especialmente las modalidades en las cuales se puede considerar el suicidio como medio de venganza. Permítanme brevemente observar el material Aguaruna a la luz de estos dos métodos.

La situación de los adolescentes varones en la sociedad Aguaruna no difiere del todo de la que conocen los adolescentes de nuestras ciudades. Están en la intermedia, ni niños ni adultos: demasiado viejos para ser ignorados, demasiado jóvenes para ser respetados. Cambios culturales recientes han agudizado la situación, desde que los jóvenes ya no participan en los ayunos rigurosos y otras actividades ligadas a la búsqueda de una visión tradicional. Cuando los jóvenes reaccionan frente a esta posición límite manifestando actitudes "alocadas," poniéndose a pelear con familiares, bebiendo en exceso, dando demasiada atención a las relaciones amorosas, los demás los señalan como suicidios potenciales. El intento de suicidio, ese mensaje fuerte tan usado por las mujeres, no funciona para los hombres: se considera el suicidio como una forma femenina—en realidad afeminada— de conducta⁵. El hombre, si es adulto, dispone de varios medios para salir de una situación difícil: actividad política, di-

vorcio, reubicación de su hogar, homicidio; mientras para el adolescente acosado por dificultades personales el suicidio puede ser el único medio para cambiar una situación insoportable, en forma dramática y definitiva.

La situación de las jóvenes es más compleja. Ellas también están atrapadas en una contradicción: pertenecen a una cultura que valoriza la autonomía personal, pero ellas tienen una autonomía muy reducida.

En el Alto Mayo encontré que los hombres gozaban de una relativa libertad para formar o librarse de los matrimonios según sus conveniencias, mientras las mujeres tenían mucho menos control sobre su situación marital. Además, por razones que no entiendo del todo, los hombres se muestran muchas veces reticentes a defender a sus hijas o hermanas de los abusos de un marido brutal, excepto quizás, durante el período inicial de prueba del matrimonio. Esta situación cambia dramáticamente si una mujer se suicida: entonces los familiares furiosos exigen una explicación al marido y pueden también buscar una compensación o una retribución exacta, mediante una venganza mortal. Las mujeres utilizan así la amenaza implícita o explícita del suicidio para hacer presión sobre sus maridos, a fin de evitar los golpes o desanimar a sus maridos de formar un hogar polígamo. El suicidio femenino es a la vez una reacción frente a un poder social muy fuerte, el medio de afirmar de alguna manera su control o su autonomía y, si el suicidio se realiza de hecho, el medio de vengarse, infligiendo un daño a quien la atormenta⁶. En fin de cuentas el marido de una víctima de suicidio experimenta la vida incómoda del soltero en una sociedad organizada con una repartición de tareas bien definida según los sexos; además, en algunos casos, el marido puede enfrentar un peligro físico real, si los familiares de su esposa le tienen por responsable de la muerte de la mujer⁷.

Querer ejercer una presión social y desear causar daño, pueden ser condiciones necesarias para una elevada tasa de suicidios, pero eso no llega a convencerme; ¿y si se trata de suicidios por pena? ¿y por qué existen tan pocos suicidios en otros grupos amazónicos, en los cuales las mujeres están sometidas a los hombres?

Puedo tal vez contestar a algunas objeciones citando otros factores que eventualmente entran en la ecuación del suicidio. La naturaleza de la respuesta emocional de los Aguaruna es un elemento importante, por cierto. La cultura aguaruna valora las reacciones emocionales fuertes: iras agudas si se hacen acusaciones de brujería, pena extrema por la muerte de un familiar (incluyendo intentos de suicidio durante los funerales), conducta violenta durante las borracheras, expresiones intensas de amor romántico. En esta atmósfera de alta carga emocional, los suicidios o in-

tentos de suicidio son las expresiones ordinarias —aún esperadas, tal vez— de una gran humillación, de infelicidad, de disgusto.

La concepción dominante de la muerte también puede constituir un factor significativo. Aunque algunos cristianos Aguaruna creen que las víctimas de suicidio son condenadas al castigo eterno del infierno (iwánchnum), la mayoría de la gente expresan ideas muy vagas sobre la otra vida. De todas formas no he encontrado creencias sólidas sobre el destino de los suicidas que puedan disuadir a las personas de quitarse la vida⁸.

Finalmente un número de condiciones ligadas al cambio cultural pueden explicar la percepción entre los Aguaruna de una tasa creciente de suicidios femeninos. La vida actual en el Alto Mayo requiere habilidades distintas de las apreciadas por los antepasados: eso provoca una devaluación ineluctable de aquellas actividades tradicionales que en otros tiempos eran fuentes de orgullo y de satisfacción personal. Sin embargo los hombres han podido adquirir nuevas habilidades más fácilmente que las mujeres. Ellos han llegado a ser profesores bilingües, auxiliares de salud, promotores de cooperativas agrícolas. Por lo general se ha negado a las mujeres el acceso a estas nuevas funciones. Ahora los productos de la mujer son menos valorados que los productos comerciales del hombre. Se va menos a pedir el auxilio de sus hierbas medicinales, que las medicinas distribuidas por los hombres. Sus ollas de barro han sido sustituidas por los artículos comerciales de metal o de plástico, y son los hombres los que controlan la compra. Como sucedió en otras partes de Sud-América (ver p.e. BUEN_AVENTURA-POSSO y BROWN 1980), las mujeres aguaruna han perdido el campo político y económico en el contexto neo-colonial, y las tasas elevadas de suicidio pueden ser una de las consecuencias. Otros factores que vale mencionar son el desplazamiento hacia los núcleos de población (lo que trae más oportunidades y acusaciones de adulterio), así como una mayor movilidad para los hombres por motivos de trabajo (que resulta en maridos ausentes). La desaparición de guerras inter-tribales se debe también tomar en consideración, desde que los estudios sobre los tipos occidentales de suicidio muestran que la tasa de suicidio baja en períodos de guerras y sube en períodos de paz⁹.

Como lo insinuaba antes, muchas preguntas difíciles se quedan sin respuesta. ¿Se puede considerar el suicidio como una forma introvertida de los modelos tradicionales de violencia? O en otras palabras, si las mujeres tienen iras en contra de sus maridos, ¿por qué no les envenenan a ellos en vez que a sí mismas? ¿Por qué el suicidio, en lo que aparece, es poco frecuente en otros grupos Jívaro? ¿Hay variables ecológicas que podrían explicar una distribución diferencial del suicidio en la montaña?

Al lado de estas cuestiones teóricas hay una, práctica y urgente:

¿los Aguaruna hacen algo para reducir esta tasa alta de suicidio? y en caso afirmativo, ¿qué? Obviamente este problema deberán enfrentarlo los Aguaruna mismos, pero me parece que nosotros los antropólogos debemos por lo menos hacerles tomar conciencia de que esta auto-destrucción considerable no se puede considerar como algo sano, aún por parte de los más fanáticos entre los relativistas culturales. Hasta que se vislumbre alguna solución no puedo más que esperar que se cumpla la profecía registrada por Jeanne GROVER (1963:61). Los ancianos, relata ella, decían que en esta generación se producirían muchos suicidios, y que después las cosas irían mejor. En esta profecía los Aguaruna expresan su propia esperanza de que algún día menos gente preferirá la muerte a la vida.

Apéndice: CUATRO CASOS DE SUICIDIO ENTRE LOS AGUARUNA

Caso 1

En junio de 1978, Wampurai PEAS, mi vecina, se suprimía absorbiendo tímu. El día de su muerte, de mañana, Wampurai había intercambiado palabras airadas con la hermana de su marido, una mujer con la cual de ordinario mantenía relaciones muy cordiales. La pelea empezó a causa del perro de Wampurai que se había comido una gallina del gallinero de su cuñada. Wampurai se fue como de costumbre a su huerta, acompañada por su hija menor. De allá llevó tubérculos de yuca al río para lavarlos. Mientras estaba al lado del río, según toda probabilidad, se preparó y bebió la infusión de tímu. Su hija corrió a la casa a avisar que su madre había tomado veneno. La muerte fue cuestión de horas.

Los vecinos propusieron varias versiones para explicar el suicidio. Se dijo que ella sencillamente "había tenido iras contra su perro", porque éste se había comido el pollo. Algunas personas opinaron que ella estaba abatida porque el hijo de su cuñada no quería casarse con su hija, unión que ella deseaba mucho. Otras personas afirmaron que ella se había suprimido porque estaba encinta, como resultado de una relación adúltera. Esta tercera interpretación se basaba en el chisme más liviano; en realidad se daba esta explicación casi como una fórmula de rigor, sin mucha convicción. Curiosamente nadie mencionó el hecho de que su marido se moría lentamente de Leishmaniasis, enfermedad que le impedía cazar o cultivar la chacra, y que ella era tal vez la mujer más pobre de la aldea. Sin embargo, tenía en la casa un hijo que proporcionaba algo de carne a la familia, de tal manera que la situación de esta mujer no parecía desesperada.

Wampurai tenía unos 30 años al morir; con 5 hijos entre 1 y 15 años.

Caso 2

Oscar, joven que vivía en Huascayacu, casado con una viuda que tenía una hija de 12 años, fruto de su matrimonio anterior. Algunos meses después de casarse, Oscar empezó una relación con la hija de su esposa, probablemente con la idea de hacer de ella su segunda mujer (caso común cuando una viuda vuelve a casarse, y no es considerado como indecoroso). La madre de la joven no estuvo conforme —los motivos no son claros—, y ella convenció a su hija de tomar tómu juntas. Ambas tomaron el veneno y murieron poco después.

Caso 3

La mujer de Kijik murió “brujada” (la causa próxima era una infección de las vías respiratorias superiores, posiblemente tuberculosis) poco después de haberse trasladado a Huascayacu (en 1974, más o menos). Durante el funeral, su hija (de un matrimonio anterior), escapó a la atención general el tiempo suficiente para beberse agua con “Ace” (detergente para lavar). Casi al mismo tiempo el hermano de la difunta, hombre de unos 23 años, vencido por la pena se bebía una botella de insecticida. El día siguiente los dos morían por los venenos ingeridos.

Caso 4

(sacado de Jeanne GROVER 1973:13)

“Misagkit YUMA—YAMPAK, de 18 a 20 años; Kusu—Kubaim, 1964 se ahorcó. Estaba casada con Jorge, el mismo que la echó y se divorció de ella. Entonces Kajegkaip la tomó. Todos estaban tomando. Su marido la regañó y ella se ahorcó en el gallinero. Después su esposo huyó a los cerros, a la “Quebrada del Plátano Manzana,” donde se había casado y tenía hijos... El marido la acusaba de estar con muchos hombres... La madre de ella la encontró en el gallinero. El local era bajo, pero ella se amarró el cuello muy apretado, y estaba de rodillas. Todos dicen que no hay necesidad de ponerse alto cuando uno quiere realmente matarse: se puede hacerlo estando muy bajo, amarrándose a la pared o a una rama, donde sea. Yuma (padre de la mujer) intentó cobrar el pago (compensación). El marido pagó una pequeña bola de caucho. La familia no prestó más atención. El marido tampoco intentó recuperar sus hijos”.

AGRADECIMIENTOS

Mi trabajo de campo entre los Aguaruna del Alto Río Mayo, Perú, fue posible gracias a las becas concedidas por la Doherty Foundation, la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, y el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima. Quisiera expresar mi gratitud a los dirigentes de dos comunidades Aguaruna, Eladio JIUKAM WASUM (Huascayacu) y Shajian WAJAI BESENT (Alto-Naranjillo) por su apoyo y su cooperación. Agradezco igualmente por sus esfuerzos a tres amigos Aguaruna: Teodoro TIMIAS DOSINTA, Samuel BAZAN PAZ y Adolfo JUEP NAMPIN que me enseñaron su idioma y cultura. Finalmente quiero agradecer a Gillian Feeley-Harnik, Kenneth KENSINGER y Henning SIVERTS por sus observaciones sobre un texto anterior de esta ponencia.

NOTAS

1. Los Aguaruna muchas veces no concuerdan sobre la clase de emoción que hace suicidarse a los adúlteros. Algunos ponen el acento sobre la vergüenza que sienten los adúlteros cuando su crimen llega a conocimiento. Otros indican el miedo al castigo como motivo principal del suicidio. Otros opinan que la gente que ha cometido un adulterio se suicida por la desesperación de no poder casarse jamás con su amante.
2. La gente del Alto Mayo insiste en que el suicidio es algo de lo que las mujeres "acaban de enterarse". Un hombre me dijo que el primer suicidio fue cometido por una mujer de Temashnun, aldea del Alto Marañón. Uno de los informantes de GROVER le contó que el primer suicidio fue cometido por una mujer de Urakusa, la misma que intentó varios venenos hasta lograr matarse con el títmu (GROVER 1973:24).
3. Me quedé sorprendido ante las interpretaciones bien limitadas que presentaron las personas del Alto Mayo para dar razón de los suicidios. La mayoría de los hombres parecía satisfecha con decir que las mujeres se suicidaban "porque no piensan bien". Las mujeres buscaban más una explicación al suicidio en emociones específicas. "Fulana de Tal se mató porque estaba triste", etc. Mucha gente llegaba a la conclusión de que el "adulterio" era la causa del suicidio, aun sin indicación precisa de que la víctima había sido metida en un asunto ilícito. SIVERTS (n.d.) encontró la misma situación en el Alto Marañón. Lo atribuye, por lo menos parcialmente, a cierta repugnancia a mencionar el nombre de un familiar fallecido, ya que eso engendra emociones de tristeza.
4. He consultado varias de las fuentes clásicas sobre los Jívaro (KARSTEN 1935, STIRLING 1938) sin encontrar referencia alguna al suicidio. Los datos de mortalidad para los Achuar (incluidos en ROSS 1976) no mencionan el suicidio como causa de muerte para hombres o mujeres. El estudio de HARNER sobre los Shuar (1972:181-2) señala que los hombres que desean morir organizan expediciones temerarias de asesinatos: no cometen el suicidio hiriéndose directamente a sí mismos. El habla también de mujeres que se matan cuando son ofendidas por sus maridos o tienen miedo a ser castigadas por adulterio. No aparece claro en su relato si esta práctica es común o no.
5. Las notas de GROVER (1973:46) incluyen el caso de un joven en agonía, objeto de burla

por parte de sus familiares: había tomado títu " ¡como si fuera mujer!"

6. Uno de los inconvenientes de una tasa de suicidio femenino tan elevada es que los hombres empiezan a acostumbrarse. En el Alto Mayo por ejemplo, casi 60 por ciento de muertes de mujeres adultas (sobre una muestra de 46 muertes ocurridas en esta generación) fueron autoprovocadas (BROWN 1982: cap. 10). He conocido algunos hombres fatalistas del todo, que declaraban que poco importaba la manera de tratar a las esposas ya que se matarían lo mismo. Entonces puede existir un punto en el cual el suicidio llega a ser tan común que pierde su poder coercitivo.
7. Los datos que he podido conseguir dejan entender que el número de casos en los cuales la familia del (de la) suicidado(a) exige una multa o administra un castigo, en realidad es muy reducido. La muestra combinada ILV - Alto Mayo indica que se ha deseado la compensación en un 25 por ciento de los casos y se ha obtenido en más o menos el 10 por ciento. Pero, como lo defiende HEALY (1979:90), el hecho de que los sobrevivientes raras veces son castigados, no excluye la posibilidad que un suicidio tenga un fuerte elemento sansónico.
8. Encontré algunas indicaciones sobre la extrema dificultad para los Aguaruna de aceptar que la muerte sea un fin. He reunido varias historias de personas que murieron, se fueron a la casa de los muertos y finalmente regresaron a la vida (los protagonistas de esas historias eran individuos de memoria reciente y no héroes míticos). En el caso del primer suicidio incluido en el Apéndice, no se dio sepultura a la víctima antes de tres días, porque poco tiempo antes de su muerte la víctima había soñado que moría y volvía a la vida tres días después. Este asunto merece por cierto estudios ulteriores.
9. Por razón de brevedad he eliminado del texto varios factores complementarios que pueden influir sobre la tasa de suicidios entre los Aguaruna. Kenneth KENSINGER, por ejemplo, me hacía notar que el esfuerzo nutricional experimentado por las mujeres encinta o que amamantaban, puede contribuir a la depresión, y por lo tanto al suicidio. El notó igualmente que a la larga, los efectos tóxicos de cantidades ínfimas de ácido prúsico encontrado en la yuca, podían disponer a la gente a la depresión. James BOSTER llamó mi atención sobre la posibilidad de que los datos de proporción entre los sexos establecidos por DIVALE y HARRIS (1976) podían arrojar luz también sobre el suicidio femenino. Todas estas hipótesis son interesantes, pero no toman en cuenta el hecho de que unas condiciones similares se encuentran en otros lugares de la Amazonía sin producir una alta tasa de suicidios.

REFERENCIAS

- Bohannon, Paul (ed.)
1960 African Homicide and Suicide. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Brown, Michael F.
1984 Una Paz Incierta: Historia y Cultura de las Comunidades Aguarunas Frente al Impacto de la Carretera Marginal. Lima, Perú: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Buenaventura-Posso, Elisa, and Brown, Susan E.
1980 Forced Transition from Egalitarianism to Male Dominance: The Bari of Colombia. In Etienne, Mona, and Leacock, Eleanor (eds.), Women and Colonization: Anthropological Perspectives. New York: Praeger. pp. 109-133.
- Divale, W.T., and Harris, M.
1976 Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex. American Anthropologist 78:521-538.
- Grover, Jeanne
1973 Aguaruna Suicides. Información de Campo, No. 15a. Dallas, Texas: Summer Institute of Linguistics. Microfiche.
- Harner, Michael J.
1972 The Jívaro: People of the Sacred Waterfalls. Garden City, N.J.: Anchor/Doubleday.
- Healey, Christopher
1979 Woman and Suicide in New Guinea. Social Analysis 2: 89-106.
- Information Please Almanac
1982 New York: Simon and Schuster.
- Johnson, Patricia Lyons
1981 When Dying is Better than Living: Female Suicide Among the Gainj of Papua New Guinea. Ethnology XX(4): 325-334.
- Karsten, Rafael
1935 The Head-Hunters of Western Amazonas. Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum, Vol. VI, No. 1. Helsingfors.
- Ross, Eric B.
1976 The Achuará Jívaro: Cultural Adaptation in the Upper Amazon. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms.

Siverts, Henning

n.d. **Broken Heart and Pots: Suicide and Patterns of Signification Among the Aguaruna Jívaro on the Alto Marañón, Perú.** In: *Transaction and Signification* (in press).

Stengel, Erwin

1964 **Suicide and Attempted Suicide.** Harmondsworth: Pelican.

Sterling, Matthew W.

1938 **Historical and Ethnographic Material on the Jívaro Indians.** Bureau of American Ethnology, Bulletin No. 117. Smithsonian Institution, Washington, D.C.

Webb, John P., and Willard, William

1975 **Six American Indian Patterns of Suicide.** In Farberow, N.L. (ed.), *Suicide in Different Cultures.* Baltimore: University Park Press. pp. 17-33.