Guía Etnográfica de la Alta Amazonía

Fernando Santos & Frederica Barclay
editores

Guía Etnográfica de la Alta Amazonía

Volumen II

Mayoruna: Philippe Erikson
Uni: Erwin H. Frank
Yaminahua: Graham Townsley

FLACSO
SEDE ECUADOR

IFEA

SERIE COLECCIONES Y DOCUMENTOS

GUIA ETNOGRAFICA DE LA ALTA AMAZONIA
(Volumen 2)

Primera Edición, FLACSO-Sede Ecuador, 1994
© Fernando Santos & Frederica Barclay
© FLACSO-SEDE ECUADOR
Ulpiano Páez 118 y Av. Patria
Casilla 17-11-06362
Quito, Ecuador
Tlfs: (593-2) 231-806/542-714
Fax : (593-2) 566-139

Derechos reservados conforme a la ley.
ISBN de la Serie: 9978-67-003-5
ISBN de la Colección: 9978-67-036-X
ISBN del Título : 9978-67-038-6

SERIE COLECCIONES Y DOCUMENTOS
Colección Guía Etnográfica de la Alta Amazonía
Este volumen corresponde al tomo 86 de la Serie Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines (ISSN 0768-424X).
Edición de 1000 ejemplares.

Las opiniones vertidas en el libro son de exclusiva responsabilidad de los autores y no reflejan necesariamente el criterio institucional de FLACSO o del IFEA.

Las traducciones de las monografías de Philippe Erikson, Erwin H. Frank y Graham Townsley fueron realizadas respectivamente por Elvira Belaúnde, Erwin H. Frank y María Eugenia Núñez. Todas las traducciones fueron revisadas y editadas por Frederica Barclay y Fernando Santos.

Diseño de portada: Antonio Mena
Ilustración de la portada: Dibujo de una máscara matís representando a un espíritu *mariwin* realizado por Antonio Mena a partir de una foto proporcionada por Philippe Erikson.
Composición: Taller de Diseño Gráfico
Impresión: Impreseñal

CONTENIDO

Pág.

Presentación ix
Prólogo

Fernando Santos & Frederica Barclay xi

Introducción
Fernando Santos & Frederica Barclay xix

Los Mayoruna
Philippe Erikson 1

Los Uni
Erwin H. Frank 129

Los Yaminahua
Graham Townsley 239

Apéndice 361

Glosario Regional 363

Nota sobre los autores 371

LOS YAMINAHUA

Graham Townsley

Esta división en mitades de la esfera ritual y su sustento conceptual en un dualismo cósmico 'totémico' ya ha sido tratado en una sección precedente; aquí sólo quisiera subrayar la forma sencilla de oposición complementaria entre mitades representada en estas ceremonias comunales. Por ejemplo, los cantos y los estilos de canto en los rituales *shori* son todos específicos a una u otra mitad y se realizan en una competencia simulada. Al mismo tiempo, sin embargo, existe un elemento complementario y de cooperación; cada mitad canta 'para' la otra mitad, cantando las canciones e invocando a los espíritus que no posee la otra mitad. Este elemento complementario se vuelve más evidente en la iniciación shamánica; los aspirantes deben ser iniciados por al menos dos shamanes -cada uno de ellos perteneciente a una de las mitades- quienes transmiten al iniciado los poderes y canciones asociadas a su mitad particular.

Hasta aquí he descrito la representación de las comunidades del pasado proporcionada por los informantes de mayor edad, quienes las conocieron de manera directa. El propósito de esta descripción ha sido, en primer lugar, demostrar que los Yaminahua tienen una tradición de organización dual bastante elaborada y, en segundo, proporcionar a partir del modelo tradicional un punto de partida en base al cual discutir, tanto otros aspectos que conocemos acerca del pasado, como los desarrollos históricos que han conducido a la presente situación.

Este modelo es importante por cuanto, como ya se ha mencionado, parece representar el estado de cosas, al cual los Yaminahua se esforzaban por conformar su vida social en el pasado y por cuanto éste aún influye en las actitudes de los Yaminahua más viejos frente a la vida social. Se trata de una descripción idealizada y esquemática de la "buena" sociedad y, como tal, constituye un elemento clave de la ideología yaminahua. Sin embargo, como todos los modelos, éste ignora muchos aspectos de la vida política y social que, antes como ahora, escapaban inevitablemente a una categorización tan simple. A continuación trataré algunos aspectos del entorno socio-político real de la época previa al contacto, los cuales contribuían a definir la medida en que este modelo era aplicado en la vida social de las comunidades particulares.

La organización dual en las comunidades del pasado

El modelo esbozado en la última sección es esencialmente el de un mundo social evidentemente integrado y armónico. Las comunidades yaminahua actuales no tienen este evidente carácter integrado en términos sociales ni son particularmentre armónicas, y sería absurdo suponer que todo ello es resultado de los contactos con el mundo no-indígena y que en el pasado hubo realmente una edad dorada de orden y claridad. Mis informantes yaminahua de mayor edad tienden -como todos- a reconstruir el pasado en términos de lo que debió ser y no en términos de lo que realmente fue, demostrando así su desaprobación frente a la situación actual. Asimismo, al contarme muchas cosas acerca del pasado de las actuales comunidades -las mismas que claramente se apartaban de la situación ideal que ellos habían esbozado- estaban perfectamente dispuestos a admitir que en realidad las cosas rara vez funcionaban de la manera en que debían. En la presente sección deseo esbozar brevemente la forma en que las comunidades del pasado parecen realmente haber funcionado, desviándose del modelo, así como los procesos que estaban a la base de esta divergencia. Esto proporcionará los antecedentes para una mejor comprensión de las transformaciones que han dado lugar a la forma contemporánea de la sociedad yaminahua.

Hasta que entablaron relaciones contínuas y pacíficas con los no-indígenas los dos grupos yaminahua con los que trabajé -el grupo del Yurúa y el grupo del Purús/Manu- vivieron la mayor parte del tiempo en malocas. Esta afirmación, sin embargo, debe calificarse de diversas maneras. En la estación seca las comunidades se dividían temporalmente y las familias nucleares o grupos de familias nucleares se trasladaban a zonas de cultivos secundarias ubicadas a cierta distancia de la comunidad principal, donde residían en viviendas temporales. Estas casas no eran malocas y generalmente albergaban a una sola familia. Esta alternancia entre la residencia en malocas y la residencia en casas pequeñas durante la estación seca constituía una práctica normal. Se consideraba a estas pequeñas casas como satélites de la comunidad central formada por las malocas.

Bajo ciertas condiciones, y generalmente por un período limitado de tiempo, podía no haber malocas construidas. En el caso del grupo del Purús/Manu, por ejemplo, esto sucedió después de un violento conflicto que tuvo lugar al interior de la comunidad y que condujo a una muerte. El asesinato de un miembro de una comunidad a manos de otro es, según el

decir general, un suceso muy poco frecuente y no existen medios establecidos a través de los cuales contener sus efectos. En este caso el resultado fue que la comunidad se dividió inmediatamente, el culpable y su familia huyeron, y muchos otros se fueron a vivir a sus residencias secundarias para escapar a las interminables disputas que desencadenaría el asesinato y a la amenaza de los parientes del muerto de matar a los consanguíneos cercanos del asesino. De esta manera la comunidad se dispersó y durante un período de tres años las malocas fueron abandonadas; los informantes afirman que durante este período no hubo propiamente vida en comunidad.

En el pasado las migraciones -a menudo también resultado de disputas dentro o entre comunidades- también fueron motivo para el abandono del patrón de residencia en malocas. Los Yaminahua, como todos los pano del Purús, han emprendido no pocas migraciones desde el período del boom del caucho. Esto tuvo por consecuencia el que a veces por un período de varios años las comunidades se encontrasen en tránsito, mudándose cada año o dos a nuevas localidades. Bajo estas condiciones tampoco se construían malocas. La construcción de una maloca era una empresa de carácter mayor y sólo podía ser contemplada cuando había la suficiente certeza de que una comunidad se establecería en un mismo sitio por un período de tres años como mínimo. Sin las malocas las comunidades del pasado resultaban parecidas a las actuales, con unidades domésticas extensas dispersas a lo largo de las orillas de las pequeñas quebradas de la región.

Hasta aquí he considerado ciertas condiciones de inestabilidad social bajo las cuales no se construían malocas. Estos, sin embargo, no son los únicos aspectos en los que las comunidades del pasado diferían radicalmente del modelo idealizado presentado más arriba. Así, por ejemplo, algunas comunidades conformadas por malocas no poseían la estructura de mitades especificada en el modelo. Ello también parece haberse debido a conflictos políticos y a situaciones de inestabilidad. Los Yaminahua del Yurúa son un buen ejemplo de este tipo de situación. En algún momento, que estimo en la década posterior al auge del caucho, se produjo una violenta disputa interna, la cual originó la escisión de la comunidad. Dicha división ocurrió entre los dos grupos agnáticos que conformaban el núcleo de la comunidad, lo que equivale a un división entre ambas mitades. Como resultado de ello uno de estos grupos agnáticos emigró hacia el Huacapistea, rompiendo relaciones con el grupo agnático central de la mitad opuesta, lo cual llevó a que la comunidad quedara formada en torno a un núcleo agnático en lugar de dos, tal como lo prescibe el modelo ideal. Ellos continuaron construyendo

aldeas con malocas, pero éstas dejaron de ser las malocas de las mitades, pues todas éstas tenían en su núcleo a hombres de la misma mitad.

Este ejemplo proporciona una excelente ilustración de algunos de los rasgos claves de la política de la afinidad. La solidaridad de los consanguíneos y el antagonismo entre los afines, ambos características claves del modelo de organización de mitades, son realidades básicas del mundo social yaminahua. En cualquiera de las disputas políticas de las que he oído hablar o que he observado, los parientes consanguíneos cercanos siempre se apoyan entre sí y se presentan como un grupo solidario. Ya que el ámbito de la política pública era y es masculino, éste siempre aparecía como conformado por grupos agnáticos conformados por padres, hijos y hermanos, que se oponían unos a otros. Pueden darse estrechos lazos de amistad personal entre hombres ligados por relaciones de afinidad, pero cuando la suerte está echada, por así decirlo, ésta siempre cederá lugar a los lazos entre parientes consanguíneos. Esto es cierto tanto para los hombres como para las mujeres. Ya hemos visto cómo los conflictos de los grupos de hermanos y hermanas determinan esencialmente los planes de residencia, y cómo mediante el sistema de adjudicación de nombres, se recalca la identidad de los hermanos del mismo sexo.

Sin embargo, la unidad de los hermanos del mismo sexo no es sólo un fenómeno que responde a la lógica del parentesco, sino también un factor básico de la vida social y política. El modelo de mitades es un modelo organizacional sencillo -probablemente el más simple- para establecer las relaciones de intercambio necesarias entre estos grupos consanguíneos. La expresión ritual de su antagonismo y, simultáneamente, su dependencia mutua es una clara expresión de un conflicto social y político -que yace en el corazón del mundo yaminahua- y de una solución ideal para el mismo. Sin embargo, la historia parece demostrar que en la realidad esta unidad ideológica de los opuestos frecuentemente es impracticable.

El ejemplo de los Yaminahua del Yurúa es también interesante por la manera en que ilustra el íntimo vínculo existente entre el estado de las relaciones afines al interior de una comunidad y sus relaciones políticas externas. Las comunidades yaminahua son idealmente endogámicas: cada mitad dentro de la comunidad proporciona esposas a la otra. Por consideraciones sociales y políticas reales nadie elegiría un matrimonio exogámico a menos que se viera forzado a ello. Como ya hemos mencionado, incluso en matrimonios endogámicos la situación de un hombre o de una mujer en la casa de sus parientes políticos puede ser bastante difícil. Las dificultades se

multiplican en el caso de los matrimonios exogámicos: uno u otro de los miembros de la pareja se encuentra como un completo extraño en el mundo de sus parientes políticos, sin ningún pariente consanguíneo a la mano para apoyarlo. En un mundo donde las relaciones entre las comunidades son frágiles e inciertas esta situación es desagradable y potencialmente peligrosa.

Bajo las condiciones actuales estas presiones que alentaban la endogamia probablemente han decrecido en cierta medida debido a la disminución de las hostilidades entre los grupos locales y al hecho de que la sociedad no-indígena actúa -de diferentes maneras- como una fuerza política unificadora, lo cual indudablemente ha reducido los peligros generados por la exogamia. En la era previa al contacto, sin embargo, las presiones que favorecían la endogamia debieron haber sido muy fuertes. Ello obviamente representaba una gran dificultad para los Yaminahua del Yurúa, en la media que al estar separados de sus afines no podían establecer matrimonios de tipo preferencial. La solución obvia frente a este problema -y la que ellos adoptaron- fue la de capturar mujeres para hacerlas sus esposas. Mediante una serie de incursiones a los grupos vecinos -a los Amahuaca y a un grupo ya desaparecido denominado Chitonahua- incorporaron de manera sistemática a mujeres y niños. El grupo fue capaz de reproducirse gracias a este método y a que tuvo lugar un número elevado e inusual de matrimonios técnicamente incorrectos entre hermanos clasificatorios lejanos.

Fueron situaciones como las descritas las que han dado lugar al aspecto caleidoscópico del mapa 'étnico' del área descrito en la primera sección. Las realidades dominantes de la historia de los pano del Purús desde el auge del caucho (la única historia acerca de la cual podemos tener un retrato claro) son las de la migración, los raptos recurrentes, las hostilidades entre grupos locales, la inestabilidad política y un proceso casi constante de fragmentación y recombinación grupal. Es imposible determinar cuánto de esta inestabilidad fue resultado de la llegada de agentes no-indígenas en la época del auge cauchero, pero parece razonable suponer que la combinación de la violencia y las luchas desencadenadas con su llegada, junto con la pérdida poblacional producto de las epidemias, exacerbó en gran medida las inestabilidades inherentes al sistema antes de dicho período. Es interesante anotar que los propio Yaminahua señalan que el estímulo para las migraciones durante el período posterior al boom cauchero residía en un nivel intolerable de hostilidades, tanto al interior como entre los grupos locales, y que esto era algo que no se había conocido anteriormente.

Existen muchos factores que llevarían a aceptar como cierta esta historia popular acerca de la época. En primer lugar, sabemos que uno de los efectos del boom del caucho fue el que la población indígena se redujera en una pequeña área de refugio -algo nunca antes visto- ubicada en las cuencas del Yurúa y del Purús. Dadas las tensiones que siempre existen entre grupos locales distintos, esto habría conducido inevitablemente a un incremento de las hostilidades intergrupales. En segundo lugar, la disminución poblacional y la fragmentación de los grupos locales habría conducido inevitablemente -como en el ejemplo anterior- a la realización de matrimonios mediante la captura de mujeres de otros grupos. Ello no sólo habría exacerbado aún más las tensiones, sino que también habría generado comunidades compuestas e inherentemente inestables del tipo de las que existen actualmente en el Yurúa. En tercer lugar, bajo las nuevas condiciones habrían prosperado las acusaciones de brujería, y aparentemente esto fue precisamente lo que ocurrió. La brujería constituye un componente importante de la política intergrupal; en términos políticos produce división y no pudo sino haber contribuído al espiral de inestabilidad que pareció caracterizar al período posterior al boom cauchero.

De esta manera parecería ser que, incluso en el pasado, el sistema de mitades no siempre se encontraba afianzado en la organización social de las aldeas yaminahua. Sin duda alguna, dicho sistema se encontraba expresado en muchos asentamientos, pero con frecuencia era dejado de lado cuando los grupos se escindían y las fuerzas de la inestabilidad política y social se imponían sobre aquellas del orden social dual.

Esta discusión de las circunstancias históricas en las que la ideología dualista yaminahua no logró expresarse en arreglos residenciales, patrones de matrimonio y ceremonias, apunta a una de las características claves de la representación dual de las relaciones sociales. A diferencia de las representaciones de consanguinidad las cuales, como se ha mencionado, parecen dominar y organizar el ambiente del parentesco práctico, la representación del orden categorial dual es fundamentalmente una representación de la integración social a mayor escala. Esta aparece casi como el modelo de equilibrio de la organización social yaminahua. Representa un estado ideal de cohesión y solidaridad social en el cual todas las tensiones políticas reales entre parientes políticos, así como las demandas opuestas de los consanguíneos 'cercanos' y de los consanguíneos 'lejanos' que proporcionaban esposas, son contenidas y subsumidas a un sistema estable y englobante de antagonismos complementarios. Tal como se podría esperar de una repre-

sentación idealizada, su sustento proviene de una elaborada teoría acerca de la naturaleza de la cual deriva su legitimidad. Parece razonable suponer que, al igual que todas aquellas construcciones ideológicas que funcionan para contrarrestar las tendencias atomistas generadas por los deseos y reacciones inmediatas de las personas y que no se encuentran reguladas por consideraciones teóricas, sino por situaciones contingentes y por las demandas de la acción práctica, esta representación idealizada requiera de un alto grado de legitimidad teórica.

Esta legitimidad es proporcionada, naturalmente, por la teoría del dualismo cósmico y de un orden dual 'escrito' en la constitución del mundo natural. Las relaciones de consanguinidad y las parentelas egocentradas a las que ellas dan origen parecen requerir mucho menos elaboración teórica de este tipo. La teoría de la consanguinidad es sencilla y se toma como un hecho; confiere sentido inmediato e intuitivo al mundo tal como lo experimentan las personas, en la medida que define la 'cercanía' y la 'distancia' de tal manera que éstas coinciden exactamente con la experiencia de cualquier *Ego* acerca de la 'cercanía' de los padres, hermanos, hijos y otros miembros del *yora* inmediato, así como con su experiencia acerca de las dificultades -la 'distancia'- existentes en su relación con quienes se encuentran ubicados más allá de estas categorías. Dado que ésta es una idea sencilla que se encuentra fielmente confirmada por la experiencia, no es algo que necesite ser extensamente considerado o teóricamente elaborado.

En contraste, debiera resultar evidente que la organización dual y las relaciones categoriales de amplio alcance que ésta propone no coinciden de manera tan inmediata ni con las experiencias, ni con los deseos de los individuos yaminahua. Así, por ejemplo, las relaciones con los *chai*, definidas por el modelo dual como relaciones de oposición complementaria (ellos proporcionan esposas), a menudo tienen un carácter más de oposición que de complementariedad, ocasionando antagonismos irresolubles. Al mismo tiempo, muchos hermanos clasificatorios, definidos en términos categoriales como 'cercanos', son en realidad más distantes que algunos *chai*. Este tipo de contradicciones entre el aspecto vivencial de las relaciones sociales y las representaciones que la clasificación dual ofrece de ellas, implica que inevitablemente la legitimidad de esta última debe ser proporcionada por ideas más abstractas sobre la congruencia inherente entre la sociedad como un todo y la naturaleza. Es exactamente este concepto de la sociedad pano del Purús como una totalidad estable, un ente eterno con sus raíces en un orden cósmico, el que es proporcionado por la representación dualista en mitades de la sociedad.

LOS GRUPOS LOCALES Y EL ORDEN DUAL

Si he tratado con detenimiento la dependencia de la organización de mitades respecto de las condiciones socio-políticas contingentes, es porque ésta hace referencia a una relación interesante: aquella existente entre, por un lado, un entorno socio-político fluído e inestable y, por otro, una representación estática y esquemática de la integración social tal como la que proporciona la ideología dual yaminahua, representación que aparentemente intenta contener a casi todas las relaciones humanas y no-humanas dentro de un marco dualista extremadamente sencillo de afinidades y antipatías. En la parte final de la última sección examiné parcialmente esta relación, señalando que el dualismo de mitades era una representación ideal de la sociedad, basada en un concepto de orden cósmico atemporal, el cual sólo podía expresarse en la realidad cuando las condiciones políticas así lo permitían.

Evidentemente siempre han existido tensiones entre el orden dual y su entorno social inestable. Esta tensión parecería ejemplificar lo que Lévi-Strauss caracterizó como "la antipatía fundamental entre la historia y los sistemas ('totémicos') de clasificación" (1966: 232). La representación yaminahua de un orden dual en la sociedad expresa la visión que Lévi-Strauss presenta de dichos órdenes como esencialmente estáticos y ahistóricos, donde "su naturaleza virtualmente sincrónica ... (se encuentra) comprometida en una lucha sin fin con la diacronía" (ibid.: 231). Los procesos de asimilación cultural finalmente parecen haber trastornado la organización dual, pero, tal como se demostró en la última sección, es evidente que incluso en las condiciones previas al contacto existía una antipatía real entre la estructura dual yaminahua y los sucesos históricos. La organización social de los grupos yaminahua de la era previa al contacto parece haber oscilado entre dos polos: entre un estado altamente estructurado en el que las clasificaciones simbólicas y sociales del sistema de mitades eran evidentes y parecían estructurar el mundo social, y un estado más atomístico cuando esta clasificación cedía ante las tensiones políticas, dividiendo a los grupos y conduciéndolos a la escisión y a la migración.

Estas fisiones y migraciones no fueron, sin embargo, expresión de sucesos totalmente contingentes, sino que tuvieron lugar según líneas determinadas por los lazos de consanguinidad, los cuales definían a las facciones políticas. Dichos lazos, y las representaciones que los regulan, poseen una relación intrínseca con los del orden categorial dual. Es esta

relación la que quisiera explorar más ampliamente en la presente sección. Sería equivocado asumir que el sistema de mitades, por un lado, y la inestabilidad política de los grupos yaminahua, por el otro, son oposiciones inherentemente polares y antagónicas. La particular constitución del dualismo yaminahua demuestra que éste posee una conexión interna con los hechos de su contexto social 'caleidoscópico'. Dicha constitución sólo puede ser entendida realmente tras una consideración más amplia de los grupos locales pano del Purús. Esto allanará el camino para poder comprender por qué en la actualidad la organización dual parece estar irremediablemente en decadencia.

El grupo local

Más allá de la comunidad individual existe un categoría adicional que requiere ser considerada. He decidido denominar a esta categoría 'grupo local'. El mismo está conformado por entre una y tres comunidades y es la categoría social de mayor tamaño que posee algún tipo de unidad política o social efectiva. De manera general, a estos grupos locales se les ha dado el sobrenombre étnico de *nahua*. Los grupos del Purús llamados "Sharanahua", "Parquenahua", "Mastanahua" y "Marinahua" constituyen precisamente este tipo de grupos locales. El nombre "Yaminahua" se aplicó a dos grupos locales bastante diferentes que he distinguido como los Yaminahua del Yurúa -quienes actualmente viven en dos comunidades cerca de los ríos Huacapistea y Mapuya- y los Yaminahua del Purús -quienes actualmente viven en una comunidad cerca del río Purús y en otra que ha sido trasladada por los misioneros a Sepahua, a orillas del distante río Urubamba.

Estos grupos locales se encuentran definidos esencialmente por una tradición de corresidencia al interior de un territorio contiguo y por el hecho de que, tanto en la actualidad como en el pasado reciente, los miembros adultos centrales del grupo han vivido en la misma comunidad y están relacionados entre sí por lazos de parentesco cercano. Tal como intenté poner en claro en la primera sección, estos grupos *nahua* comparten el mismo idioma y la misma tradición socio-cultural; juntos constituyen lo que he denominado, siguiendo a D'Ans, los pano del Purús. Esta última resulta ser la categoría más reducida de la que se puede afirmar con alguna propiedad que constituye una unidad étnica. Habiendo determinado que estos grupos *nahua* son esencialmente grupos locales diferentes

pertenecientes a una sola categoría étnica, aún nos queda pendiente el tema de cómo están constituidos y qué relaciones mantienen con otros grupos locales similares, y claro está con otros grupos locales distintos de los pano del Purús, tales como los Amahuaca, los Culina y los Asháninca.

Como ya se ha señalado, estos grupos locales son pequeños. Están constituidos ya sea por una sola comunidad, como en el caso de los Sharanahua, o por dos, como en el caso de ambos grupos yaminahua. Sus poblaciones varían aproximadamente entre 80 y 200 personas. Cada grupo constituye para sus habitantes un mundo de parientes que se conocen personalmente y de quienes se espera -y en quienes generalmente se puede confiar- cumplan las obligaciones básicas impuestas por las relaciones de parentesco y de corresidencia; como mínimo, se esperan demostraciones básicas de cortesía y respeto y el recibimiento generoso en sus casas cuando se los visita. Existen, por supuesto, animosidades y divisiones al interior de tales grupos pero en general todos esperarían ser tratados dentro de las fórmulas de dicha ética básica de la comunalidad.

De mayor importancia quizá es el hecho de que el grupo local constituye el mundo social conocido y predecible más allá del cual yace un mundo de personas cuyo comportamiento no puede ser garantizado. Para cualquier Yaminahua los miembros de su grupo local son aquellas personas de las que diría que son, en un sentido importante, "mi gente". Existen diversas maneras en que los Yaminahua distinguen entre "mi gente" y los "otros". Tomados en conjunto estos diferentes sentidos del 'nosotros' y del 'ellos' delinean claramente los contornos de la estructura social, y en la presente sección trataremos ampliamente acerca de ellos.

El grupo local es la categoría más amplia que proporciona un sentido claro e inequívoco a la distinción entre 'nosotros' y 'ellos'. El grupo local es el kaiwo; siendo *-wo* un sufijo que quiere decir "grupo" o "gente", en tanto *kai* significa "crecer" o "ser criados". *Kaiwo* son "aquellos que crecen juntos". Mas allá del *kaiwo* existen muchos otros a quienes cualquier Yaminahua reconocería también como "gente verdadera" (*odi koin*): gente como los Sharanahua o los Mastanahua que hablan el mismo idioma y "se comportan como nosotros lo hacemos". Sin embargo, quién exactamente encaja en esta categoría, y dónde termina ésta son hechos de los que nadie tiene certeza. Más allá del *kaiwo* los límites de las categorías se vuelven confusos. Generalmente se dice que los Amahuaca y los Cashinahua (pueblos panos) son "parecidos a la gente verdadera" (*odi koin keskera*), aunque no del todo iguales; en contraste, los Asháninca y los Culina (pueblos arahuac), así como los

mestizos no son "gente verdadera" en lo más mínimo y, por lo tanto, son extremadamente difíciles de comprender.

Otra característica del grupo local, de gran importancia para mantener su continuidad a través del tiempo, es que éste muestra una fuerte tendencia hacia la endogamia. Este punto debe entenderse a la luz de las observaciones realizadas en la sección anterior acerca de las tensiones de la residencia post-matrimonial con los parientes políticos. Todo matrimonio obliga al esposo a pasar por un período de residencia uxorilocal, y en cualquier matrimonio que resulte ser duradero, éste será seguido por un extenso período de residencia virilocal por parte de la esposa. Un matrimonio endogámico reduce inevitablemente las tensiones que crea la residencia con los parientes políticos. Un matrimonio con un pariente consanguíneo "lejano" que vive ya sea en la misma comunidad o en una cercana del mismo grupo local, significa que aunque uno de los cónyuges sea inevitablemente un extraño en la casa de sus parientes políticos, el mismo se encuentre, no obstante, rodeado por padres y hermanos, con quienes puede establecer un contacto regular y quienes lo apoyarán en caso de que se suscite una disputa.

La preferencia por la endogamia se ve balanceada, sin embargo, por factores contingentes, los cuales en ciertos casos hacen necesaria o deseable la exogamia. La exogamia es obviamente necesaria cuando sencillamente no se encuentran esposas disponibles dentro del grupo local. La probabilidad de que se dé esta situación aumenta al disminuir el tamaño del grupo. Así, entre los Yaminahua del Yurúa -que con una población de 200 habitantes es el grupo yaminahua más grande con el que yo haya trabajado- existían 31 parejas casadas de las cuales sólo seis se habían formado en base a uniones exogámicas.

El porcentaje de matrimonios exogámicos aumenta dramáticamente en los grupos más pequeños. Ello se debe no sólo a la menor disponibilidad de esposas, sino también a la necesidad de formar alianzas con los grupos circundantes. Esto se ve claramente demostrado por el caso del grupo yaminahua de Sepahua. El mismo es un grupo constituído por sólo 48 personas, originalmente miembros del grupo yaminahua del Purús, que se ha separado del resto del grupo local y que vive en el poblado de una misión rodeada por mestizos e indígenas amahuaca y piro. De los trece matrimonios existentes entre los Yaminahua de Sepahua sólo seis eran endogámicos. De los siete matrimonios exogámicos, seis se realizaron entre mujeres yaminahua con mestizos y uno con un hombre machiguenga tan desarraigado que en realidad puede ser definido como mestizo. Estos datos destacan

de manera impresionante la situación política y social de dicho grupo. Aunque se encuentran rodeados por otras poblaciones indígenas -especialmente por los Amahuaca, con quienes se podría haber esperado establecieran intercambios matrimoniales- es el mundo mestizo el que domina y es con éste que los Yaminahua están ansiosos por alinearse.

El hecho de que un alto porcentaje de los matrimonios exogámicos registrados entre los Yaminahua de Sepahua involucre a matrimonios con no-indígenas constituye un fenómeno relativamente reciente; sin embargo, la correlación entre una escasa población y un alto porcentaje de exogamia no lo es. En otras circunstancias, o en el pasado, los matrimonios exogámicos se habrían realizado con miembros de otros grupos locales, tales como los Amahuaca o los Sharanahua. La lógica política y social de estas situaciones es la misma: un grupo pequeño, y por lo tanto vulnerable, debe establecer matrimonios exogámicos no sólo debido a la poca disponibilidad de parientes aptos para el matrimonio dentro del grupo, sino también debido a la necesidad de asegurar alianzas políticas que transciendan al grupo.

El ciclo de desarrollo de los grupos locales

Ya se ha señalado que en el mundo de los pano del Purús el grupo local constituye la unidad mayor en términos de exhibir una real unidad social. Los Yaminahua lo conciben como un grupo solidario de parientes. Vistos en el corto plazo, los grupos locales muestran efectivamente una real solidaridad social y política y una marcada tendencia hacia la endogamia. La idea de la unidad del grupo se ve claramente reflejada en la forma en que funcionan las acusaciones de brujería. Sin embargo, a la luz de la historia de los grupos que he citado anteriormente y de las observaciones que he hecho acerca de las escisiones y recombinaciones que caracterizan la historia de todos ellos, es evidente que la solidaridad de estos grupos resulta siempre un asunto más bien frágil. Vistas en el largo plazo, las fronteras de los grupos locales están lejos de tener un carácter fijo o estable y las mismas se han visto continuamente redefinidas.

La inestabilidad social que caracteriza a los grupos locales, tanto en términos de las relaciones a su interior como de la relación entre sí parece ser endémica en el caso de los pano del Purús. Me siento tentado de formular la hipótesis de que dicha inestabilidad endémica ha originado un tipo particular de ciclo de desarrollo en la constitución de los grupos locales, el cual ha

caracterizado a esta zona desde el boom del caucho, y posiblemente también en el período precedente. Los sencillos parámetros de la lógica de dicho ciclo han sido descritos individualmente en las secciones precedentes. Tomando como punto de partida arbitrario a un grupo local que en términos de tamaño está alcanzando sus límites más altos, hemos visto a través del caso de los Yaminahua del Yurúa cómo tal grupo comienza a tornarse inestable debido a las disputas internas que ya no pueden ser controladas. En términos generales, un grupo de este tipo suele ser endogámico y autosuficiente en lo relativo a las relaciones afinales. No obstante, en las generaciones precedentes, el grupo se habría formado alrededor de un núcleo agnático central de hombres que obtuvieron sus esposas fuera del grupo a través de matrimonios exogámicos o de capturas. Dichas mujeres y su descendencia habrían sido incorporadas al grupo, no existiendo, tal como se ha mencionado, discriminación alguna contra éstos a nivel de la vida cotidiana. Su descendencia es considerada *kaiwo*, en los mismos términos que los miembros del grupo central. Sin embargo, nunca se olvida su procedencia foránea; así, en ocasión del surgimiento de alguna disputa -casi siempre por mujeres- la distinción latente entre los miembros del grupo y los foráneos puede revelarse de manera dramática. Por así decirlo, dicha distinción proporciona la grieta a partir de la cual el grupo podrá fisionarse posteriormente.

Una vez más, una disputa en el seno de los Yaminahua del Yurúa nos servirá de ejemplo. Todo comenzó como una disputa entre dos hombres: uno era el hijo de una mujer chitonahua capturada cuando era niña, mientras el otro era hijo de padres que pertenecían al núcleo central del grupo. La discusión se relacionaba con una mujer -la esposa de este último- quien al parecer había tenido relaciones sexuales con el primero, mientras su esposo se encontraba trabajando en la extracción de madera en el río Mapuya. La disputa se hizo pública cuando el esposo regresó y se convirtió en una violenta confrontación en una de las reuniones para tomar masato ya discutidas anteriormente. Los hermanos de cada hombre se alinearon automáticamente con su respectivo hermano e inmediatamente se inició una confrontación entre los dos grupos de hermanos. La disputa terminó en un pandemonio, en el que se dispararon escopetas y se blandieron cuchillos, y en el que las mujeres gritaban mientras trataban de separar a los combatientes, al tiempo que otros proferían insultos a gritos; el saldo fue dos hombres con heridas menores de cuchillo, un tercero con la oreja parcialmente cortada y un cuarto golpeado hasta quedar inconsciente.

Tal erupción de violencia en la comunidad es extremadamente rara y fue tratada como un asunto sumamente serio. La opinión de la comunidad estuvo abrumadoramente de parte del marido ofendido; de pronto toda la conversación hacía referencia "al chitonahua", una distinción que nunca antes se había hecho. Poco después de este incidente, todo el grupo de hermanos "chitonahua", junto con sus esposas, abandonaron el poblado y probablemente nunca hubieran regresado de no ser por los esfuerzos diplomáticos de su padre -su único pariente cercano en el grupo nuclear- por congraciarlos con los demás miembros de la comunidad. Cuando regresaron algunas semanas después las relaciones eran tensas, pero mejoraron con el paso del tiempo. Este incidente nos brinda un buen ejemplo de cómo las disputas conducen a divisiones dentro de la comunidad, así como sobre las líneas a lo largo de las cuales tienen lugar dichas divisiones.

Tomando este ejemplo como paradigma de la forma en que se dividen los grupos locales que se encuentran en el límite más alto de su expansión demográfica, podemos apreciar la manera en que se separan fragmentos de un grupo: generalmente un grupo conformado por hermanos con sus esposas e hijos. Estos fragmentos enfrentan entonces el problema del aislamiento y se ven obligados a aliarse con otros grupos mediante una serie de matrimonios exogámicos o a incorporar a afines mediante incursiones y capturas. De tener éxito, este pequeño grupo podría convertirse en el núcleo de un grupo local en expansión, el cual con el tiempo alcanzaría sus límites de crecimiento y se dividiría una vez más debido a desavenencias internas, con lo cual el ciclo se volvería a repetir.

No pretendo afirmar que todos los grupos deban pasar inevitablemente por este ciclo, sino que éste constituye una tendencia lógica del desarrollo de los grupos locales dentro de este entorno de inestabilidad social y política. En el caso de los Yaminahua del Yurúa es posible demostrarlo. En otros casos no existe suficiente información para corroborar dicho ciclo, pero parece probable que este tipo de desarrollo haya sido común en la historia de los pano del Purús.

Orden dual - desorden social

Quisiera ahora retomar la ambigua relación que existe entre la tradición yaminahua de un orden dual esquemático y su igualmente arraigada

tradición de inestabilidad social, la cual origina las fisiones y recombinaciones caleidoscópicas de los grupos locales que hemos venido discutiendo. Ya se ha dicho que aunque estas dos tradiciones parecerían representar dos principios antagónicos que están en juego en el mundo social yaminahua -el uno expresando un impulso por contener a la sociedad dentro de un orden categorial englobante y atemporal, y el otro, en tanto fuerza entrópica generada por hechos históricos contingentes- en realidad ambas estaban íntimamente relacionadas.

Considero que dicha relación presenta por lo menos dos aspectos: uno de carácter funcional y otro conceptual. El primero consiste simplemente en el hecho de que la contradicción entre la clasificación social esquemática y rígida y la fluidez social extrema es probablemente más aparente que real. En realidad, desde una cierta perspectiva es precisamente la naturaleza esquemática del orden dual y de los nombres a él asociados la que crea la posibilidad de que exista un alto grado de fluidez social, sin que ésta origine un tipo de anarquía ideológica donde el concepto de un orden coherente en la sociedad, y en el mundo en su conjunto, sea abandonado.

Cabe recordar que este orden dual concierne a todo el universo de los pano del Purús. Los Yaminahua, Sharanahua, Mastanahua y todos los otros grupos locales de este complejo conocen este orden y lo entienden esencialmente de la misma forma. No sólo las mitades y los totems son comunes a todos estos grupos, sino también el sistema de nombres personales. Estos sistemas proporcionan un mecanismo de comunicación entre los no-consanguíneos, lo cual crea un marco al interior del cual los miembros de diversos grupos locales pueden establecer relaciones entre sí. Dicho marco facilita en gran medida las recombinaciones de los fragmentos de grupos y la repetida incorporación de foráneos que han caracterizado a la historia de todos estos grupos pano del Purús. El sistema de nombres personales sirve para establecer inmediatamente lazos categoriales de parentesco con cualquiera que comparta el mismo sistema de categorías. De esta manera, los miembros de diferentes grupos locales -que pueden no tener un conocimiento personal mutuo y que pueden no estar conscientes de la existencia de una relación de consanguinidad- son inmediatamente ubicados en una relación categorial de parentesco tan pronto como se tiene conocimiento de sus nombres personales.

Esto se me hizo evidente en diversas ocasiones al moverme entre los Yaminahua del Purús y los del Yurúa, quienes, como se ha señalado, tienen muy poco conocimiento mutuo y no reconocen ningún tipo de lazos de

consanguinidad entre sí. Cada grupo estaba profundamente interesado en todo lo que podía contarles acerca del otro y, asumiendo el papel de intermediario, en diversas ocasiones llevé mensajes grabados a unos y otros. Estos mensajes contenían, además de los saludos e invitaciones para realizar visitas, información sobre la procedencia de cada grupo y las actividades de sus antepasados. Todo esto era escuchado con suma atención por las personas mayores de cada grupo, quienes luego intentaban ubicar a los otros en términos de su propia historia y hacían conjeturas acerca de los posibles lazos de parentesco entre ellos. En casi todas las ocasiones no existía suficiente información como para llegar a algún tipo de conclusión. Estos mensajes no incluían, por supuesto, información alguna acerca de los nombres personales; pero pronto descubrieron que yo sabía los nombres personales de los que hablaban en las grabaciones. En todos los casos, tan pronto como los mencionaba, las respuestas de los que escuchaban eran las siguientes: "Así que es mi hermano"; "Esa es mi madre"; "Ese es el hermano de mi madre"; etc. Los que escuchaban los mensajes sabían inmediatamente "quiénes eran estas personas" y afirmaban que ahora, si alguna vez los visitaban, sabrían exactamente cómo comportarse con todos los del otro grupo.

De esta manera, parece evidente que en términos funcionales los sistemas de mitades y de nombres facilitan el tipo de fluidez social, ante la cual a primera vista aparecen como antagónicos. En términos conceptuales -en las asociaciones simbólicas y los contrastes conceptuales utilizados para distinguir a las mitades- también encontramos que el sistema parece reconocer el hecho de la inestabilidad política y, consecuentemente, las precarias relaciones que existen entre los grupos locales.

Esta afirmación se basa en el hecho de que una de las oposiciones lógicas centrales que se utiliza para contrastar a las dos mitades es aquella que opone a los miembros del grupo frente a aquellos que no lo son. Esto, como veremos, ilumina la serie de oposiciones simbólicas ya mencionadas anteriormente (lo duro *versus* lo suave; lo seco *versus* lo húmedo; etc.) y proporciona al dualismo yaminahua un cariz especial. A continuación trataré de analizar el sistema dual de simbolismo asociado a las mitades, en un intento por relacionarlo con las categorías y conflictos sociales reales que impregnan al sistema de sentido y relevancia para los propios Yaminahua.

Los nombres completos de las mitades son: "Hijos de los Viejos Jefes" (*Roa andiwo wakëwo*) e "Hijos de los Foráneos" (*Dawa wakëwo*). Si examinamos

estas dos categorías semánticas -*Roa* y *Dawa*- la lógica de su oposición aparece con claridad.

El término *roa* posee dos significados básicos: el de "manchado de blanco" y el más complejo -y aparentemente no relacionado- de algo que es un espléndido ejemplar entre las cosas de un determinado campo y que, en virtud de ser la encarnación perfecta de ciertas cualidades de ese campo, tiene una autoridad natural dentro de él. Estos dos significados tan distintos entre sí tienen una conexión que en breve se hará evidente. Tomado en su segundo sentido, como "ejemplar perfecto", el término puede utilizarse para hacer referencia tanto a personas como a animales. El jaguar, por ejemplo, es un *roa* natural, por cuanto entre todos los animales del bosque es el más poderoso e impresionante. Las mariposas tienen como *roa* a una pequeña y delicada variedad que es considerada particularmente hermosa.

En el dominio de los humanos el *roa* es el jefe, aquél que es apoyado por la gente porque encarna las virtudes de los hombres de mayor edad. Es cazador y un valiente guerrero; es honesto, generoso, de mente limpia y, sobre todo, es un buen orador que sabe cómo hablar "correctamente", reunir a la gente tras de sí y mantener una comunidad ordenada. En este sentido, representa el buen orden interno de la comunidad.

La asociación de jefes y ancianos con el 'interior' los vincula a las mujeres y a los niños, cuyas vidas se encuentran totalmente absorbidas en el mundo interior de la comunidad, y los opone a los demás hombres adultos, cuyo campo apropiado de actividades está fuera de ella, en las actividades de la caza y de la guerra. Precisamente cuando alcanzan el estatus de *andiwo*, "mayores", o de *diyaiwo*, "jefe", y tienen la responsabilidad de dirigir la vida de la comunidad, los hombres abandonan por lo general este campo de actividad 'externa'. No es de sorprender que los atributos simbólicos de la mitad *Roa* sean los de femineidad, fertilidad, niñez y vejez: lo interior, la suavidad, lo maloliente (incluidos todos los olores orgánicos) y la humedad Junto con éstos se encuentra, por supuesto, la autoridad que emana del 'interior' social, la autoridad del *roa* o *diyaiwo*.

Las asociaciones simbólicas de la mitad *Roa* giran, entonces, alrededor de las posiciones sociales y poderes de la vida interna de la comunidad. Estas asociaciones presentan el más claro contraste con aquellas correspondientes a la mitad *Dawa*. El término *dawa* significa sencillamente "foráneo". Se lo utiliza en el hablar cotidiano para referirse a cualquiera que no sea miembro del *kaiwo* y en los últimos años se lo ha asociado incluso más con los mestizos,

a los que siempre se hace referencia como *dawa*. Este es el mismo término que a menudo se escribe y se pronuncia *nahua*, como en Yaminahua, Sharanahua, etc. Aquí se da un ligera ampliación de su sentido para significar "gente", pero "gente" siempre en el sentido de "foráneos" -es decir, "aquella gente". Como he explicado, el nombre Yaminahua ha sido aceptado como una designación convencional, pero no constituye una designación propia; su propia designación es *Odi Koin* ("gente verdadera") o *Nokon Kaiwo* ("nosotros quienes crecimos juntos"). Estos términos son los opuestos semánticos de *dawa*.

No es de sorprender que la mitad Da*wa* esté asociada a las actividades de lo 'externo', el dominio que existe más allá del mundo interior y ordenado de la comunidad y su vida social diaria -caza, guerra, captura de mujeres, shamanismo- y a los atributos simbólicos de los hombres adultos que se encargan de ellas: lo duro, lo seco y lo fragante. Todas éstas son metáforas recurrentes en el hablar cotidiano y en el mito, y están relacionadas con el proceso de convertirse en hombre, con la sexualidad masculina y con el shamanismo. Las más importantes especies totémicas de la mitad *Dawa* son el jaguar y la anaconda. El primero es un cazador de extraordinaria valentía y, en términos míticos, un ladrón de mujeres; se erige como el perfecto símbolo del hombre adulto, quien no sólo es cazador sino que también está obligado por la regla de la residencia uxorilocal a convertirse en un foráneo en la casa de sus parientes políticos para tomar una esposa. La anaconda es la fuente y símbolo de todo el poder de los shamanes, poder cuyo origen se encuentra fuera del mundo social, en el reino de los espíritus y la naturaleza.

Lo opuesto al jaguar y a la anaconda y la especie totémica más importante de la mitad *Roa* es el buitre real, el cual unifica los dos sentidos del término *roa* mencionados anteriormente: es el *roa* de todas las aves de los cielos altos porque es la más grande, la más hermosa, la que vuela más alto -los Yaminahua observan cómo los demás buitres ceden inmediatamente el paso a un buitre real en un comedero- y al mismo tiempo está cubierta de manchas blancas (ver en el Anexo el mito de *Roaishmitabo*). Al ser una criatura de los altos cielos es la quintaesencia del *roa*, pero míticamente también pertenece al agua y está asociada con la putrefacción y, por extensión, con todos los procesos orgánicos de crecimiento y degeneración.

Estamos ahora en posición de extender el rango de la oposición metafórica contenida en el sistema de mitades como construcción ideológica:

Cuadro 4
Contrastes explícitos de las características asociadas a las mitades

Roa andiwo wakëwo	*Dawa wakëwo*
lo interior	lo exterior
lo suave	lo duro
lo húmedo	lo seco
cosas del agua y del cielo	cosas de la tierra seca y del bosque
lo blanco o incoloro	lo oscuro o brillante
olores orgánicos o pútridos	lo fragante

Contrastes implicitos evocados por las características de las mitades tomadas como metáforas

ancianos	hombres adultos jóvenes
jefes	shamanes
mujeres	hombres
niños	adultos
consanguíneos	afines

Especies totémicas mayores

buitre real	jaguar y anaconda

Resultaría fácil ampliar esta sencilla lista de contrastes binarios añadiendo las innumerables especies de plantas y animales asociados a cada mitad. Sin embargo, no es esto lo que me ocupa ahora. No obstante, existe otro importante contraste implícito evocado, el cual incluye muchos de los contrastes arriba mencionados y que sólo será comprensible después de discutir algunas ideas acerca de la muerte y del mundo espiritual (ver Townsley 1988: 106-153). Baste por ahora con mencionar que los contrastes de las características sensibles asociadas con las mitades coinciden perfectamente con los contrastes evocados para distinguir el mundo de los muertos y de los espíritus del mundo de los seres vivientes. El primero es un mundo

inmutable e inalterable ("duro") en oposición al mundo mutable de los seres vivos en el cual todas las cosas degeneran y mueren; se encuentra asociado a la noche ("oscuro") en oposición al mundo de la luz natural de los seres vivos; es "fragante" (*ini*) en oposición a este mundo lleno de olores putrefactos de procesos orgánicos y es muy 'exterior': un mundo extraño y aterrador que no obstante es absolutamente necesario para los vivos, y por lo tanto, un importante terreno de actividad -especialmente shamánica- para los hombres adultos.

Las cualidades y características evocadas para contrastar las mitades parecen así hacer referencia metafórica a todas las dualidades importantes que componen el mundo social. Esto no es sorprendente dado que se concibe al orden dual como a un orden cósmico. Uno esperaría, por lo tanto, que en este orden se hiciese un juego metafórico con aquellas dualidades fundamentales, tales como el género, la vida y la muerte, la consanguinidad *versus* la afinidad y así sucesivamente, tratando de incluir estos antagonismos dentro de una estructura principal de balance y complementariedad. Más adelante volveremos a este tema; por el momento quisiera regresar al tema de la relación entre este orden y su entorno de inestabilidad social y política.

He intentado demostrar que la ideología yaminahua de mitades asocia los antagonismos fundamentales que estarían a la base de cualquier mundo social, a un contraste inicialmente desconcertante entre los miembros del grupo y los foráneos, haciendo de este contraste el esencial -o por lo menos el principal- y colocándolo en el centro del mundo social en vez de en sus fronteras, donde uno esperaría encontrarlo. Al mirar esta distinción en su forma más abstracta en las páginas anteriores he tratado de mostrar cómo ésta cobra cierto sentido y cómo la oposición entre los géneros, entre la consanguinidad y la afinidad, entre los jefes y los shamanes, etc. puede ser asimilada plausiblemente a un contraste más abstracto entre "lo interno" y "lo externo" que puede ser aplicado en una variedad de contextos. Sin embargo, si sólo se tratase de estos antagonismos panculturales, los mismos podrían ser asimilados de manera igualmente plausible a otros muchos contrastes. Por sí solos estos contrastes no parecen determinar de manera suficiente el contraste más global entre "Jefes Viejos" y "Foráneos".

Mi sugerencia es que la base de esta oposición reside precisamente en las condiciones de escisión y recombinación caleidoscópicas a las que están sometidos todos estos grupos. Son estas condiciones las que traducen el antagonismo entre los miembros del grupo y los foráneos de un problema

ubicado en las fronteras de cada grupo a un problema social y político muy real ubicado en el centro mismo de la vida social del grupo. Anteriormente demostré cómo en todos los grupos locales se encuentra presente la distinción entre los descendientes del grupo nuclear del *kaiwo* y los descendientes de los "foráneos" capturados o que llegaron tras contraer matrimonio con un miembro del grupo, y cómo a pesar de las apariencias en contra, ésta se mantiene latente en la vida social, saliendo finalmente a luz cuando surgen conflictos.

Considerados en el largo plazo, todos los grupos locales pueden ser vistos como compuestos por un núcleo central, 'interno', alrededor del cual se reúnen los fragmentos de otros grupos. La inestabilidad generada por dicha situación es -y probablemente siempre lo fue- la mayor amenaza para la existencia comunal estable en el mundo de los pano del Purús. Por lo tanto, parece particularmente adecuado que la ideología dualista, la cual es obviamente un modelo indígena de integración y solidaridad social, ubique como su objetivo central el intento de unir a los de adentro con los foráneos. También es lógico que identifique a estos dos grupos como grupos agnáticos que intercambian mujeres. El intercambio de mujeres por parte de grupos de hermanos es la manera en que realmente se forman los grupos locales, y cuando éstos se escinden lo hacen siguiendo las líneas que dividen a dichos grupos de hermanos. Estos grupos agnáticos mínimos parecen ser genuinamente unidades solidarias indivisibles.

Desde mi punto de vista, ésta constituye la característica distintiva del sistema de mitades yaminahua considerado como una representación del orden social. Dicho sistema proporciona un modelo simple y esquemático de solidaridad social, orientado -conceptual y simbólicamente- a facilitar la solidaridad del grupo en condiciones de inestabilidad crónica y a combatir la propensión a la escisión de los grupos compuestos por diversos fragmentos sociales. Al asociar el antagonismo social entre los miembros del grupo y los foráneos a un sistema de dualismo cósmico -que se piensa es inherente a la estructura del mundo natural- se reconoce simultáneamente que dicho contraste es inherente a la estructura de la vida social y se intenta trascenderlo ubicándolo en una representación englobante de la interdependencia y la complementariedad de los opuestos antagónicos.

Las representaciones yaminahua del orden social

Estamos ahora en posición de efectuar la recapitulación de algunas de las características del orden social de los pano del Purús. Debe estar claro a estas alturas el por qué he enfatizado el hecho de que los Yaminahua deberían ser considerados tan sólo como un fragmento de la unidad étnica más grande comprendida por los pano del Purús en su conjunto. Ello no sólo debido a que comparten una misma tradición cultural e idiomática, sino también a que las escisiones y recombinaciones caleidoscópicas a las que han estado sometidos todos los grupos pano del Purús han entrelazado sus respectivas historias de una manera notable. Como espero haber demostrado en la presente sección, el mismo no ha sido un proceso fortuito. La formación de los grupos locales a partir de los fragmentos de otros grupos, y el hecho de que tales grupos inevitablemente se fragmenten después de cierto período de tiempo, parece ser una de las características básicas del sistema de los pano del Purús. Ello se evidencia en el hecho de que la representación más elaborada del orden social en este sistema parece haber sido adaptada a este proceso en términos tanto funcionales como conceptuales.

La representación esquemática del orden dual en la sociedad y el cosmos-compartida por todos los pano del Purús- no sólo facilita el constante movimiento de fragmentos sociales entre los grupos locales al establecer relaciones categoriales muy amplias que pueden ser utilizadas para situar socialmente a todos y cada uno de los pano del Purús en relación a los otros, sino que también proporciona un marco sencillo para el establecimiento de una cohesión comunal por encima y en contra de la fragmentación endémica del entorno social. Esta relación compleja de complemento y tensión simultáneos entre, por un lado, un orden social simple que produce la cohesión comunal y, por otro, las tendencias divisivas al interior de los grupos sociales reales, se representa en términos de parentesco mediante la relación entre los dictados de los órdenes categoriales de nombres y mitades, y aquellos de la consanguinidad.

La ideología de los pano del Purús sitúa estas dos representaciones de la relación de parentesco como si en principio fueran complementarias: la primera constituye un modelo de integración social a gran escala que se expresa en las ceremonias y en la comunidad ideal, mientras que la segunda domina la esfera del cálculo práctico del parentesco y de la vida cotidiana. La historia demuestra, sin embargo, que aún cuando el modelo dualista

esquemático de integración social está moldeado a la naturaleza faccional del parentesco práctico y al entorno social inestable que ésta genera, esta última a menudo excede la capacidad de la organización dual para contenerla. Imagino a la sociedad de los pano del Purús previa al contacto como una oscilación constante entre períodos en los cuales la organización dual lograba contener las tensiones latentes entre los diferentes grupos de consanguíneos cercanos -situaciones en las que la ideología dualista se vería expresada en el patrón de residencia de malocas y mitades y en las ceremonias- y períodos en que dichas tensiones latentes se manifestaban trastocando la organización dual, dividiendo a las comunidades y volviendo impracticable dicha organización.

Este análisis aún deja por responder una importante pregunta: dado que la organización dual de los pano del Purús se adaptó a las situaciones de fragmentación social, ¿por qué, bajo las actuales condiciones de aculturación, la misma está decayendo? Los ancianos están muy conscientes de este tipo de organización en tanto sistema conceptual, y cuando les ha sido posible han intentado casar a sus hijos de acuerdo a sus normas. Asimismo conservan dicho sistema como representación del modelo adecuado de vida social. No obstante, han abandonado las ceremonias asociadas a las mitades y el plano dualista de las aldeas. Por su parte, los más jóvenes saben muy poco o nada acerca de ellas, y parece muy poco probable que éstas vuelvan a ser reinstauradas.

CONTACTO, CAMBIO Y COLAPSO CULTURAL

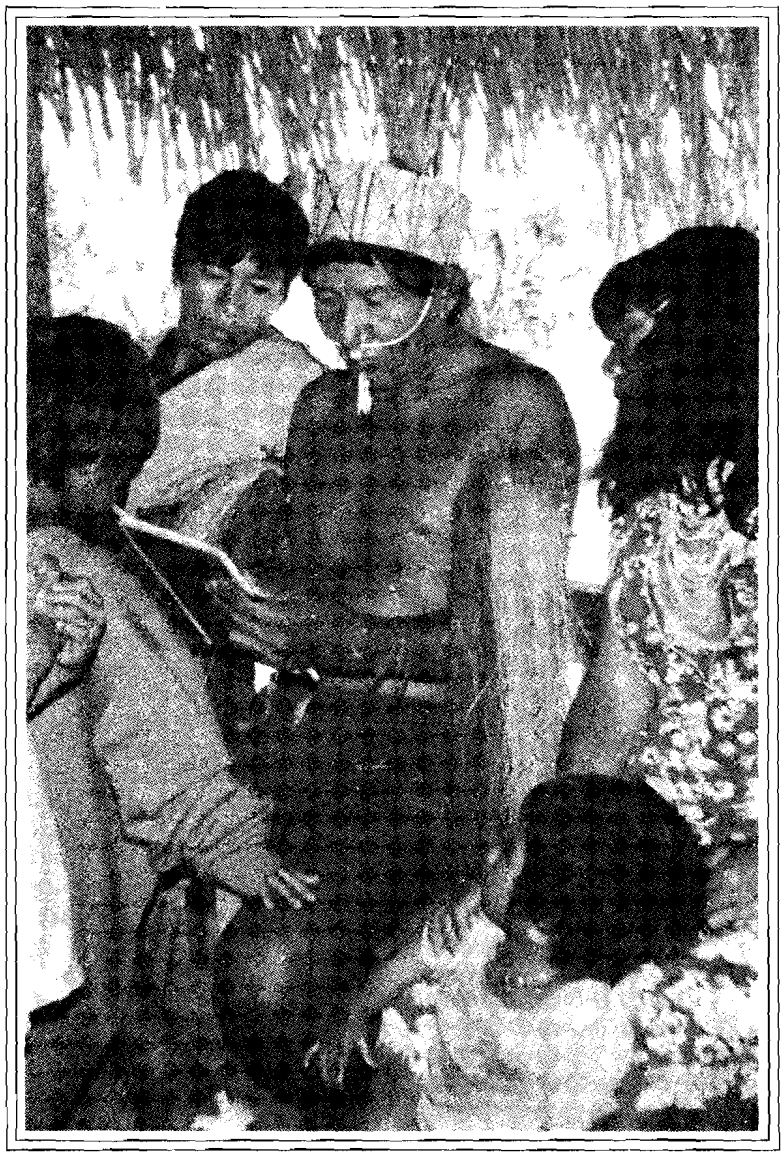
En la Introducción señalé que la comprensión del cambio y la transformación histórica era esencial para cualquier descripción sobre la sociedad yaminahua. Al resumir las formas en que esto es así, conviene distinguir dos tipos de cambio: el cambio cíclico, que puede considerarse como una característica inherente del sistema social, y la transformación histórica no cíclica, que en el presente contexto se refiere a los procesos originados por los contactos con el mundo occidental y la aculturación.

En mi recuento de la organización social yaminahua, he procurado describir los ciclos de desarrollo que caracterizan a todas las unidades sociales -desde la unidad mínima de la unidad doméstica extensa, hasta el

grupo local. El desarrollo de este segundo tipo de unidad es de especial importancia para comprender la identidad de todos los grupos nahu*a* -tales como los Yaminahua- y sus interrelaciones. He demostrado que todos los grupos mencionados compartían una tradición cultural e idiomática común y que, aunque ahora parecen ser diferentes, todos ellos han estado expuestos a sucesivas divisiones y recombinaciones en el transcurso de su desarrollo, lo cual ha fundido de tal manera sus historias que existen muchas razones para considerar a todos los grupos *nahua* como grupos locales de una sola unidad étnica: los pano del Purús.

He demostrado asimismo que para cualquier análisis de las representaciones categoriales del orden social entre los pano del Purús -es decir, los sistemas de nombres y de mitades- resulta importante una comprensión de la naturaleza propensa al fraccionamiento de estos grupos locales. La historia de los pano del Purús se ha caracterizado por una caleidoscópica fragmentación y recombinación de sus grupos locales constitutivos. La alta incidencia de guerras, incursiones y tensiones políticas parece indicar que este tipo de fenómenos son endémicos a este universo, hechos éstos reflejados y reforzados por nociones de brujería y por la valoración positiva conferida a los conflictos violentos con aquellos ubicados más allá del *kaiwo*. En este mundo de abierta inestabilidad el orden esquemático proporcionado por cualquier sistema categorial inevitablemente tiene una relación más bien incierta con la realidad social. Aunque he presentado las formas en que tanto el sistema de nombres como el sistema de mitades se 'adaptaron' funcional y simbólicamente a este caleidoscópico entorno social, parece evidente, no obstante, que en ciertas circunstancias -incluso en la era previa al contacto- este atomismo latente afloraba, escindiendo a los grupos locales y a las comunidades de tal forma que no podían seguirse los preceptos del orden categorial y de la organización dual. En los fragmentos sociales que resultaron de estas divisiones desaparecieron las condiciones para que la organización dual pudiera expresarse en los intercambios matrimoniales y ceremoniales.

En la época del pre-contacto estas circuntancias eran temporales y podemos asumir que mientras las mismas tuvieron vigencia las representaciones categoriales simplemente se encontraban sumergidas, permaneciendo en la mente de la gente como modelo de la "buena" sociedad que procuraban alcanzar. Cuando la estabilidad era reestablecida, la organización dual era reinstaurada. Aún cuando el grupo en el cual dicha organización era reinstaurada estuviera conformado inevitablemente por un conjun-



Hombre yaminahua observando el cuaderno escolar de su hijo
Foto: Graham Townsley

to contingente de miembros provenientes de diferentes grupos locales vinculados entre sí por alianzas exogámicas y matrimonios mediante capturas, el sistema de nombres y el sistema de mitades era capaz de establecer una especie de orden *post hoc* entre esta colección heterogénea de relaciones consanguíneas, proporcionando los medios categoriales para la incorporación social de los no-consanguíneos.

Los acontecimientos que rodearon a la situación de contacto y a la aculturación parecen haber generado una transformación radical que ha roto los patrones del cambio cíclico que podemos asumir para caracterizar al mundo de la época del pre-contacto. En el mundo posterior al contacto, la representación dualista de la sociedad no sólo está oculta, sino que parece realmente estar desapareciendo por completo de la ideología de los pano del Purús. Se encuentra presente en la mente de las personas mayores, quienes la recuerdan claramente y tratan de poner nombres y casar a sus hijos jóvenes de acuerdo con sus normas, pero los jóvenes tienen muy poca conciencia de ella. Los jóvenes continúan atribuyendo nombres a sus hijos de la manera en que sus padres se lo enseñaron; así los patrones de asignación de nombres se reproducen, pero está ausente cualquier sentido de relación de estos nombres con un orden dual o la idea misma de una organización dual. La representación dualista parece a punto de desaparecer con las personas mayores que son las últimas en recordarla y comprenderla. Esta observación también sirve para introducir la pregunta con la que concluiré mi recuento de la organización social yaminahua y de los pano del Purús: ¿por qué se ha deteriorado la ideología dualista de los pano del Purús bajo los efectos del contacto y la aculturación?

A todo lo largo de este trabajo he hecho referencia a los cambios que han tenido lugar en una variedad esferas y que se originaron con la llegada de los no-indígenas al mundo de los pano del Purús. Ha habido una importante disminución poblacional como resultado de las epidemias; se ha producido un relajamiento de los constreñimientos de la producción gracias a la introducción de herramientas de metal; ello también ha significado una importante disminución de la necesidad de trabajo cooperativo, el cual constituía uno de los principales puntales de la cohesión comunal y de la autoridad de los jefes. Casi toda la población pano del Purús ha entrado en la órbita de influencia mestiza: ahora la mayoría de los hombres adultos regularmente buscan trabajo asalariado con los patrones mestizos, trabajo que los aleja de sus comunidades durante varios meses, lo cual inevitablemente rompe el patrón de intercambios de parentesco y debilita aún más la

solidaridad de la comunidad. La historia de aculturación ha cambiado radicalmente el mundo de los pano del Purús de la misma forma que lo ha hecho con el del resto de los pueblos indígenas amazónicos.

Podría pensarse que los factores arriba mencionados podrían explicar por sí mismos la decadencia de la organización dual. Sin embargo, dada la naturaleza y las funciones de la organización dual en este universo social, esta decadencia merece mayores comentarios. Como he demostrado, la organización dual se adaptaba específicamente a una realidad social caleidoscópica e inestable. La llegada de los no-indígenas -la cual indudablemente exacerbó esta inestabilidad- no parece ser una razón de primer orden para abandonar las representaciones del orden categorial o los patrones de residencia, intercambios y ceremonias que los expresaban. Por el contrario, dado que éstos constituían los puntales centrales de la solidaridad social y que explícitamente se mantenían como imágenes de la "buena" sociedad, uno incluso podría suponer que bajo estas condiciones existirían razones aún más importantes para aferrarse a ellos.

El análisis de la decadencia del orden dual debería ser más específico que aquél que resulta de la afirmación generalizante de que la aculturación inevitablemente causa disrupciones en las organizaciones sociales indígenas. Esta afirmación se ve reforzada por el hecho de que varios pueblos amazónicos -tales como los Gê, todos los cuales han experimentado formas similares de disrupción aculturativa- se han aferrado tenazmente a sus sistemas ceremoniales y representaciones duales del orden social.

¿Por qué, entonces, los pano del Purús no han hecho lo mismo? Considero que la respuesta reside en diversos aspectos de la lógica cultural específica de su representación dualista y de sus funciones sociales. He mencionado que el dualismo de los pano del Purús ofrecía una representación de la "buena" comunidad solidaria basada en los intercambios entre mitades. Sin embargo, las relaciones categoriales que establecían los nombres y las mitades también brindaban un medio de comunicación entre los diferentes grupos locales divididos por hostilidades y tensiones. Cuando surgía la necesidad de establecer alianzas o de fusionar fragmentos sociales, estas relaciones proporcionaban el medio para que ello pudiera ocurrir, ya que se trataba de un lenguaje de clasificación social compartido por todos estos grupos. Dadas las condiciones de hostilidad y rivalidad endémicas entre los grupos locales, dicho medio debe haber tenido una gran importancia.

Probablemente una de las razones para su decadencia sea la desaparición de este aspecto de su necesidad funcional. Una serie de cambios dieron lugar a ello. La dispersión de la población pano del Purús debida a las migraciones ocurridas en los últimos cincuenta años los ha separado hasta el extremo de que los contactos entre ellos se han vuelto cada vez menos frecuentes: varios grupos -tales como los Yaminahua del Yurúa- han llegado a tener relaciones externas sólo con gente que no hace parte de los pano del Purús: pueblos amahuaca o arahuac que no comparten este sistema de clasificación. Por su parte, en aquellas áreas como la del Purús, en la que diferentes grupos locales pano sí mantienen relaciones unos con otros, se ha eliminado de manera efectiva la necesidad de un medio clasificatorio de intercomunicación. La incorporación parcial de estos grupos en la periferia del mundo no-indígena ha tenido como inevitable resultado concomitante su 'pacificación'.

Aún si las tensiones y rivalidades entre los diferentes grupos locales continúan existiendo, los peligros asociados a dichas tensiones han disminuido significativamente. La guerra y los ataques son cosas del pasado y en realidad la mayoría de los pano del Purús con los cuales conversé estaban complacidos de que la participación en el mundo foráneo no-indígena haya dado lugar a la desaparición de estos rasgos de su existencia pasada. El mundo no-indígena y sus valores han proporcionado un nuevo medio de comunicación entre los diferentes grupos locales. Los miembros de diferentes grupos locales trabajan juntos para los patrones locales y se reúnen en pueblos de mestizos, tales como Puerto Esperanza. El mundo del mestizo, y en realidad también el de los misioneros, proporciona así el espacio para una interacción segura entre los grupos, reduciendo la necesidad de los medios tradicionales de comunicación.

Si bien estos cambios sociales han eliminado en cierta medida la necesidad del viejo orden, tal vez son mayores los retos que éste enfrenta en el propio nivel ideológico. Debe recordarse que la organización dual se basa en una representación ideológica que posee un alto contenido teórico y simbólico y que la misma siempre se ha mantenido a cierta distancia de las realidades cotidianas de la vida social. Su legitimidad se sustenta en una teoría acerca de la estructura inherente tanto del mundo social como del natural, en los que todas las cosas tienen un lugar predeterminado en un orden estático.

Por medio de la referencia analógica, analizada por Lévi-Strauss (1966), el dualismo de los pano del Purús abarca conceptualmente todos los

aspectos significativos del mundo y les asigna un lugar en un sencillo esquema universal de intercambio entre opuestos complementarios. Como he demostrado anteriormente, la distinción entre miembros del grupo y foráneos se ubica en el núcleo mismo de esta entretejido de analogías. Sin embargo, la motivación para esta oposición simbólica emana de una oposición social real entre los miembros del grupo ubicados en el núcleo de la comunidad y aquellos ubicados en su periferia. La organización dual procuraba precisamente establecer el balance e intercambio entre estas dos categorías sociales reales.

A esta oposición de base, el orden simbólico dual asociaba un entretejido universal de categorías ordenadas analógicamente que expresaban la idea de que la reproducción social tenía lugar como resultado del balance y del intercambio entre el 'interior' social -la autoridad de los ancianos, la fecundidad femenina, la vida doméstica y la agricultura- y el 'exterior' social -la poderosa y necesaria esfera de los espíritus, de los animales y de los foráneos vinculada con el 'interior' mediante las actividades masculinas del shamanismo, la caza, la guerra y la formación de alianzas.

En la era previa al contacto uno puede apreciar de qué manera esta lógica simbólica podía tener una relación significativa con la realidad social. En las actuales condiciones de existencia, sin embargo, todo el sentido simbólico de este sistema análogo se ha resquebrajado como resultado del cambio experimentado en las relaciones reales entre los "de adentro" y los "de afuera" originado por la masiva influencia de los no-indígenas. A pesar de ser tan obviamente extraños, los no-indígenas fueron clasificados como "de afuera" al mismo nivel que otros grupos indígenas foráneos. Al igual que estos grupos indígenas y que la mitad "foránea", fueron clasificados simplemente como *dawa*. Los shamanes yaminahua sostienen ahora que los mestizos comparten las mismas características *wëroyoshi* que aquellos de la mitad *Dawa* y que es posible "ver" esto bajo los efectos del *shori*. Se dice que los europeos, los antropólogos y los misioneros son *roa*, ya que tienen piel más blanca, generalmente son incompetentes para las actividades masculinas 'externas' de la caza y de la guerra, y porque su modo de transporte preferido es por aire (la mitad *Roa* posee todas las cosas blancas o incoloras y todos los seres de los cielos altos). De esta manera, los Yaminahua han intentado asimilar a los no-indígenas en su clasificacióon social dual -¿de qué otra forma podrían haber comprendido la naturaleza de estos extraños seres?- ocasionando a la par la alteración total de la simetría y la lógica de esta última. De cara al abrumador número y poderes de los nuevos "foráneos",

los poderes del "interior" social se han visto tan erosionados que el proyecto simbólico del orden dual de establecer su balance y reciprocidad ha perdido tanto su relevancia como su sustento en la realidad social. A este nivel puramente ideológico debemos señalar otro cambio. En las épocas previas al contacto, la representación dualista proporcionaba la teoría más comprehensiva del orden y la unidad en el cosmos como un todo. Es sólo para nosotros que éste constituye un orden simbólico; los Yaminahua consideraban -y algunos aún lo hacen- que era fundamentalmente verdadero. Los shamanes lo postulan como una verdad absoluta acerca de la constitución del mundo de los espíritus y el mismo orienta gran parte de sus prácticas. Sin embargo, como representación del orden universal y sistema de valores relativos a la existencia comunal, éste ha sido eliminado de la mente de la mayoría de las personas debido a las representaciones del orden, poder y valor que emanan del mundo no-indígena, el mismo que se les aparece incluso como más poderosamente verdadero. Este mundo no sólo ha reemplazado funcionalmente a la organización dual como medio de comunicación e intercambio entre los grupos, también lo ha reemplazado como sistema dominante de valores e ideas sobre la naturaleza del mundo.

La mayoría de los pano del Purús son entusiastas del mundo no-indígena, especialmente los jóvenes, quienes han sufrido menos la violencia de éste y que han visto morir a menos parientes como resultado de sus enfermedades. Más allá de simplemente desear los objetos y la tecnología que éste les ofrece, los jóvenes han llegado a construir una imagen del mismo como un mundo de poderes y potencialidades incalculables. Este mundo ejerce una gran fascinación sobre ellos y por esta razón los jóvenes procuran dominar su lenguaje de poder y estatus. Muchos se enorgullecen de vestirse como los peruanos mestizos e imitan sus poses y su forma de caminar y hablar. El castellano se ha convertido en el idioma del estatus y la retórica. Algo que nunca dejó de sorprenderme fue que cuando los hombres yaminahua bebían y empezaban a discutir algún asunto de honor personal -tal vez al recriminársele a alguien el no haber cumplido con una obligación de parentesco y al responder éste de manera indignada para justificarse- siempre comenzaban a hablar en castellano para conferir énfasis a sus argumentos. Ya que el castellano de la mayoría de los Yaminahua es más bien rudimentario, el efecto es bastante sorprendente. A la mitad de una arenga en yaminahua, los hombres de pronto adoptan, ebria pero muy seriamente, los gestos y poses de los mestizos, argumentando en un castellano apenas comprensible.

El hecho de que este último se haya convertido en una especie de lenguaje del poder, lo cual se evidencia en una serie de otros contextos cotidianos, sólo subraya la construcción ideológica actual del mundo de los no-indígenas como fuente de poder y legitimidad. Los misioneros y los mestizos por igual inculcan en los más jóvenes la ética cristiana del trabajo, la familia y la obediencia. En su mayoría los niños son actualmente alfabetizados e instruidos en matemáticas básicas. El dominio del mundo no-indígena en términos reales, demográficos, tecnológicos, y de poder económico y político se refleja inevitablemente en el campo ideológico, en el que sus valores y formas cobran una fuerza moral y una legitimidad que compite con las del antiguo orden dual. Como resultado, la representación de un orden social a la vez "bueno" y "verdadero" contenido en este antiguo sistema se ha debilitado paulatinamente.

Considero que, tomadas en su conjunto, estas observaciones ofrecen una explicación adecuada de la decadencia del dualismo de la sociedad pano del Purús. Las he expuesto en un intento no sólo de comprender la historia social de los Yaminahua en particular y de los pano del Purús en general, sino también de comprender en términos teóricos más amplios la relación del tipo de estructuras simbólicas estáticas descritas tan bien por Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje* (1966) con su verdadero contexto social e histórico. Espero haber demostrado que estas estructuras, por lo menos en la ideología de los pano del Purús, coexisten con otras -mucho menos estáticas y sistemáticas-que son más significativas en términos de determinar el verdadero curso de la vida social. La representación totémica dualista de la sociedad es en realidad 'fría' y estática y su concepción revela una red elaborada y totalizadora de relaciones analógicas del tipo descrito por Lévi-Strauss; pero al mismo tiempo, éstas deben ser consideradas en el contexto de su función ideológica como modelo de un orden social estable, que requiere de una gran dosis de legitimidad cósmica para imponerse sobre una realidad social inestable y caleidoscópica, y sobre las representaciones ideológicas mucho menos elaboradas y coherentes que en la práctica rigen a esta última.

La decadencia de la organización dual yaminahua no debería ser tomada, por lo tanto, como indicativa del colapso de su estructura social *per se*, sino de la desaparición de su aspecto más elaborado y sistemático. Esta decadencia tampoco es un indicio de abandono masivo de la cultura y creencias tradicionales. El shamanismo -una institución y actividad que, al igual que

la organización dual, está basada en las creencias acerca de un mundo de espíritus y de la naturaleza del ser humano- realmente no ha desaparecido y en algunas áreas está floreciendo. Lejos de verse debilitado por los eventos del contacto y la aculturación, el sahamanismo se ha reforzado positivamente de muchas formas (ver Townsley 1988: 125-153). Este afianzamiento del papel del shamán proviene principalmente del mundo mestizo, el cual valora al shamanismo y a las fuerzas 'primitivas' que éste encarna. A pesar de que la supervivencia del shamanismo tradicional tiene raíces sociológicas sólidas, la reacción de los shamanes yaminahua frente a los avatares de la aculturación y de los nuevos fenómenos que ésta ha traído a su mundo, parecen testimoniar la capacidad de su sistema conceptual para explorar nuevos fenómenos e incorporar nuevas teorías e interpretaciones, sin por ello erosionarse a sí mismo (ibidem). Mientras que la organización dual parece realmente tener la inflexibilidad a menudo considerada característica de los sistemas de pensamiento 'primitivos' en general, el shamanismo muestra que este mismo sistema de creencias posee una cualidad flexible y dinámica.

Resulta sorprendente por esta razón el que el shamanismo parezca haberse beneficiado de los trastornos de los últimos años, mientras que la organización dual no lo ha hecho. En gran medida, se puede afirmar que las condiciones sociales que han favorecido al primero han producido simultáneamente la caída de esta última. Algunos shamanes se encuentran bien ubicados para actuar como intermediarios con el mundo de los foráneos, una posición que inevitablemente ha consolidado su reputación en la sociedad yaminahua y que les ha otorgado un creciente acceso al poder político. La separación del papel de jefe y de shamán normada por el principio de la ideología dual de balance de los opuestos parece haber dejado de existir. Al igual que los nuevos *dawa* (los mestizos) que han engrosado el volumen y poderes de la mitad "foránea" con la que el shamanismo está asociado, este último parece tener asegurado un futuro relativamente próspero, pero a expensas de los viejos poderes de lo interno, del "buen" orden comunal y del *roa* en los que éstos estaban encarnados.

El significado de la decadencia final de la organización dual no debe, sin embargo, ser subestimado. Aunque, como se ha mencionado, un cierto atomismo es inherente al mundo de los pano del Purús, la desaparición final del orden dual es la señal de una forma nueva y radical de atomismo que ha alcanzado a la sociedad pano del Purús. Dicho atomismo está más cercano a la anomia y ha surgido a raíz del colapso de las únicas bases ideológicas de

orden colectivo y cohesión social existentes en la tradición. No se dispone de otras, y como tan claramente lo anotó Ribeiro (1970), aquellas que deberían ser absorbidas del mundo no-indígena son sumamente negativas y contraproducentes. Es este colapso de la ideología comunitaria, y de una auto-imagen social coherente, lo que tal vez constituya uno de los efectos más insidiosos del contacto y de la aculturación.

ANEXO

Roaishmitabo [1]

Un día un hombre llamado Roaishmitabo fue a una expedición de pesca con sus *chai* (primos cruzados). Estos, jugándole una cruel pasada, lo dejaron abandonado en una palizada en la mitad del río. Después de esperar un largo tiempo allí, cocinado por el sol del mediodía y cubierto de insectos que pican, Roaishmitabo comenzó a sentirse débil y desesperado. De pronto, del agua salió un espíritu -el espíritu del buitre rey. Este le preguntó a Roaishmitabo qué estaba haciendo allí y aquél le contó cómo sus miserables *chai* lo habían dejado abandonado. "Cómo te llaman", preguntó Buitre. "Roaishmitabo y Warisënako ("quemado por el sol en la espalda")", dijo el otro. "¡Pero esos son mis nombres!", exclamó el buitre, "¡Tú debes ser mi hermano!". Se acercó y olió la coronilla de la cabeza de Roaishmitabo. "Hmmmm... huele a pescado: ¡tú eres mi hermano!" [2].

Buitre se vio desbordado de alegría y llevó a Roaishmitabo a su aldea debajo del agua, donde fue alimentado y tratado con todo el afecto y respeto que se debe a un hermano. Finalmente fue enviado a su propia aldea sobre el río cargado de maravillosos regalos de cabezas de hacha, arcos, flechas y muchas otras cosas. Al escuchar su historia, los primos cruzados de

---

(1) Síntesis del mito de Roaishmitabo, "Buitre rey blanco manchas en la mejilla", tomado de Townsley 1988. Se trata de un mito que muestra cómo el orden dual y el sistema de nombres establecen un sistema de identificación que abarca a todo el mundo pano del Purús. Esta breve sinopsis del mito evidencia el hecho de que su sentido deriva de la identificación precisa y de los cálculos de parentesco, lo cuales son posibles en base al sistema de nombres y al orden dual del universo. Tal como se ha señalado, se considera que este orden abarca tanto al mundo social como al natural, y que es intrínseco a la naturaleza de las cosas. El buitre puede "oler" a qué mitad pertenecen los humanos que encuentra; la pertenecia a una mitad es algo intrínseco a su modo de ser.

(2) Debe recordarse que todas las cosas del alto cielo -incluyendo a los buitres- y todas las cosas asociadas con el agua -incluyendo a los peces- así como los olores fétidos y a pescado pertenecen a una de las mitades: la mitad *Roa*.

Roaishmitabo se llenaron de envidia y decidieron regresar a la palizada y ver si podían engañar a Buitre para que éste les diera igual trato. Uno de ellos regresó y se sentó en la palizada. Después de esperar un tiempo Buitre apareció y le preguntó su nombre. "Roaishmitabo y Warisënako", mintió el primo."!Esto es maravilloso, otro hermano!", gritó Buitre y se acercó para oler la coronilla de su cabeza."¿Qué es esto?", gritó furioso, "¡huele a tigre!" (3). Buitre se dio cuenta de que había sido engañado y dado que Buitre -que es *Roa*- no gusta de nada que sea *Dawa*, mató al mentiroso primo cruzado de Roaishmitabo.

(3) El tigre es uno de los animales más importantes pertenecientes a la otra mitad: la mitad *Dawa*.

BIBLIOGRAFIA

Amich, J.

1975 *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa;* Lima: Editorial Milla Batres.

Carneiro, R.

1964 "The Amahuaca and the spirit world"; en *Ethnology*, Vol. 3.

1969 "Hunting and hunting magic among the Amahuaca"; en *Ethnology*, Vol. 9.

D'Ans, M.

1973 *Estudio glotocronológico sobre nueve hablas Pano;* Centro de Investigación de Lingüística Aplicada; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Denevan, W.

1980 "La población aborigen de la Amazonía en 1492"; en *Amazonía Peruana,*Vol. 2 (3); Lima: CAAAP.

Dole, G.

1969 "Generation kinship nomenclature as an adaptation to endogamy"; en *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 25.

1973 "Endocannibalism among the Amahuaca Indians"; en Patricia Lyon (ed.), *Native South Americans;* Boston: Little, Brown and Co.

1978 "Pattern and variation in Amahuaca kinship terminology"; en *Social Correlates of Kin Terminology;* Working Papers on South American Indians; Bennington: Bennington College.

Hassel, J. von

1905 "Estudio de los varaderos del Purús, Jurúa y Manú"; en C. Larrabure i Correa, op. cit., Vol. 3.

1905 "Las tribus salvajes de la región amazónica del Perú"; en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, Vol. XVII.

Henley, P.

1985 *South Indian models in the Amazonian lowlands;* (manuscrito).

Kensinger, K.

1977 "Cashinahua notions of social time and social space"; en *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, Vol. 2; París.

1984 "An emic model of Cashinahua marriage"; en K. Kensinger (ed.), *Marriage practices in lowland South America*; Chicago: University of Illinois Press.

Larrabure i Correa, C.

1905-1909 *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*; Lima: Impr. La Opinión Nacional; (18 vols.)

Lèvi-Strauss, C.

1966 *The savage mind*; Londres: Weidenfield and Nicholson. Melatti, J.C.

1981 "Marubo"; en *Povos indígenas no Brasil*, Vol. 5; São Paulo: CEDI.

Morrison et al.

1985 *Lizzie. A victorian lady's Amazon adventure*; Londres: BBC Publications

Ortiz, D.

1980 *Monografía del Purús*; Lima: Gráfica 30.

Ribeiro, D.

1970 *Os indios e a civilização*; Río de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

Rivet, P.

1910 "Sur quelques dialectes panos peu connus"; en *Journal de la Société des Américanistes-Nouvelle Série*, T. 7.

Siskind, J.

1973 *To hunt in the morning*; Nueva York: Oxford University Press.

Steward, J. (ed.)

1946-1959 *Handbook of South American Indians*; Smithsonian Institution/ Bulletin of the Bureau of American Ethnology; Washington D.C.: United States Government Printing Office; (7 vols.).

Townsley, G.

1988 *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society;* Tesis Doctoral; Cambridge University.

Villanueva, M.

1905 "Los ríos fronterizos del Departamento de Loreto"; en C. Larrabure i Correa, op. cit., Vol. 7.