

**PARAÍSO ABIERTO,  
JARDINES CERRADOS**

*Pueblos indígenas, saberes y biodiversidad*



Óscar Calavia Sáez  
Marc Lenaerts  
Ana María Spadafora  
(editores)

**PARAÍSO ABIERTO,  
JARDINES CERRADOS**  
*Pueblos indígenas, saberes y biodiversidad*



Quito-Ecuador  
2004

**PARAÍSO ABIERTO, JARDINES CERRADOS**  
*Pueblos indígenas, saberes y biodiversidad*

*Oscar Calavia Sáez*  
*Marc Lenaerts*  
*Ana María Spadafora*  
(editores)

1ra. Edición      Ediciones ABYA-YALA  
12 de Octubre 14-30 y Wilson  
Casilla: 17-12-719  
Teléfono: 2506-247/ 2506-251  
Fax: (593-2) 2506-267  
E-mail: [editorial@abyayala.org](mailto:editorial@abyayala.org)  
Sitio Web: [www.abyayala.org](http://www.abyayala.org)  
Quito-Ecuador

Impresión      Docutech  
Quito-Ecuador

ISBN:            9978-22-407-6

Impreso en Quito-Ecuador, 2004.

# SUMARIO

<b>Introducción.....</b>	<b>7</b>
<i>Oscar Calavia, Ana María Spadafora</i>	

## **PRIMERA PARTE: Saberes, clasificación y cosmología**

• La serpiente, la paca, el etnólogo y el naturalista Nota sobre una creencia Chacobo .....	23
<i>Philippe Erikson (Université Paris X)</i>	
• Taxonomías Ashéninka.....	31
<i>Marc Lenaerts (Université Libre de Bruxelles)</i>	
• El rayo y el oso hormiguero. La divinización de la lluvia en algunas mitologías chaqueñas.....	53
<i>Edgardo Cordeu (Universidad de Buenos Aires/CONICET)</i>	

## **SEGUNDA PARTE: Conocimiento del medio ambiente: modos de uso**

• Las taxonomías nativas ante las Ciencias del Hombre y de la Vida. El caso de los nivaclé de El Chaco boreal paraguayo.....	103
<i>Alejandra Siffredi y Ana María Spadafora.</i>	
<i>Universidad de Buenos Aires</i>	

- Conocimientos ambientales e influencias culturales en la comunidad indígena Yora (Nahua) ..... 127  
*Rodolfo Tello Abanto. (Universidad Mayor de San Marcos, Lima)*
- Los noi rao ..... 151  
*Frederique Rama Leclerc*  
*(Équipe de Recherche en Ethnologie Amérindienne, CNRS)*

**TERCERA PARTE: Saber, parentesco y autoridad:  
la economía interna del conocimiento indígena**

- Chamanismo y modernidad: fundamentos etnográficos de un proceso histórico..... 179  
*Laura Pérez Gil (Universidade Federal de Santa Catarina)*
- El saber es extraño y amargo. Sociología y mitología del conocimiento yaminawa ..... 201  
*Óscar Calavia Sáez, Miguel Carid Naveira y Laura Pérez Gil*  
*(Universidade Federal de Santa Catarina)*
- El camino de la palabra: conocimiento, prestigio y poder en el liderazgo nivaclé..... 225  
*Alejandra Siffredi y Nélica Stell (Universidad de Buenos Aires)*

**CUARTA PARTE: Los derechos intelectuales de las poblaciones nativas en el escenario nacional y global**

- Conocimiento tradicional. Hacia un marco normativo de protección..... 253  
*Teodora Zamudio. Sociedad Argentina de Bioética*

# INTRODUCCIÓN

*Oscar Calavia, Ana María Spadafora*

El paraíso de nuestro título es la naturaleza americana, que desde los inicios de la empresa colonial fue tantas veces vista a través de ese viejo símbolo de la riqueza primordial e inalterada; cuando se supo que su explotación no era tan fácil, que en él existían trampas, venenos y resistencias, el paraíso se convirtió para muchos en infierno. Pero para hablar de jardines ha sido necesario que las investigaciones etnológicas hayan señalado –no hace de eso mucho tiempo– el papel que los habitantes de ese paraíso han desempeñado en la elaboración de un paisaje y de un universo biológico extremadamente complejo.

Bien sabemos, por lo demás, que la abertura de un paraíso es siempre señal de peligro: se va a expulsar a sus habitantes, o alguna ola de destrucción se va a deslizar por sus puertas. Es eso lo que ha ocurrido, durante siglos, con las tierras indígenas del continente, entendidas como tierras sin dueño, o con dueños en precario, faltos de ambición y aptitudes. Pero, como hemos dicho, tras el paraíso se ocultaban los jardines, que siempre tienen dueño; dueño de un conocimiento del medio y de las técnicas para manejarlo, que desde siempre ha hecho jugar esa propiedad en su propio campo político y social. La “naturaleza” americana no era antes del hombre blanco una tierra de nadie; tampoco era, como quieren algunas visiones utópicas, una tierra de todos.

Nos ocuparemos en este libro de las distintas combinaciones de conceptos que pueden extraerse de ese título de sabor barroco. La obra es resultado de una serie de investigaciones e intercambios entre inves-

tigadores de países de América Latina y Europa. Los primeros en el tiempo, y los de más larga duración, se deben a un proyecto financiado por la Comunidad Europea denominado *Transmission et Transformation des Savoirs sur l'Environnement en Milieu Indigène et Métis* (de aquí en adelante, TSEMIM), que ya se ha plasmado en diversas publicaciones y en dos eventos realizados en el Brasil: el Encuentro *Saberes Indígenas: Cosmología, Ecología y Política*, que tuvo lugar en noviembre de 2000 en la Isla de Santa Catarina, y el Simposio *Bio Industrias, Saberes y Derechos Locales*, realizado en noviembre de 2001 en la ciudad de Curitiba. Las páginas que siguen exponen los frutos de toda esa actividad, pero también reflexiones sobre su desarrollo, las respuestas y las dudas que suscitó. El temario es amplio: va desde la mitología, las taxonomías indígenas y la farmacopea curativa o erótica, hasta la tensión entre exoterismo y esoterismo, que se observa en determinadas prácticas chamánicas; desde la política, que rige la transmisión de saberes dentro de la aldea, hasta el destino que aguarda a esos mismos saberes en una situación de creciente dependencia y economía globalizada.

Los “saberes nativos” suelen aparecer en la literatura antropológica de un modo más discreto. Desempeñan su papel más brillante en los debates sobre la racionalidad, o sobre la “mentalidad primitiva”, en textos como los de Paul Radin, Brent Berlin o Claude Lévi-Strauss —que, entre otras cosas, dejan bien claro que los “nativos” conocen de un modo intencional, sistemático y eficiente. Ese debate fue el inicio de toda una división de estudios etno-científicos especialmente atentos a las taxonomías locales, no menos ricas o útiles que la clasificación científica universal, ni tan diferentes de ella en sus principios.

Más comúnmente, los saberes aparecen como comparsas, reducidos a “información”: rara es la etnografía que no ofrezca sus listas vernáculos de animales, vegetales o fármacos, con sus respectivas identificaciones en las lenguas nacionales o en el latín linneano. También, y cada vez con más frecuencia, los saberes nativos aparecen como símbolos del expolio amerindio, como uno de los episodios —el más antiguo y el más actual— de esa saga colonial que comienza con el comercio de *pau-brasil* y hoy perdura como caza de genes o de principios activos.

Pero la “de los saberes” no es necesariamente una especialidad, ni un capítulo obligado en los estudios monográficos. En último término,



podemos pensarla como una *modalidad* de la antropología. En la medida en que los “objetos” de la vieja antropología ganan estatus de sujetos, es necesario reconocer que ellos son y se constituyen en función de lo que saben. Prácticas económicas, sistemas sociales o decisiones políticas pueden ser descritos en términos de un acervo y un flujo de saber. Esa modalidad de antropología no es tan común como se podría desear, y no pocas veces se olvida que, entre el sujeto y la realidad, media lo que éste sabe –o piensa que sabe, si es que eso hace la diferencia– de la segunda. Los estudios de ecología cultural –que marcaron durante demasiado tiempo la etnología de los pueblos en cuestión– se extraviaron con mucha frecuencia por la vía del absurdo, al no prestar atención al conocimiento que se interpone entre un pueblo y su medio ambiente. Otras especialidades menos conspicuas, como la propia etnohistoria, con frecuencia también han olvidado que el saber (o el saber histórico, para el caso) vale mucho más como co-autor de la historia que como memoria de ésta.

Este libro se sitúa, pues, a medio camino entre esa percepción general de la vida humana como conocimiento y el abordaje comúnmente aceptado del saber entendido como biblioteca local. De ahí que su cometido sea mostrar algunas conexiones anónimas entre asuntos de sobra conocidos: entre el esoterismo del saber chamánico y los debates sobre la defensa de la propiedad intelectual, entre las nociones de parentesco y la farmacopea, entre la autoridad política y la transmisión de conocimientos.

Este enfoque no ha sido intencionalmente pensado por los organizadores del libro; responde, como señalamos, al propio devenir del proyecto TSEMIM y a los subsiguientes intercambio y colaboración entre los propios organizadores. El proyecto TSEMIM fue elaborado por Marc Lenaerts, docente del Departamento de Antropología de la Universidad Libre de Bruselas, con la colaboración de otros investigadores entre ellos Philippe Erikson, etnólogo y profesor de la Universidad de París X. Destinado a un programa de investigación aplicada a la cooperación internacional –INCO-DC– y auspiciado por la Comisión Europea, el TSEMIM era básicamente un proyecto de etnodesarrollo que buscaba profundizar en el potencial del conocimiento tradicional para el manejo sustentable de ciertas áreas, al recopilar información etnográfica sobre el uso nativo del medio ambiente. To-

do ello en el marco de una situación histórica en que el universo nativo va perdiendo progresivamente su autonomía en relación a la sociedad envolvente, con sus terratenientes, sus ingenieros agrónomos y toda su corte de asesores.

Oscar Calavia Sáez, profesor del Departamento de Antropología de la Universidad Federal de Santa Catarina, con experiencia de campo en el Acre brasileño, fue invitado a participar del proyecto para coordinar el capítulo etnológico de la parte brasileña del proyecto. El inicio de éste coincidió con el final de una investigación de doctorado dedicada a la historia indígena de la región, a partir del caso específico de los yaminawa. El proyecto TSEMIM le ofreció una oportunidad para profundizar en el carácter histórico de la producción del saber indígena, que no se manifiesta sólo en el embate con otro saber –el de los “blancos”–, radicalmente alejado del saber nativo en sus métodos y presupuestos, sino en su propio régimen interno. La transformación del conocimiento nativo no es simplemente el resultado de un proceso excepcional de conquista y de imposición cultural, sino parte de su condición y dinámica propias. Ni es su transmisión –como comúnmente se asume– un flujo transparente de generación en generación, sino un evento denso y ocasionalmente conflictivo; el saber nativo puede ser considerado como punta del iceberg de las estructuras de la sociedad indígena. Los etnógrafos lo saben bien aunque, en parte por sus propias rutinas descriptivas, lo olviden con frecuencia, y se desentiendan del carácter dinámico y de la complejidad de las redes por las que éste circula.

En lo que atañe a su desarrollo, el TSEMIM se formalizó en un momento político crucial que, por un lado, estuvo muy cerca de hacer naufragar la empresa en su conjunto, pero, por otro, la enriqueció considerablemente, y sugirió algunos caminos posibles de posterior investigación. Redactado en 1996, fue aprobado por la Comisión Europea en 1997 para dar inicio al año siguiente. Pocos años antes, etnobotánicos y etnofarmacólogos pregonaban ante una opinión pública poco atenta, o tal vez escéptica, la riqueza y la inminente desaparición de un acervo de valiosos conocimientos botánicos y farmacológicos de la selva amazónica, víctimas de la creciente deforestación y de la marginación de los pueblos nativos. Por entonces, la razón práctica suponía que el mejor destino que esperaba a selvas e indios era el de transformarse respectivamente en pastizales y proletarios de la pecuaria. Una

década de movilización de indios, seringueiros y ambientalistas, consagrada oficialmente por la reunión de Río de Janeiro en 1992, había ido introduciendo ideas y resistencias nuevas en esa situación, sin llegar a cambiarla por completo. En lo que se refiere al Brasil, ese panorama se alteró en forma abrupta en 1997, y por caminos en buena parte imprevisibles. Muchas veces se alude como hito de esa transformación a un caso especialmente expresivo: el de la organización (o empresa) *Selvaviva*, dirigida por un tal Rueder von Reininghaus, que mantenía pequeñas plantaciones de hierbas medicinales en comunidades amazónicas y que, en sus folletos, ofrecía esos recursos de la sabiduría indígena a laboratorios interesados en desarrollar a partir de ellos fármacos o cosméticos. El episodio reavivó la memoria de Henry Wickham, aquel súbdito inglés cuyas semillas de seringueira de la Amazonía, pacientemente seleccionadas y cultivadas en los reales jardines botánicos de Kew, terminaron a comienzos del siglo XX con el monopolio amazónico del caucho. La desinhibición de Reininghaus y el fantasma de Wickham sensibilizaron a la opinión pública y movilizaron a los medios políticos, y desde ese momento el patrimonio biológico y cultural de la Amazonía vio públicamente reconocido su valor. Surgieron proyectos de ley que regulaban el acceso a los recursos biológicos, que, en esencia, buscaban amplificar las normativas ya aplicadas por los órganos reguladores de la investigación científica, pero que también –y ésta era la novedad– “desespecializaban” esa regulación y la derivaban hacia un terreno más político. Por primera vez, se daba importancia no sólo a la biodiversidad sino también al conocimiento tradicional a ella asociado; por primera vez, también, la protección del patrimonio se entendía no sólo como cuestión de estado, sino también como tema de importancia prioritaria para las comunidades más directamente relacionadas con él.

El nuevo estatus de la cuestión tenía, sin embargo, sus contrapartidas negativas. El cuidado de los saberes indígenas entraba definitivamente en la agenda nacional; pero los proyectos de ley –propuestos, desde luego, por la oposición de izquierda– siguieron siendo proyectos, sin que el complejo entramado de intereses en torno al tema permitiese su aprobación, o su discusión en términos francos. Fue así transformándose no tanto en un instrumento de regulación como en un motivo eficaz de acusación a disposición de los actores políticos: la selva se pobló de biopiratas. Si es verdad que la nueva consigna inauguró la po-

sibilidad de una gestión más equitativa y un control de las poblaciones sobre sus conocimientos, lo fue al precio de impulsar una visión un tanto simplista del saber indígena, y un cálculo maximalista de su supuesto potencial económico. Entre otras cosas, se llegó así a una crispación considerable en el campo indigenista, y a una mutación dramática del papel del investigador. Aquel pintoresco cazador de mariposas de la literatura romántica brasileña, medio Quijote y medio pasmado, se convirtió de repente en un personaje siniestro, un agente colonial oculto, un saqueador despiadado e hipócrita.

El proyecto TSEMIM, al no incluir la recolección intensiva de especies ni la investigación de sus principios activos, quedó en principio fuera del área de estudios más sensible a la situación. Fue radicalmente respetuoso en el modo de divulgación de las informaciones obtenidas, separar en su base de datos –tanto en los ejemplares públicos como en los destinados a la agencia financiadora– la identificación de las plantas y la descripción de los usos, e impidió así un uso comercial furtivo de las informaciones. Pero cuando comenzó sus operaciones en 1998, la preocupación por el acervo biológico y cognitivo presentaba ya algunas consecuencias imprevistas. La Fundação Nacional do Índio (FUNAI), nunca completamente feliz con la presencia de investigadores en áreas indígenas, desgastada por decenios de críticas a su accionar y padeciendo una interminable crisis interna, fue al desquite en éste como en muchos otros casos. No tanto al prohibir la realización de investigaciones, sino al ejercer una especie de mediación negativa entre investigadores y comunidades indígenas. Al comparar las magras compensaciones de los investigadores con la relativa generosidad de los subsidios de otras instituciones (ONGs de apoyo, empresas de *eco-business*, etc.), y sobre todo con los opulentos lucros secretos que se atribuyen a las etnociencias, los liderazgos indígenas se han ido inclinando a negociaciones duras que condenan al fracaso cualquier investigación que –como es el caso de las ejecutadas con fondos públicos– no esté, de hecho, ligada a un complejo industrial o comercial. Otros tiempos, otras costumbres. El proyecto TSEMIM, planeado en un contexto repentinamente caduco, e incapaz de responder a las nuevas expectativas, no pudo continuar en su parte brasileña y la investigación multidisciplinar prevista se desarrolló exclusivamente en el campo peruano, con el apoyo de las experiencias de campo dedicadas en el Brasil a temas culturales y políticos<sup>1</sup>.

El encuentro “Saberes indígenas: cosmología, ecología e política”, realizado en Florianópolis en diciembre de 2000, en el que fue presentada la mayor parte de los trabajos aquí publicados, supuso una reflexión sobre esa trayectoria, sobre el nuevo lugar que cabe a los investigadores en las nuevas circunstancias políticas, y una ampliación del campo de estudio. El evento promovió el debate sobre los saberes indígenas al enfatizar el papel de los sistemas simbólicos y el chamanismo en el manejo del medio ambiente, así como los procesos mediante los cuales esos saberes son acuñados, apropiados y transmitidos socialmente.

En esa oportunidad, Ana María Spadafora –profesora de la Universidad de Buenos Aires e investigadora del Consejo Nacional de Investigación Científica y Técnicas, CONICET– participó en el evento con el intento de dar cuenta, desde una perspectiva antropológica, de lo que implica la juridización de los saberes nativos, y enfatizó problemáticas tales como la regulación de esos saberes en el marco de los derechos indígenas y las consecuencias económicas, legales y políticas de los actuales regímenes de propiedad intelectual. En esta compilación, trae a discusión los aportes de colegas argentinos con larga experiencia de campo en el área de El Chaco, preocupados tanto con la especificidad, la producción y la distribución del saber nativo, como con los aspectos políticos de la gestión nacional, regional e internacional de esos saberes. Vale recordar que en América Latina la región chaqueña no sólo constituye el área de mayor riqueza ambiental después de la Amazonía, sino que contiene una rica diversidad sociocultural cuya creciente disputa por parte de los diferentes estados (Argentina, Bolivia y Paraguay), y su posterior inmersión en el contexto de la sociedad global, afectan hoy a la reproducción física y cultural de sus pueblos.

Desde una perspectiva más amplia, este primer paso para un “reencuentro” entre la Amazonía y El Chaco pretende reabrir una vía de comunicación entre los especialistas de dos espacios socioculturales críticos en lo que se denomina “culturas de las tierras bajas americanas”, cuyo diálogo, intenso en el pasado, ha sido hoy prácticamente cancelado. De hecho, la inclusión de etnografías sobre los pueblos nativos de El Chaco busca también rehuír el fuerte peso teórico de la “ecología cultural” sobre los estudios de las poblaciones amerindias, que desde nuestro punto de vista ha contribuido a consolidar campos

de investigación en función mucho más de características ambientales que de similitudes socioculturales.

En lugar de sumergirnos en las consecuencias que el modo de vida cazador-recolector u horticultor tiene o ha tenido en la organización sociocultural de las poblaciones amerindias, nos interesa subrayar la particular relación que estas sociedades establecen con la naturaleza, relación que –como puede verse en los trabajos de la presente compilación– redundan en una explotación más equilibrada del medio ambiente de la que Occidente, a pesar de ser propulsor del discurso y las políticas de la “sustentabilidad”, aún tiene mucho que aprender. De hecho, es justamente la posición culturalmente privilegiada de las poblaciones nativas en el manejo y la conservación de la biodiversidad la que, en los últimos años, ha motivado un viraje ideológico del pensamiento occidental al respecto de las “culturas primitivas”. Consideradas hasta hace poco tiempo como trabas para el desarrollo, éstas han sido promovidas al rango de una especie de vanguardia honoraria de la modernidad. En efecto, en los últimos veinte años la juridización y la politización de los pueblos indígenas, junto a la creciente preocupación de la problemática ambiental, ha llevado no sólo al reconocimiento de sus derechos, sino a destacar el rol crítico que estas poblaciones tienen en el uso y el manejo de la diversidad biológica. El Convenio de Diversidad Biológica y la Agenda 21 ofrecen ejemplos muy expresivos de todo ello.

En este contexto, en noviembre de 2001, exactamente un año después del encuentro realizado en Florianópolis, se llevó a cabo la IV Reunión de Antropología del MERCOSUR en la ciudad de Curitiba. En esa oportunidad dos de los organizadores de este volumen, Oscar Calavia y Ana María Spadafora, coordinaron un simposio denominado “Bio-Industrias, Saberes y Derechos Locales”. Este espacio –que marcó una continuidad con el desarrollo y las preocupaciones surgidas del proyecto inicial cuya historia venimos relatando– encauzó el debate al dirigirlo hacia las problemáticas ligadas a la bioprospección y las biotecnologías, así como la legislación sobre patentes, sus límites y perspectivas para la regulación del conocimiento tradicional producido por comunidades indígenas y no indígenas de América Latina. El simposio tuvo por objetivo rehuir las visiones “externalistas” –que con frecuencia disuelven las particularidades del discurso etnográfico en un discurso geopolítico teñido de nacionalismo– en busca de la comprensión de

estas problemáticas en el contexto de modos locales de producción y transmisión del conocimiento, y se centró en la reflexión sobre cosmologías, etno-investigaciones y nociones indígenas de propiedad y conocimiento, sin por ello perder de vista su inserción en el orden nacional y en el internacional.

En suma, lo que ofrecemos en esta compilación es, entonces, el resumen de un devenir de la investigación aunado a las reflexiones que ésta provocó. Es por eso que se trata tanto de una contribución plural –por su extensión geográfica y temática– como de un intento por formalizar relaciones sistemáticas que contribuyan al estudio de los “saberes indígenas”, con el convencimiento de que el futuro del saber tradicional no depende ni equivale exclusivamente –como tan frecuentemente se supone– a la discusión sobre los territorios o los recursos del subsuelo: implica necesariamente las transformaciones del tejido social que sustenta ese saber y, en última instancia, el valor que ese saber tendrá para las futuras generaciones.

De acuerdo a estos lineamientos, el libro está organizado en tres partes. Una primera parte, con el título “*Saberes, clasificación y cosmología*”, reúne los trabajos de Philippe Erikson, Marc Lenaerts y Edgardo Cordeu. El trabajo de Phillippe Erikson, a partir de la sorprendente identificación que los chacobo de la Amazonía boliviana, que establece entre dos especies distantes –un mamífero, *cuniculus paca*, y un reptil, *lachesis muta*–, nos llama la atención acerca de las complementariedades y diferencias entre nociones nativas y *científicas* al respecto de la naturaleza. El trabajo de Marc Lenaerts se centra en los Ashéninca, grupo que habita la frontera entre el departamento peruano de Ucayali y el Estado brasileño del Acre. Al enfocar la taxonomía nativa de las especies animales y vegetales, Lenaerts señala que, aún cuando existen ciertas categorías clasificatorias amplias (como, por ejemplo, aquéllas que se refieren a las plantas), la ausencia de términos genéricos para referirse a otras especies faunísticas desafía la universalidad metodológica de las categorías “plantas” y “animales” e incluso la idea misma de “taxonomía”, cuya estabilidad clasificatoria no se corresponde con el dinamismo y fluidez que caracteriza a las clasificaciones nativas. Esta manera de estructurar el mundo revela la particular forma de relación entre naturaleza y sociedad, que los Ashéninca comparten con otros grupos de las tierras bajas, como los nivaclé y los ashuar. Esto es, la idea de

que el mundo de la naturaleza y el mundo de la sociedad se encuentran estrechamente unidos por lazos de parentesco y sociabilidad difícilmente reductibles a nuestras arquitecturas taxonómicas.

El trabajo de Edgardo Cordeu analiza la divinización de la lluvia en algunas mitologías chaqueñas, a partir de su larga experiencia etnográfica con los chamacoco o ishir, un subgrupo de la familia lingüística Zamuco que habita el Gran Chaco paraguayo. Se trata de una minuciosa recopilación y un comentario de las distintas versiones de la divinización de la lluvia presente no sólo entre los chamacoco, sino en buena parte de la mitología chaqueña (Toba, Caduveo y Ayoreo, entre otros), donde son recurrentes ciertos motivos referentes a las andanzas terrestres de varias entidades astrales y meteóricas que atestiguan una personalización del rayo, el relámpago y las lluvias, singularizada ya por sus atribuciones tesmofóricas, cinegéticas o chamánicas. El autor desglosa las unidades elementales de predicación que forman parte de estos mitos en busca de establecer su rol en la narrativa indígena, su lugar en la cosmovisión, la religiosidad y en la economía de los significados culturales.

La segunda parte del libro, con el título “*Conocimiento del medio ambiente: modos de uso*”, reúne los trabajos de Alejandra Siffredi y Ana María Spadafora, Rodolfo Tello Abanto y Frédérique Rama Leclerc. El trabajo de Alejandra Siffredi y Ana María Spadafora analiza la dimensión práctica y hasta incorporada en el plano del lenguaje del conocimiento ambiental entre los nivaclé de El Chaco Boreal paraguayo y muestra la esterilidad de la separación entre los aspectos cosmológicos y sociológicos en el análisis de las prácticas indígenas sobre la naturaleza. Señalan cómo la sabana, el monte y el río constituyen, ante todo, un mapa simbólico cultural desde el cual los nivaclé no sólo “explotan” el medio sino codifican sus vidas.

El trabajo de Rodolfo Tello Abanto expone algunos elementos de la transformación de los conocimientos ambientales de la comunidad indígena Yora, un subgrupo de la familia lingüística Pano ubicado en el departamento de Ucayali, en la Amazonía peruana. Contrariamente a lo registrado por Laura Pérez Gil para los yaminawa, Tello sostiene que el contacto cultural ha derivado en una mayor distribución y socialización de los conocimientos sobre las plantas medicinales, antes restrin-



gido a algunas personas en la medida que, para los Yora, las experiencias externas con otros grupos, incluidas sus experiencias con la sociedad blanca, son colectivizadas. Es más, la apropiación de elementos culturales de otras etnias (como, por ejemplo, la incorporación de la ayahuasca tomada de sus vecinos yaminawa, estudiados por Pérez Gil) revela los límites a la idea convencional de que los pueblos nativos se limitan a adoptar indiscriminadamente los elementos ajenos a su propio horizonte cultural. Ello no implica, sin embargo, la existencia de una fuerte tendencia hacia el paulatino abandono del conocimiento ancestral sobre el medio ambiente, en buena parte resultado de la indiscriminada explotación de las tierras por parte de las empresas madereras y las ambiguas relaciones de los nativos, cuyos efectos devastadores Tello se encarga de subrayar.

El artículo de Frédérique Rama Leclerc trata de la adquisición y la transmisión de saberes sobre el medio ambiente entre los shipibo de la Amazonía peruana. El trabajo se centra en el uso ritualizado de ciertas plantas mágicas destinadas a mejorar relaciones amorosas, de amistad y comerciales; los cambios que, a partir del contacto, se establecen en las prácticas chamánicas y las repercusiones que éstas tienen en el patrimonio cultural de la sociedad, especialmente en la producción de la artesanía, una actividad básicamente femenina.

La tercera parte del libro, con el título “Saber, parentesco y autoridad: la economía interna del saber indígena”, reúne tres trabajos. El primero, de Laura Pérez Gil, enfatiza el carácter dinámico del saber nativo a partir de las mutaciones del chamanismo en el contacto con la sociedad blanca. La autora analiza las transformaciones que llevaron a un paulatino abandono de la iniciación colectiva y la emergencia de un proceso de esoterización del saber que, merced a estos procesos, tiende a concentrarse en unos pocos “especialistas” elegidos en función de sus habilidades sociopolíticas y acorde a las imágenes y necesidades proyectadas desde la sociedad blanca.

El segundo, escrito en conjunto por Óscar Calavia Sáez y Miguel Carid, y que ha contado también con la colaboración de Laura Pérez Gil, se dedica, como el anterior, a los yaminawa, pero esta vez alude a los dos lados, brasileño y peruano, de la frontera. Los autores parten de una identidad social yaminawa pensada como un cuerpo fí-

sico y social creado por el intercambio de sustancias –leche, semen, alimento, bebida– y regido por el imperativo de dar. Sostienen que la regla del intercambio promueve la circulación de bienes dentro de la sociedad, lo que condena la retención de bienes y la avaricia como conductas deleznable y características de los “blancos”; el saber cotidiano se transmite libremente en el interior de ese cuerpo social. Sin embargo, hay un conocimiento “marcado” –un saber idealmente chamánico– que escapa a esa norma, y se constituye en la “propiedad” por excelencia. Así se delimita una frontera entre “pobres/ignorantes” y “ricos/sabios”, y se muestra la ingenuidad de ciertas visiones que suponen que, por el hecho de tratarse de sociedades económicamente igualitarias y políticamente descentralizadas, debe esperarse que el poder circule indiscriminadamente a lo largo de todo el cuerpo social. Esta forma de entender el poder en las sociedades descentralizadas termina por olvidar la significación del prestigio en las sociedades indígenas, y elude el desafío que estas formas de organización social suponen para nuestros propios regímenes de propiedad y la manera en que en ellas se transmite el conocimiento.

El trabajo de Alejandra Siffedi y Nélica Stell retoma el problema de la circulación del poder analizado en el capítulo anterior, pero esta vez en el contexto de la sociedad nivaclé. En la misma línea que éstos, las autoras se distancian de posturas ingenuas que entienden el “igualitarismo” como una condición dada en sociedades de pequeña escala, al entender que *igualitarismo* y *desigualdad* constituyen dos caras de una sociedad que, aunque estructuralmente igualitaria, revela una desigualdad doméstica en el plano de la vida cotidiana, lo que puede constatar en las diferencias en el acceso y el manejo de poder según el género y las clases de edad. Sin embargo, estas formas diferenciadas de acceso al poder –particularmente entre hombres y mujeres y jóvenes y viejos–, aún cuando puedan generar privilegios y obligaciones, no alcanzan a establecer una desigualdad estructural, tal como se desprende del análisis de las mutaciones de las nociones indígenas de liderazgo sintetizadas en las connotaciones de *caanvaclé* y *tanchanjay* analizadas por las autoras. Como entre los casos analizados por Laura Pérez Gil, Oscar Calavia y Miguel Carid, la importancia que adquieren las diversas clases de conocimientos en tanto instrumentos de prestigio y poder los vuelve un “recurso escaso”, cuyos control y manejo tie-

nen un papel central a la hora de reproducir las relaciones de poder y aumentar el prestigio de quienes los detentan. Como en las observaciones de Marc Lenaerts respecto al caso Ashéninka –aunque en referencia a la etnotaxonomía y sus implicancias respecto a las concepciones nativas del poder–, los nivaclé poseen un alto grado de fluidez en sus categorías que, en el plano lingüístico, permite la recreación de expresiones sintagmáticas a partir de las expresiones existentes. De ahí que, como señalan las autoras, el significado de cada una de las palabras vaya mas allá de lo que efectivamente dicen, incluidos tanto lo que se quiere implicar como lo que se presupone. Esta particularidad no sólo “repercute” en el campo de lo político, sino que alcanza todo el espectro cultural, tal como sugieren Siffredi y Spadafora al referirse a las implicaciones de la concepción nivaclé de la naturaleza en los diferentes planos de la vida social.

Un único trabajo compone la cuarta y última parte del libro, *“Los derechos intelectuales de las poblaciones nativas en el escenario nacional y global”*, dedicada a la manera en que el saber nativo se articula en el plano de los derechos indígenas, o, dicho en otros términos, a la juridización de los saberes nativos. El texto de la jurista Teodora Zamudio enfatiza la perspectiva del derecho y propone a la etnología el desafío de repensar las relaciones entre biodiversidad y pueblos indígenas a la luz de la legislación internacional; para ello, se centra en el análisis del Convenio de Diversidad Biológica y sus implicaciones en cuanto a los reclamos indígenas sobre los derechos de propiedad intelectual relacionados con el conocimiento ambiental.

Creemos que esta compilación constituye una apuesta doblemente desafiante en su intento de aunar grandes áreas de estudio, como son El Chaco y la Amazonía, y en su intento de ejercer un contrapunto dentro de un mismo volumen entre perspectivas indígenas y occidentales sobre el conocimiento y la propiedad. Son tareas prometedoras para quienes, como nosotros, consideran que el trabajo del etnólogo no se reduce al de ser un simple mediador sino, fundamentalmente, un coautor del conocimiento. Y es justamente esa peculiaridad del trabajo etnológico la que, en definitiva, le otorga un rol no sólo en el camino que habrán de seguir las sociedades indígenas, sino en la construcción de un futuro más promisorio que el presente para toda la hu-

manidad. Un oficio que bien podríamos sintetizar como la producción de esa buena etnografía que cualquier buena política necesita.

## **Notas**

- <sup>1</sup> La investigación había sido inicialmente proyectada para la Tierra Indígena Yawanawá del Río Gregorio. No hubo acuerdo sobre los objetivos del proyecto, y la investigación desarrollada por Laura Pérez Gil y Miguel Carid Naveira, colaboradores de este volumen, tomó una nueva dirección, de común acuerdo con otra comunidad. La investigación proyectada para continuar entre los diversos grupos indígenas y ribereños del río Envira, a pesar de haber sido preliminarmente acordada, se mostró inviable poco antes de su inicio efectivo.

PRIMERA PARTE

**Saberes, clasificación y cosmología**

---



# LA SERPIENTE, LA PACA, EL ETNÓLOGO Y EL NATURALISTA

1

## Nota acerca de una creencia chacobo (Amazonía boliviana)

*Philippe Erikson (Université Paris X)*

En una recopilación de textos publicados hace unos años en ocasión de un coloquio relativo al noroeste amazónico, J-P. Gasc y J. Lescure (1975) emitían la hipótesis de que las jóvenes *Bothrops atrox* podrían ser residentes, o por lo menos visitantes regulares, de las inmediaciones de las aldeas y los lugares de cacería indígenas. Sin por ello descartar una gran variedad de otras presas, cazaban allí sobre todo los lagartos que abundan en los cotos de caza (id.:). La gran frecuencia de jóvenes *Bothrops atrox* en las inmediaciones de las aldeas witoto, y el hecho de que los indios se refieran a ellas como “serpientes de la chacra”, hacía, en efecto, suponer que estas últimas, a pesar de que no constituyan poblaciones como ciertos lagartos, “aprovechen en un cierto período de sus vidas de un régimen alimenticio más abundante en sitios abiertos” (Gasc, 1975:82).

Al releer esos textos, recordé una anécdota local. Transcurre entre los chacobo de la Amazonía boliviana<sup>1</sup>, cuyos dichos respecto de las serpientes bien podrían resultar pertinentes en este debate, aún cuando provengan de una etnia instalada a unos mil kilómetros de distancia de los Witoto y cuyo hábitat natural, en una zona de transición entre selva y sabana, difiere bastante de los lugares mencionados en el estudio de Gasc y Lescure (Boom, 1985).

El episodio es el siguiente. Al regresar de una cacería con una paca que acababa de matar, un joven cazador chacobo depositó su presa en la entrada de la casa y, visiblemente excitado, preguntó a su cuñado

si sabía que las pacas (*cunniculus paca*; *ano*, en lengua chacobo) y las serpientes *camoa* (*Lachesis muta muta*; en portugués, *surucucu*; en español, *pucarara*) eran en realidad el mismo animal. Uno se transformaba en el otro a voluntad. Por otra parte, agregó, el pene de la paca es como un dardo cuya picadura puede ser fatal. (De hecho, ese animal posee un pene rígido, retráctil más que eréctil).

Ese acercamiento entre dos especies que *a priori* son totalmente opuestas, en un primer momento me desconcertó. Esa asombrosa amalgama taxonómica proporcionaba, por cierto, una maravillosa ilustración del relativismo cultural, pero semejante explicación ¿puede verdaderamente satisfacerarnos?

Gasc y Lescure me sugirieron una primera pista para explicar. Si se comprobaba que *Lachesis muta muta*, al igual que *Bothrops atrox*, aparece frecuentemente en los mismos lugares que la paca —cuya reputación de saqueadora de jardines ya ha sido demostrada—, una parte del misterio inherente a la creencia de su posibilidad de intercambiarse se esfumaría. La coexistencia de las dos especies en los cotos de caza constituiría, sin duda, uno de los pilares importantes de la creencia chacobo. Le proporcionaría un fundamento empírico que no haría sino reforzar su credibilidad a los ojos de los chacobo y que debería incitar a los observadores extranjeros a no subestimar su carácter aparentemente arbitrario.

Sin embargo, lamentablemente, para esta primera hipótesis, *Lachesis muta muta* parece tener costumbres claramente menos antrófilas que *Bothrops atrox* (Kempf, 1975), y hasta prueba de lo contrario es que frecuente poco los lugares de caza. Pero es posible encontrar otro fundamento empírico respecto a la relación que establecen los chacobo entre esa serpiente y los roedores en el hecho de que las madrigueras de las pacas a menudo son tomadas por las serpientes. Sin duda, es allí donde “reside” también una de las soluciones del problema que nos planteamos. Esa creencia, según la cual las pacas se transforman en serpientes, y viceversa, se encuentra, por otra parte, ampliamente difundida no sólo en Bolivia, sino también en toda la Amazonía peruana (Igor Vilchez, com. pers.), y la co-residencia entre ambas especies es invocada sistemáticamente para dar cuenta de la coincidencia ontológica que se les supone.



La agudeza de la mirada amerindia sobre la naturaleza y su notable sentido de la observación maravillaron siempre a los naturalistas e invitan a tomar sus categorías en serio. Al reflexionar, la etno-zoología amerindia, aún en sus aspectos más “simbólicos”, difícilmente puede abstenerse de comprobaciones objetivas que se renuevan cotidianamente. A este respecto, nuestras propias representaciones de la naturaleza, alimentadas con una menor interacción con el medio ambiente, bien podrían resultar, al fin de cuentas, menos “motivadas” que aquéllas que circulan en la Amazonía. Por otra parte, ¿quién negaría el inmenso interés para la etnología por escuchar a las ciencias de la naturaleza?

Sin embargo, quedarse en esto sería reductivo. Pues si bien es útil apearse a los basamentos empíricos del imaginario, debe reconocerse que una creencia como la de la labilidad inter-específica de los *Lachesis* y de las pacas tendría poca pertinencia (y pocas posibilidades de ser tenida en cuenta) si no respondiera a una lógica sólidamente construida.

En este caso, la transformabilidad de la paca en serpiente parece notablemente conforme con una visión de la relación con el animal, y en particular con los animales de caza, fundada en una cierta inquietud acerca de las posibles consecuencias de su matanza. En un universo donde la relación con el otro se piensa esencialmente en términos de reciprocidad y de entre-devoramiento muy moderado, existe un temor real de que un cazador deba padecer algún día la misma suerte que sus presas. El tema abunda en la etnología amerindia (Erikson, 1987, 2000; Hugh-Jones, 1996), así como también en Europa (Hell, 1985)<sup>2</sup>. Ahora bien, en esta perspectiva, ¿hay algo más expresivo que la sobrecogedora síntesis del acercamiento entre la paca y la serpiente?

Como se sabe, la paca es un roedor absolutamente inofensivo, en particular atraído por los cotos de caza donde se expone a los depredadores humanos, para quienes resulta una presa fácil (Linares, 1976; Beckerman, 1994). Se trata, además, de un animal cuyo carácter antropomorfo es frecuentemente subrayado por los amerindios, que se complacen en hacer notar que constituye una de sus presas preferidas porque su comportamiento se asemeja suficientemente al de los humanos como para que su “asimilación” por parte del que lo come no plantee ninguna dificultad lógica. Para los Desana, se trataría de una presa de caza preferida entre todos porque come un ali-

mento humano por excelencia –la mandioca– y, lo que es más, respeta los “buenos modales”: en posición vertical, acuclillado sobre sus patas traseras y al utilizar las de delante para llevarse los alimentos previamente pelados a la boca. Su semejanza con los humanos se vería reforzada, además, por la ausencia de pezuñas y el hecho de que carezca de olor, y que se sienta atraído, en cambio, por el de los humanos, a los cuales se acercaría de buen grado<sup>3</sup>.

“They are poé tōrori maha’ra (field-nearby-belonging) or mah-sa’ tōori maha’ra (people-nearby-belonging). All of these preferred small game animals are said to be ‘women’ who do not have to be transformed by smoking to become edible”. (Reichel Dolmatoff, 1985: 136).

Los chacobo serían ciertamente sensibles a este punto de vista. De regreso de Brasil, donde había trabajado como marinero en una lancha, un joven chacobo hizo un día reír a carcajadas a la asistencia al comentar que los brasileños (*chëquë*: ‘los negros’) se negaban a comer mono porque se parecía demasiado a un humano. (“É como hentché”, parodiaba en una sabrosa mezcla luso-castellana). Cuando volvió la calma, uno de los ancianos de la asistencia preguntó si también se negaban a comer paca. Puesto que hablaban de animales cuyo antropomorfismo perturba...

Los mitos chacobo atribuyen asimismo a la paca el papel de pseudo-humano ingenuo y un poco despreciable. Un texto aportado por Heinz Kelm (1970) nos lo presenta invitando a un visitante humano a beber una especie de cerveza de mandioca preparada a base de secreciones nasales... Se trata en suma de una víctima ya designada, que, por otra parte, se cuenta entre las que aparecen regularmente en los platos chacobo, sobre todo en la aldea de Alto Ivon, continuamente ocupada desde 1968 y donde las presas de caza comienzan naturalmente a escasear.

Si la paca representa, pues, a la víctima por excelencia, la serpiente, en cambio, encarna a todas luces la situación inversa. Nunca se la come y, lejos de ser cazada, es ella quien puede picar al humano lo bas-

tante desafortunado como para adentrarse en su territorio. Y bien se sabe que las picaduras de serpiente son consideradas a menudo, en la Amazonía indígena, como la sanción de las infracciones cinegéticas... Por el corto circuito simbólico que produce, la creencia chacobo parece, pues, conceder una revancha putativa a las pacas, al otorgar a un objeto paradigmático de la “malevolencia” humana la posibilidad de vengarse directamente, por su cuenta, a través de sus avatares ofidios.

A manera de conclusión, que se me permita una observación sobre la ausencia total de referencia a esa facultad de transformación de la paca en serpiente en los discursos de orden taxonómico propios de los informantes, cuando las investigaciones del etnólogo los conducen a ese terreno. Interrogados sobre las diferentes especies de serpientes o las diferentes especies de roedores que habitan su territorio, los chacobo asocian la paca al agutí, por ejemplo, y la “pucarara”, a otras serpientes. Únicamente en un contexto de caza, evocan ellos las facultades de transformación de uno y otra, como si ésta pudiera operar en la esfera de los discursos de orden ontológico, sin llegar a afectar las lógicas clasificatorias, al menos tal como se transparentan en un contexto de investigación. He aquí, sin duda, una lección digna de ser meditada para quienes desearían reflexionar sobre el impacto de las condiciones de su recopilación sobre el tenor de los datos etno-zoológicos.

Philippe Erikson  
*Universidad de Paris X-Nanterre (Francia)*

## Notas

- 1 El autor pasó 17 meses entre los chacobo, al sumar varias permanencias (1991-93, 1995, 1998, 1999), para las cuales contó con el generoso apoyo moral y financiero del IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos), del UMR 7535 (Laboratorio de Etnología y de Sociología Comparativa) y de la Cirabo (Central Indígena Región Amazonía Boliviana).
- 2 Por la proximidad que implica, la caza disminuye la distancia entre el hombre y el animal. El cazador tiende, desde ese momento, a asimilarse a su presa, y vi-

ceversa, proyecta en el animal cualidades humanas. Michael Houseman (com. pers.) sugiere que esa tendencia universal se explicaría por el temor que experimentan los cazadores de convertirse a su vez en animales.

- 3 Las patas anteriores y las patas posteriores tienen cinco dedos. Todos los dedos poseen uñas cónicas, gruesas y muy aptas para escarbar; de color carne o rojizo, tienen aproximadamente 60 mm de largo (Pujo, 1978: 152). “Muy limpio, ese roedor empuja siempre sus excrementos fuera de su madriguera”; “le gustan particularmente los mangos y las paltas” (Pujo, 1978: 153).

## Bibliografía

BECKERMAN, Stephen

- 1994 “Hunting and Fishing in Amazonía. Hold the Answers, What are the Questions?”, pp.177-200 in Anna Roosevelt, edit., *Amazonian Indians, from prehistory to the present. Anthropological Perspectives*, The University of Arizona Press, Tucson & London.

BOOM, Brian

- 1987 *Ethnobotany of the Chacobo Indians, Beni, Bolivia*, Advances in Economic Botany, vol.4, The New York Botanical Gardens.

ERIKSON, Philippe

- 1987 De l'approvisionnement à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie indigène, *Techniques et Culture*, 9 : 105-140.
- 2000 “The Social Significance of Pet-keeping among Amazonian Indians”, in Paul Podbersek & James Serpell, eds., *Companion Animals and Us*, Cambridge University Press (2<sup>e</sup> édition, 2001), pp.7-26.

GASC, Jean-Pierre

- 1975 “Étude comparée de la faune des reptiles dans les parcelles cultivées et en forêt primaire amazonienne”, pp.77-84 in P. Centlivres, J. Gasché et A. Lourteig, eds., *Culture sur brûlis et évolution du milieu forestier en Amazonie du Nord-Ouest*, Genève : Bulletin de la Société Suisse d'ethnologie/Bulletin der Schweizerischen Etnologischen Gesellschaft.

GASC, Jean-Pierre & Jean LESCURE

- 1975 “Évolution de la biocénose dans les parcelles cultivées en forêt amazonienne. Échanges trophiques chez les reptiles”, pp.71-75 in P. Centlivres, J. Gasché et A. Lourteig, eds., *Culture sur brûlis et évolution du milieu forestier en Amazonie du Nord-Ouest*, Genève : Bulletin de la Société Suisse d'Ethnologie / Bulletin der Schweizerischen Etnologischen Gesellschaft.

HELL, Bertrand,

- 1994 *Le Sang Noir, chasse et mythe du Sauvage en Europe*, Paris: Flammarion.

HUGH-JONES, Stephen

- 1986 De bonnes raisons ou de la mauvaise conscience? ou: de l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande, *Terrain*, N°26.

KELM, Heinz

1970 Chacobo 1970, eine Restgruppe der Südost-Pano im Oriente Boliviens, *Tribus*, N°21: 129-246.

KEMPF MERCADO, Noel

1975 *Ofidios de Bolivia*, La Paz: Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.

LINARES, Olga

1976 'Garden Hunting' in the American Tropics, *Human Ecology*, IV(4):331-349.

PUJO, J.

1978 *Oiseaux et Mammifères de la France d'Outre Mer*, Stepolde, Papeete.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo

1985 Tapir Avoidance in the Colombian Northwest Amazon, pp. 107-143 in Gary Urton (edit.), *Animal Myths and Metaphors in South America*, Salt Lake City: University of Utah Press.



# TAXONOMÍAS ASHÉNINKA

# 2

Marc Lenaerts, *Université Libre de Bruxelles*

Casi pudiera empezar con un chiste: ¿Qué es un sistema de clasificación que rehúsa clasificar? ¿En qué familia o en qué género poner un monstruo conceptual tan exótico? Estamos acostumbrados a pensar en los sistemas de clasificación indígenas según dos referencias teóricas de base. La obra aún clásica de Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, respecto a la tendencia indígena a organizar lo real a través de oposiciones estructuradas y jerarquizadas, y los trabajos de Brent Berlin, sus seguidores y sus críticos, respecto de las formas de organización interna de las clasificaciones etnozoológicas y etnobotánicas.

Pero los Ashéninka de la frontera entre el departamento peruano del Ucayali y el Estado del Acre, entre los cuales vengo investigando desde hace tres años por cuenta de un proyecto de la Comisión Europea<sup>1</sup>, usan sistemas de clasificación con características muy sorprendentes. Tan sorprendentes, en el caso de las especies animales, que llegan a reconsiderar la universalidad de estas dos referencias metodológicas, e incluso la propia idea de taxonomía en su sentido propio.

Es realmente una cuestión delicada. Por tanto, para presentar suficientes elementos de evaluación, tendré que detallar un poco los datos en bruto –tal vez exageradamente: espero no abusar de la paciencia de los lectores.

Para los Ashéninka, existe primeramente una gran división entre especies animales y especies vegetales. No es explícita: no tienen un

término genérico para indicar “animal”, aunque haya equivalentes para las distintas formas de vida vegetal. Pero obviamente constituyen una “categoría encubierta” en el sentido de Brent Berlin: al ser el ashéninka una lengua aglutinante, los animales son casi sistemáticamente asociados, con los prefijos y sufijos masculinos (tienen una docena de excepciones que no voy a analizar aquí), y las plantas con unos prefijos y sufijos femeninos –en este último caso, con sólo dos excepciones a las cuales volveré más tarde, ya que tienen implicaciones simbólicas importantes, e incluso son una clave de interpretación esencial en la conceptualización ashéninka de la flora.

Se justifica entonces una aproximación por separado en la flora y la fauna, en la primera fase. Comenzaré con las formas de clasificación de la fauna, que presentan los rasgos más especiales.

### La “clasificación” de las especies animales

En la lengua misma, el único verdadero nivel de clasificación estable del mundo animal es el nivel de las especies. Cada una de estas tiene nombre propio, constituido generalmente por la sola palabra. A parte de eso, por increíble que sea, casi no tienen nada más. No hay nada semejante a los sistemas de denominación arborescente, comunes entre nosotros y entre otros pueblos indígenas, en los cuales una palabra de base que indica género siempre puede ser adjetivada con determinantes que la dividen en diversas especies, tipo “jaguar pintado/jaguar bermejo/jaguar negro”. Simplemente ya no existen palabras para designar los géneros animales o sus equivalente indígenas. Tampoco existen casi términos genéricos que puedan corresponder a los niveles taxonómicos de las órdenes, las familias o las subfamilias.

Las excepciones son muy pocas. Sólo encontré *sáne*, los marimondos o grandes avispa (*oowítse*, *máni sáne*, *metáwo sáne*, *wakáwina*, *kashíri sáne*... – donde aparece una lógica de denominación arborescente); *píiri*, los murciélagos (*píiri*, *antári píiri*, *antamaráka píiri*, la misma observación); *manítseo kashékari* los jaguares, (*kashékari karinári*, *kashékari kisári*, *cháánari*, la misma observación, por lo menos parcialmente); *étsi*, los armadillos (*kintéro*, *hashíwi*, *tsingaametsinyáki*,...); *máánki*, las serpientes; probablemente también *tsimeráni*, los pájaros pequeños, y, en forma un poco diferente, *otsitsiníro* (literalmente “que se parece a



un cachorro” o “cachorro del bosque”), los cánidos salvajes (*kátha, kowíncha, mára*)<sup>2</sup>. Probablemente tendría que agregar también los venados, *maniro* (*maniro péro, manironkári, ponapári*) los tapires, *kemári* (*tóyo y pantsíshi*), y tres o cuatro casos entre las aves y los peces. El total llega a un número entre 12 y 15...

A veces hay también –pero son muy poco comunes– distinciones a nivel inferior, que corresponden a nuestras subespecies, construidas con determinantes agregados al nombre de la especie. Tengo aquí el caso de la queixada, huangana o pecarí\* *shintóri* (*tayussu pecari*), un animal de caza muy buscado: *shintóri inchakiwári, shintóri tz(i)rótse monguériki, y shintóri manáyriki*. Estas distinciones parecen caracterizar, en buena parte, el comportamiento muy variable de las manadas, un dato esencial para el cazador.

El ashéninka es una lengua aglutinante, y fui también en busca de prefijos y sufijos clasificadores. Son muy comunes en las clasificaciones de los vegetales, como lo veremos más adelante; pero en el caso de los animales apareció sólo uno: el sufijo *-nki*, que termina muchos nombres de serpientes, además de la palabra genérica ya mencionada, *máánki*.

El análisis de las formas encontradas puede ser interesante: *nónki* (¿*Eunectes murinus*?, Boidae; también llamada *thomíri*), *kamátonki* (*Bothrops atrox*), *kaaparínki* (*Crotalus durissus terrificus*, también llamada *kaaparítse*), *churánki* (*Micrurus spixii*, también llamada *sampekakári*), *kompírosshínki* (una serpiente sin veneno, n.i.) –pero el sufijo no aparece en *irunúya* Boidae, n.i.), ni en *kusáwo* (*Bothrops bilineatus*), ni en *kempíro* (*Lachesis muta*). La presencia repetida de los sinónimos sin sufijo, probablemente sintéticos, la pareja *kaaparínki, kaaparítse*, donde *-tse* es un nominalizador muy general, el hecho de que por lo menos en *kompíróshi*, el componente *kompíróshi* tiene un sentido propio (es una planta n.i.); todo esto indica probablemente un sistema de denominación doble, nombre sintético/palabra compuesta, en la forma de “referente+*-nki*”. Pero lo curioso es que, en el ambiente animal, este pequeño sistema parece ser absolutamente único.

Hagamos un balance de lo que parece ser la regla y sus excepciones. Este rápido panorama lingüístico resulta muy especial. La lengua

no desconoce totalmente las otras posibilidades taxonómicas, pero en la práctica se limita a dos niveles casi únicos de “clasificación” de la fauna: una categoría implícita de máximo alcance, marcada por los masculinos y que agrupa a todos los animales. Y una multitud de nombres propios sintéticos, para caracterizar a cada una de las especies. Parece realmente muy elemental.

Esto puede llegar a ser, incluso, un problema práctico, en lo cotidiano. Recuerdo muy bien cómo Xampatze, el primer jefe de la aldea que me acogió, quedó casi sin palabras frente a la imagen de un “guacari de-cabeza-bermeja” (*Cacajao calvus rubicundus*) que yo le había enseñado: él lo conocía, pero había olvidado el nombre en la lengua (lo recordó después: *es shinoyéwa*-una palabra única, como es usual). ¿Qué podía hacer él? No tenía a su disposición alguna palabra para decir por lo menos “guacari”, ni siquiera “mono”, para reconstruir a partir de eso el nombre del animal. Quedó sin posibilidad de hablar, sólo conseguía bromear sobre la semejanza del mono con un hombre pintado de rojo con achiote. Y ese día todo quedó en eso...<sup>3</sup>

### **La variabilidad del esquema implícito general**

Pero la casi inexistencia de términos o de marcadores genéricos para designar órdenes, familias, subfamilias y géneros no es todo; en un grado menor, ni parece ser realmente excepcional en las lenguas indígenas. Pudiéramos entonces imaginar que, a pesar de ésta, el Ashéninka estructura fuertemente el mundo animal, –sólo que lo hace en forma diferente de la nuestra y usa categorías conceptuales y recursos lingüísticos diferentes.

Esta es la hipótesis de la antropóloga brasileña Margarete Kitaka Mendes, que trabajó con los campa/ashéninka del río Juruá para el proyecto de *Enciclopedia de la Selva*, de la Doctora Manuela Carneiro da Cunha.

Su idea es doble. Por una parte, las especies estarían clasificadas según un esquema estructural complejo, que combina pares de oposición entre categorías de hábitat (animales terrestres/habitantes del agua; alto/bajo, bosque/orilla del río), características morfológicas (animales de pelo/animales con alas/animales con piel; peces de cuero-

/peces de escamas/peces de casco) y, de una manera complementaria, el tamaño y el comportamiento (hábitos alimenticios/hábitos nocturnos/diurnos, animales comestibles/animales no comestibles, etc. Estos “referenciales” tienen categorías bien definidas, con vocabulario propio, principalmente los dos primeros (hábitat y morfología).

Por otra parte, sobre la base del esquema anterior, las especies estarían también agrupadas en verdaderas “familias” biológicas, como “categorías” y “subcategorías” encabezadas por animales “primeros de la fila”, y los nombres particulares de estas especies sirven al mismo tiempo como palabras genéricas para todo el grupo.

Personalmente, tengo algunos reparos con tales interpretaciones. La misma naturaleza del proyecto de investigación por parte de la Comisión Europea nos llevó a prestar una atención casi obsesiva al contexto de enunciación de los datos, porque pretendíamos comparar detalladamente los conocimientos y su proceso de cambio entre varios informantes indígenas del mismo pueblo o de la misma aldea, pero con características y estados sociales lo más diferentes posibles. El resultado es que, aunque reconozco muchos elementos de mis propias observaciones en los datos presentados por M. Kitaka Mendes, me parece, empero, que sus conclusiones son un poco forzadas –muy probablemente por el mismo marco de su investigación: al trabajar para una *Enciclopedia de la Selva* debe ser muy difícil no buscar una lógica enciclopédica entre los datos recogidos.

Comencemos por el esquema general de clasificación, con su combinación compleja de criterios de varios tipos. Opino que cualquier Ashéninka puede, sin ninguna dificultad, aceptar y reconocer ideas de este tipo como tuyas, acaso incluso en esa forma de construcción perfectamente acabada. Pero tengo la clara impresión de que esta verdad, esta construcción, fue el resultado de toda una serie de efectos inducidos, y que fue elaborada a partir de informaciones puntuales sobre algunas especies, seguidas por un conjunto de preguntas para clasificar a todas las otras especies en el marco que comenzaba a surgir de esta manera.

No quiero decir que tales categorías abarcales no existan. Existen, es cierto, sólo que en estado latente, y son muy variables en dependencia de los grupos locales y de los individuos. Los informadores in-

dígenas a veces las aprueban, cuando les son presentadas tales como están (acaso con algunas modificaciones de vocabulario, por ejemplo, *isawiháátse* en vez de *isawikiwére*, animales de las partes bajas); a veces construyen espontáneamente otras diferentes pero concebidas dentro del mismo espíritu (p.e., *mashitsingári*, *los arborícolas*, “los que moran en los árboles” / *anashitsingári isáviki*, los terrestres, “los que caminan por el suelo” / *shiwángiri*, las aves, “las que tienen plumas”).

Además, este segundo ejemplo es muy significativo respecto a los mecanismos de aparición de estas categorías abarcentes. Yo insistía, al intentar hallar un término genérico para los monos, y así fue como un informador, Warenko, me respondió con cierta vacilación, *mashitsingári*. Pero la palabra tenía el aspecto general de una perífrasis. Entonces insistí aún más, y pregunté si eran *solamente* monos. Otra indecisión, y luego, dijo: “No, también *meyíri*”, (o sea *Sciurus* sp.). Así, por el estilo, cuando apreció el sentido de la palabra, después dos palabras más, *añashitsingári isáviki* y *shiwángiri*, y la explicación del sentido de éstas...

Esto nada tiene que ver con una estructuración fuerte y estable del mundo animal. Lo que es común en todos los Ashéninka son los principios de clasificación, pero no el resto; ni el contenido de las categorías, ni su lista exacta, ni las palabras para designarlas. Realmente se trata de categorías implícitas, en el sentido más estricto: sumamente variables y ocasionales, tales categorías son adjetivas, no sustantivas. En las antípodas de cualquier tipo de referencias “canónicas”, la organización de los conocimientos permanece potencial, dinámica, siempre por reconstruir y redefinirse.

### 1001 formas de agrupar especies

Tengo el mismo tipo de dudas respecto de la segunda idea de M. Kitaka Mendes. En su exposición, ella explica que el esquema general de clasificación que acabo de resumir determina la agrupación de las especies animales en familias y subfamilias, y todos sus datos están al final organizados de esta forma: se va poniendo en lista cada “categoría” o “familia” bajo el nombre de una especie emblemática, cuyo nombre sirve de palabra al mismo tiempo específica y genérica.

Yo también observé listas de esta clase. Doy el ejemplo muy característico de la primera lista que obtuve para el grupo *Galliforma* (y asimilados –esto en forma totalmente justificada, por lo menos a mis ojos de lego): primeramente las Cracidae, por tamaño decreciente, *mutum* (*thamíri*-*Mitu mitu tuberosa* o *Crax globulosa*), *cujubim* (*kanári*-*Pipile pipile nattereri*), *jacú* (*sankáátse*-*Penélope obscura* o *P. Superciliaris jacupemba*), *jacamim* (*chakáme*-*Psophia leucoptera*, en realidad un Psophiida), *cigana* (¡lo olvidaba! También hay la “cigana” *sheeshétse*-*Opisthocomus hoazin*, en realidad un Opisthocomida); me interrumpió el informante con vivacidad cuando lo interrumpí yo y pregunté sobre un loro que pasaba volando, y después de pasar de lado este posible desvío continuó con los Tinamidae: *nambú azul*, *kenthóóri* (*Tinamus tao*), *nambu galinha*, *jonkíri* (*Tinamus guttatus*), *aracua*, *máátse* (*Ortalis guttata guttata*, en realidad un pequeño Cracida), *nambu surulinda*, *shoshótse* (*Crypturellus sp.*)...

La forma de descartar mi interrupción intempestiva del loro no deja lugar a dudas: la coherencia de la secuencia es la de nuestro tipo taxonómico, e imagino que fue a partir de listas construidas de la misma forma, que se consideró que los Ashéninka acostumbran agrupar a las especies animales en verdaderas “familias” biológicas.

Hasta ahora, mi única reserva sería que, en realidad, son extremadamente variables, en dependencia del grupo local, del individuo, o del contexto del momento. La lista anterior comienza, por ejemplo, con el *mutum* –mientras que, en el Juruá, el *mutum* precisamente no es el “primero de la fila”, sino justo lo contrario: incluso quedaría explícitamente excluida de este grupo, y constituiría una “especie aislada” en la clasificación general de las aves.

Pero el verdadero problema no está en eso. Está en que con mucha frecuencia aparecen también otras listas, construidas con criterios totalmente diferentes, y que *no parecen subordinadas en absoluto a las listas de nuestro tipo taxonómico*. Puede ser una tentación fuerte privilegiar las que se parecen a nuestras propias costumbres de clasificación, pero eso no corresponde de ninguna manera a la práctica indígena.

Cuando los criterios escogidos en la espontaneidad del momento son el hábitat, o los hábitos alimenticios, o algún detalle anatómico

en vez de la morfología general, la lógica taxonómica carece de cualquier fuerza y evidencia, y las asociaciones en familias biológicas son las que vienen a ser evidentemente intempestivas.

Tengo aquí un ejemplo exactamente paralelo al del grupo *Galliforma*, *mutuns* y *nambus*. Un cazador había matado a un magnífico gavilán real (*Harpia harpyja*, Accipiridae), y Shoéshi, el chamán de la aldea de Nueva Victoria, en Perú, me decía que aquel *shiróntse* acostumbra a cazar y comer monos y roedores. Escuchamos entonces el canto de la *ariramba* (*Ceryle torquata torquata*, de una familia totalmente diferente de los Alcediinidae): era el *cheriwíto*, que es un ave audaz también pero que come pescado, sobre todo curimatã, *shíma*; el que come también peces, aunque más pequeños, es el *shoríntse*, un pequeño gavilán de quebrada (de nuevo un Accipiridae, n.i.). Yo quise continuar con preguntas sobre otra ave de rapiña, el gavilán tijera (*Elanoides forficatus*), pero fue imposible: ni con la descripción del ave (que tiene un rabo bifurcado de los más reconocibles) ni con su nombre (o con el que me parecía tal: en realidad yo estaba pronunciando mal) conseguía recordarle algo. Al final tuve que mostrar a dos de estas aves que, por casualidad, pasaron volando en el cielo para conseguir el nombre exacto, *chewóntse* –y eso con un tono y unos comentarios que indicaban claramente que yo, una vez más, estaba totalmente fuera de contexto.

Pues todo depende del contexto y del criterio escogido. Si en un momento dado ese criterio no es de la morfología general, incluso una familia biológica aparentemente tan fácil de reconocer como las de las aves de rapiña, queda fuera de lugar, fuera de eficiencia, fuera de conciencia.

Evidentemente, se podría argumentar que, de cualquier manera, las asociaciones por familia biológicas (o sus equivalentes indígenas) existen en la mente de los Ashéninka, *implícitamente*. En cierta medida, es verdad. Pero ¿qué clase de categorías implícitas son éstas? ¿Qué realidad tienen? Su evidencia y su eficiencia son mínimas, o, mejor dicho, *ocasionales*. Fuera de unas pocas excepciones, ni siquiera tienen un soporte lingüístico, ni estabilidad en el contenido, ni, sobre todo, prioridad conceptual sobre las otras formas diametralmen-

te diferentes de agrupar a las especies, que quedan en competencia permanente con ellas.

Eso no cambió ni siquiera con la presencia actual, en las aldeas, de las escuelas y las lenguas portuguesa o castellana- que obviamente favorecen las lógicas taxonómicas de tipo occidental, e ignoran todas las otras, pero que de ninguna manera consiguieron hasta la fecha imponer esta jerarquía. Para los Ashéninka, parece que una clasificación del tipo nuestro, o sea, fundada en la morfología general de la especie, continúa siendo una entre las muchas posibles: la que viene considerando con prioridad a los cuerpos animales inmóviles y tirados al suelo, los cuerpos muertos y abiertos con cuchilla- como quien dice, una taxonomía de taxidermista. Pero *enetáátse otsépa*, “tenemos otras”...

Ahora bien, al exponer esto no pretendo entrar en un ámbito teórico; tampoco pretendo reconsiderar el concepto teórico de taxonomía, ni lanzarme a una crítica puntual o sistemática de las obras de Lévi-Strauss o Brent Berlin. Me interesa mucho más lo que todo esto puede implicar respecto de la concepción indígena del animal, en todos los niveles: conceptual, práctico-productivo, social...Y sobre este asunto aguardo con mucha curiosidad las reacciones de los colegas.

### **La definición ashéninka de la especie animal**

¿Qué es lo que define una especie animal a los ojos de los ashéninka? Quién sabe si encuentran buenos elementos de explicación en otro tipo de listas mucho menos coherentes. En estas acontecen a veces cambios totales sorprendentes, como el que cito a continuación:

La lista de los sapos que me daba Xampatze enumeraba primeramente especies comestibles y después sapos venenosos; el último era el *chempiwirito*, un “sapo grande y listrado, que canta duro, y no se come” (probablemente el *Ceratophrys cornuta*, Leptodactylidae); pero entonces él cambió de rumbo y fue al mundo de las... aves, como el *sanáátse*, o el *boto socó-boi* (*Tigrisoma lineatum*, Ardeidae): éste también es rayado y canta alto- ‘pero no tiene veneno, se le puede comer’”.

Tales saltos (que son muy frecuentes) pueden parecen ingenuos, pero no son nada absurdos. Y si postulamos como hipótesis de trabajo que su lógica no tiene por qué ser diferente *a priori* de la lógica de agru-

paciones aparentemente más coherentes, hay que explicitar dónde está la clave de constitución de todas: en un conjunto de características más o menos numerosas (que pueden pertenecer tanto a la morfología general del animal como a algunos detalles anatómicos, a su uso por parte del hombre, a sus diversos hábitos), entre los cuales cada uno escoge *según el contexto*.

Nótese también que no se trata de una construcción global, de un esquema arquitectónico en busca de una coherencia general: las especies más que agrupadas son *puestas en fila*, una tras otra, en forma metonímica. Además, una costumbre de lenguaje muy característica confirma esa misma interpretación. Tales listas no vienen desfilando en secuencia completa: casi sistemáticamente, cada elemento nuevo es introducido por una pequeña frase: “*pero (aún) hay otro*” (*Enetáátse otsépa*) - esto dicho en un tono que hace irresistiblemente pensar en una proximidad redescubierta caso por caso. Cuando son numerosos los rasgos comunes entre las especies asociadas de esta forma, el resultado puede tener la apariencia de nuestras propias familias biológicas. Cuando son menos numerosos, la lista parece, generalmente, puro disparate. Por otra parte, uno de los elementos que más llama la atención en el sistema lingüístico de clasificación, o de casi *no-clasificación* animal de los Ashéninka, es su aspecto en realidad muy poco práctico. Con la ausencia casi total de estructuración en los niveles intermedios, de palabras genéricas o de sufijos clasificadores, es preciso memorizar una multitud de nombres sintéticos de especies sin ninguna relación morfológica, so pena de quedarse mudo, como Xampatze con mi imagen del mono *uacarí*.

Queda en completa contradicción con el principio de economía que determina los procesos más usuales de evolución lingüística. Evidentemente, no tiene nada que ver con una supuesta falta de creatividad por parte de los Ashéninka: por el contrario, ellos adoran jugar con las palabras, multiplicar los sinónimos que vienen de su propia lengua o que son prestados de las etnias vecinas, o usar eufemismos a veces descriptivos, a veces burlones.

Pero justamente el uso de tales sinónimos y eufemismos obedece a las mismas reglas. Al hablar del jaguar pintado escuché “manítse” o



*kashékari*; para la tortuga, *jabuti*(macho), *manaasáwo*, *ipericháki*, *mayembíri* y *perenthéna*; para el lechón, *kitáiriki* y el nombre burlón *ashinyunyáki* (“hocico redondo”)... Pero generalmente estas palabras alternativas no sirven para diferenciar subespecies, o para agrupar géneros: son sinónimos. Realmente, parece que el único verdadero polo de atracción lingüística es la especie misma tratada como una entidad que no puede ser dividida ni reagrupada con otra.

Lo mismo se puede inferir a partir de los datos no lingüísticos: las formas de clasificación múltiples, sin jerarquía entre sí, y las perpetuas variaciones en la forma de asociar las especies animales entre sí, les dan a cada una un carácter de entidad extremadamente autónoma, siempre dispuesta a un juego de combinaciones nuevo. Esto es complicado, es poco práctico, es antipedagógico, por lo menos en nuestra concepción de un aprendizaje metódico, y sin embargo resiste muy bien contra las influencias foráneas; algún sentido debe tener.

### **Animal & persona, animal/afín**

El carácter de entidad extremadamente autónoma que cada una de las especies animales presenta en este sistema de “clasificación”, o de “multi-clasificación”, me parece directamente relacionado con la presencia fuerte y explícita en la cultura ashéninka de lo que el profesor Eduardo Viveiros de Castro llamó el “perspectivismo” amazónico. En algunos momentos, hasta tenía la impresión de estar en clase de ilustración de su teoría: para los ashéninka no solamente la mayoría de las especies animales fueron hombres en los tiempos primitivos (“*ashéninka*” la palabra es la misma), como lo explican los relatos míticos, sino también continúan siendo hombres, hasta hoy por lo menos, según su propio punto de vista.

El jaguar, por ejemplo, se ve a sí mismo como un ser humano, y su piel, en realidad, es simplemente su *kitháárentse* (la túnica de algodón típica del grupo), una *kitháárentse* con dibujos un poco particulares –las “pintas” que precisamente fueron “reconocidas” en el bolso andino que yo llevaba a veces conmigo. Y la posibilidad de verlo en su forma humana *actual* permanece aún abierta, hasta en los días de hoy, para grupos de personas que tienen suficiente sensibilidad y formación

chamánica, y que se dejan “abrir” los ojos al tomar *kamarámpi* (*Banisteriopsis caapi*, o cipó alucinógeno común a todo el oeste amazónico, llamado *ayahuasca* en Perú, y *Daime*, o simplemente *cipó*, en el Acre), y al consumir plantas específicas, como la patata de *manítse ivénki*, del jaguar, *Cyperus sp.*, Cyperaceae, o al frotar entre las manos las hojas del *manítsishi*, hojas del jaguar, Acanthacea (identificación incompleta).

Cada una de las especies es, pues, percibida como un pueblo distinto, al mismo tiempo diferente de los varios grupos humanos (ya que aparece habitualmente en su forma animal) y parecido a ellos (ya que a sus propios ojos o a los ojos del chamán, *al mismo tiempo es hombre*, *Ashéninka*). No sólo constituye una entidad muy autónoma, sino también tiene un estatuto de persona auténtica, independiente de todas las otras y ajena al control de los hombres que practican en ellas muchas menos manipulaciones lingüísticas o conceptuales<sup>4</sup> de las que encontraremos en el caso de la flora.

Así, las personas animales son asimiladas a veces a miembros de un grupo étnico diferente; algunas otras, a cuñados potenciales (muy) lejanos: las diversas especies animales tienen que ver con el lado afín del sistema de parentesco. Algunos animales caben muy bien en esta interpretación, especialmente el mono aullador, *shenóntse* (*Alouatta seniculus*, Cebidae), que tiene un estatuto explícito de cuñado en dos mitos que me fueron contados respecto a él.

En el primero, el *shenóntse* desea, seduce y lleva a su aldea, una por una, todas las esposas de los hombres; en el segundo, aparece como un peligroso antropófago. Ambos mitos terminaban exactamente de la misma manera, con la casi total exterminación de las especies, una vez por obra de los hombres, otra por obra de los *wáátse* (*Eira barbara*, Mustelidae); como consecuencia de eso, los *shenontse* finalmente renunciaron a mostrar su aspecto humano y resolvieron convertirse en simples animales de caza.

En cierta medida, el trato cotidiano con el *shenóntse* corresponde exactamente al mito: el animal conserva todo su prestigio de poderoso poseedor de *pussánga* (magia de atracción sexual) —los grupos usualmente se componen de un macho rodeado con diez o quince

hembras; pero un *shenóntse* macho, matado por un cazador (o sea, entregado al poder de los hombres), es tratado con la mayor impertinencia, especialmente por los niños, que manipulan el cadáver (y muy particularmente el pene) con bastante agresividad.

Más tarde, obtuve la confirmación de que las cosas son aún más explícitas. El mono aullador se llama propiamente *shenóntse*, pero, según los informadores, también se puede llamar *haníri* en otras regiones (siempre en otra parte, y siempre lejos, curiosamente...). Al verlo bien, este *haníri* pudiera ser la tercera persona de la palabra “cuñado” (de un varón): existen *nyáne*, vocativo o primera persona exclusiva, y, con otro radical, la segunda persona *pániri* (*p-aníri*, tu cuñado), lo cual en buena lógica gramatical ashéninka da una tercera persona \**haníri* (*h-aníri*, su cuñado). Acabo de confirmar que no es una simple casualidad u homonimia: en otra región con dialecto un poco diferente, el Gran Pajonal peruano, la primera persona exclusiva *náni* (en lugar de *nyáne*, mi cuñado) puede servir también para designar al *shenóntse*: encontrar así la misma idea con dos palabras radicalmente tan diferentes, *náni*/ *h-aníri*, me parece excluir cualquier posibilidad de simple coincidencia<sup>5</sup>.

Concluycamos respecto de los animales. La teoría del perspectivismo amazónico, la idea del animal /persona, la idea de la estrecha relación entre las especies animales y el parentesco afín, son hoy temas clásicos de la antropología americanista. Entré en los detalles de su versión ashéninka, pero no fue sólo por la belleza y la evidencia del ejemplo.

Lo más notable me parece ser su extrema coherencia conceptual, con un sistema de clasificación que en el fondo rechaza eso de clasificar, en el sentido estricto de subordinar cada especie a un esquema global: todas las prácticas “clasificadoras” y todas las costumbres lingüísticas ashéninka tienden a conservar a cada animal/ persona, a cada animal/ afín simbólico, el máximo grado de independencia y libertad para dejarlo entrar en asociaciones y combinaciones siempre renovadas. El tratamiento simbólico de las plantas y su sistema de clasificación será muy distinto.

## Flora y consanguinidad

El estatuto simbólico de las especies vegetales es mucho más diversificado. En un extremo, aquél que queda más lejos de los humanos, se encuentran las plantas y los árboles de la selva, que tienen personalidad bien definida y autónoma, un estatuto que se firma a través de la posesión de un verdadero nombre propio. Los más notables entre ellos<sup>6</sup> también son Personas al mismo tiempo individuales y colectivas: se ven a sí mismas en la forma de un pueblo con rasgos humanos, y siempre pueden aparecer en su aspecto humano tomando la liana alucinógena exactamente como las especies animales.

En el extremo opuesto, el más próximo a los humanos, están las plantas cultivadas. Entre ellas se encuentran los correspondientes exactos del estatuto particular del mono aullador en el reino animal. Las matas de yuca, *kaníri* (*Manihot sp.*, Euphorbiaceae), a veces son llamadas metafóricamente de *choenéte*, o sea, *hermanas* (de un locutor masculino) –y *choéne* + un sufijo que indica la multiplicidad, - éte. Y el maíz, *shínki* (*Zea mays*, Gramíneae) puede serlo de *arentyáine*, o sea, “primos paralelos” (de un locutor masculino) –o “*aréntze*”, primo paralelo, clasificado como hermano en el sistema de parentesco ashéninka + el sufijo plural –*ayne*; la palmeira *kíri* (*Guilielma speciosa* Mart./ *Bactris gasipaes* H.B.K., Palmae) también puede ser llamada así, y es preciso resaltar el hecho de que parecen ser los dos únicos vegetales de todo el universo ashéninka que se usan con los sufijos y prefijos del masculino, en lugar del femenino.

Por tanto, así como acontece con las especies animales, los Ashéninka piensan en sus relaciones con las especies vegetales en términos de parentesco: los animales se sitúan al lado de las relaciones de afinidad, y las plantas al lado de las consanguíneas<sup>7</sup>. Con una diferencia importante, empero, que aún está por comentarse: mientras que las especies animales están todas en el mismo plano, con excepción del mono aullador (que en realidad sólo tiene un estatuto un poco más explícito, pero de la *misma naturaleza* que los otros animales), las plantas, al contrario, están repartidas entre un polo próximo a los hombres, claramente asociado con la idea de la consanguinidad, y un polo lejano mucho más autónomo.

Entre estos dos polos se despliega la extrema diversidad de las plantas de todos los tamaños de la selva primaria y secundaria, con sus nombres y usos más o menos conocidos por los informadores indígenas- lo cual, obviamente, estaba en el centro de nuestra investigación. Sus modos de clasificación son bastante complejos. Pero para comprender el contexto y la lógica de los aspectos estrictamente taxonómicos, es mejor resumir primeramente lo que en las prácticas productivas de los Ashéninka podrá luego aclarar su aproximación y su manejo conceptual de la diversidad vegetal.

### *Concepto y manejo del espacio*

Al contrario de muchos pueblos amazónicos (incluidos los pueblos Pano, como los yaminahua y shipibo), para los Ashéninka no existe ruptura, sino continuidad entre el espacio de los sembríos, el de los bosques y el de la selva alta. Para ellos como para los Achuar de Philippe Descola (*la Naturaleza doméstica*), la propia selva tiene algo semejante a un sembrío, socializada por un trabajo constante, muy visible en las prácticas cotidianas.

Comienza con la limpieza de los alrededores de la casa (usualmente son talados hasta acabar con las plantitas más minúsculas y dejar el suelo en pura arena), sigue con los cuidados del sembrío (después de una primera quemada, los hombres vuelven a quemar todo hasta el último ramo, y posteriormente las mujeres tienen que mantenerlo cuidadosamente limpio), y llega hasta un mantenimiento sistemático de los caminos en la selva (que limpian de vez en cuando, con un cuchillo grande o con fuego, en una largura que rebasa mucho las necesidades pragmáticas del simple paso). En el sentido inverso, al volver de sus recorridos por el bosque, las mujeres no solamente traen hojas, trozos de liana o de corteza de árboles. Acostumbran traer también esquejes de yuca y renuevos para plantarlos cerca de las casas o en los sembríos.

Sin embargo, el control humano sobre el espacio nunca está definitivamente establecido. Basta con dejar un momento de esforzarse, y este equilibrio supuestamente se invierte. La selva siempre está pronta a recuperar sus derechos, mucho más allá de lo que nosotros consideraríamos su reino propio:

“Tienes que cuidar tu sembrío, tálalo muy bien, porque las yucas son nuestras hermanas: las comemos, estamos hechos de ellas. Si uno no tala bien, Pawa (Dios solar supremo/héroe civilizador) castiga. Ellas se entristecen y se van. Están los tallos, todo parece normal, pero no tienen más patatas, sólo tienen raíces como las de los árboles de la selva (el subrayado es mío). Como con los plátanos, debajo de la cáscara ya no tienen nada, todo queda seco”.

Por tanto, desde la plaza central de la aldea hasta la plena selva primaria, la actividad humana es la que impone su control y da su forma al mundo vegetal, a fuerza de trabajo, y forma círculos concéntricos en los cuales su influencia va disminuyendo poco a poco.

Por un lado, eso obviamente se parece mucho a los círculos concéntricos del parentesco consanguíneo de *choéne* (hermana verdadera) hasta *choéne thóóru* (literalmente, “hermana de lejos”: de hecho, prima paralela, en primer grado, luego en segundo, en tercero, etc.).

Por otro lado, define bien el marco conceptual de las taxonomías vegetales. Mencioné más arriba dos polos, el polo de las plantas cultivadas, próximos parientes consanguíneos de los hombres (la yuca *choéne* hermana; la palmera *kíri* y el maíz *arentyaíne*, hermanos clasificatorios), y el polo de las especies vegetales más “fuertes” de la selva (bastante fuertes como para tener un verdadero nombre propio e incluso ser auténticas Personas en un nivel de realidad y percepción diferente del humano). Entre estos dos polos, también se despliega todo un espacio continuo: el espacio de las plantas como estatuto intermedio, más o menos útiles, que los humanos manipulan *pragmáticamente* según sus necesidades cotidianas, así como, con mucha frecuencia, manipulan *lingüísticamente* sus nombres también, como ahora lo veremos en detalle en el sistema taxonómico.

### *Sistema clasificadorio de las especies vegetales*

En el sistema de clasificación de los vegetales, volvemos a encontrar en cierta medida la extrema fluidez que rige los agrupamientos de especies animales, pero eso con una diferencia enorme: en el caso de las plantas es mucho más organizada, y, por tanto, más compleja.

Primeramente, aquí tenemos auténticas palabras genéricas, en primer lugar por las que están formadas por el radical \**incha*, que designa en la forma más general el elemento vegetal: *incáato*, árbol desconocido (o árbol muerto, no identificable), *incháki*, árbol como frutas sin interés, *inchási*, *hoja cualquiera*.

En segundo lugar, la lengua ashéninka, por ser aglutinante, recurre mucho a sufijos clasificadores como los que acabamos de ver en los tres términos genéricos citados: *-to* que pone énfasis sobre troncos y ramas; *-toki* o *-ki*, en la fruta; *-roshi/woshi* o *-shi*, en la hoja, y *tha/tsa*, que caracteriza a las lianas (para las cuales existe también un término genérico, *shiwitha/shiwítsa*, con el radical \**shiwí*, ¿“sexo masculino”?). Tales sufijos pueden designar la fruta o la hoja de tal o cual vegetal, pero habitualmente se usan más para *clasificar* las plantas según el interés *utilitario* de sus diferentes partes (hoja, fruta, madera)<sup>8</sup>. A veces son partes constituyentes del nombre de la especie, a veces se agregan o se suprimen, según el contexto.

En tercer lugar, existe cierto número de términos genéricos de amplitud menor, pero estos abarcan en verdad conceptos de índole bastante diversa. Algunos, basados en la morfología general de la planta, se parecen mucho a nuestras categorías botánicas: *ts(i)rompí*, por ejemplo, corresponde casi exactamente a nuestro grupo de los helechos, Pteridophyta; *kahénto/kaénto* corresponde en gran parte a nuestra familia de las Aráceas; *ivénki* designa al género *Cyperus* sp. (Cyperaceae), y tienen sus diferentes especies un papel mágico-medicinal entre muchos grupos étnicos de la región.

Otros términos genéricos, como *kepishiri/kepishiro*, abarcan especies muy diferentes, que tienen como punto común una característica secundaria particular (en este caso, el sabor amargo: *kepishi*= amargo), y un efecto curativo bien determinado (los diversos *kepishiri* sirven todos para curar la diarrea y/o las infecciones intestinales parasitarias, que parecen pertenecer a la misma etiología para los Ashéninka).

Un tercer tipo de terminología se relaciona, obviamente, con un uso medicinal (en un sentido indígena, o sea, incluidos numerosos efectos propiciatorios y protección mágica). El prefijo *así/háshi* (= para, contra, que tiene efecto sobre) o el sufijo *-shi* (= hoja) acompañan en estos casos un término que indica la enfermedad por curar *ashikat-*

*siréntse*, contra la fiebre), el órgano atacado (*así asángane*, para el corazón) o *asanganéntsishi*, (hoja del corazón) el animal que picó o mordió (*así kitóniro*, contra el escorpión), el ser contra el cual tienen que protegerse (*áshai peyári*, contra las almas de los muertos), o la especie indicada para el efecto propiciatorio (*konóyashi*, “hoja [para una buena caza] de la tortuga jabutí”). Tales expresiones pueden designar especies vegetales muy distintas (tenemos, por ejemplo, muchísimos *así peyári*), e incluso propiedades medicinales muy diferentes (encontramos, por ejemplo, dos *así asángane*, y dos *asanganéntsishi* contra las palpitaciones cardíacas, pero también un *asanganéntsishi* contra las tristezas del corazón, usado para olvidar a un ser amado...).

Muy próximo al anterior, un cuarto tipo de terminología está basado al mismo tiempo en el efecto mágico esperado y las características simbólicas de ciertos animales. Los diversos *opémpishi* (hojas de tucán) o *shenóntsishi* (hojas de mono aullador) son todas usadas para provocar la atracción sexual, y los diversos *pírishi* (hojas de murciélago) son todas para protegerse de las almas errantes de los muertos.

Finalmente, el Ashéninka recurre con frecuencia al sufijo *-niro*, “que se parece a...”, usualmente relacionado como una especie o variedad del bosque. Se usa a veces en forma predeterminada, para especies bien conocidas (*ceboyaníro*, que se parece a cebolla, o *ints(i)pakiníro*, que se parece al *ints(i)páki*, Inga sp.); a veces, para intentar identificar una especie desconocida (*kumuníro* que se parece al *kúmu*, un barbasco).

Pero es preciso hacer al menos dos observaciones respecto a eso:

1. En primer lugar, los diferentes aspectos del sistema clasificatorio (nombres propios de la especie, términos genéricos, terminología medicinal, etc.) se cruzan y se sobreponen, y por tanto la misma planta puede tener tres o cuatro nombres diferentes (y todos legítimos) o, al contrario, el mismo término puede ser usado con especies absolutamente distintas (con plena conciencia del locutor). Cuando existen varias posibilidades terminológicas, la elección depende del contexto- o de los conocimientos individuales; Shoéshi/Jorge Pacaya, por ejemplo, el excelente chamán de Nue-



va Victoria, que en realidad conoce bastante mal las plantas de la selva y los nombres propios de cada especie, opta sistemáticamente por la terminología medicinal (*áshi...*).

Un sistema clasificatorio tan polimorfo favorece evidentemente el desenvolvimiento de una gran diversidad terminológica local, diversidad que además se encuentra también, aunque en grado menor, en los nombres propios de las especies: la *wanyáse* del Gran Pajonal, por ejemplo, parece ser la *nihak(i)ríshi* de Aerija, cerca de Atalaya (*Dichorisanthra* sp., Commelinaceae); el *kirakets(i)kiró* (*Eleutherine bulbosa*, Iridaceae) del Ucayali y es la *irahántsishi* (lit. hoja de sangre, es una terminología medicinal estabilizada) de Aerija.

2. En nuestras taxonomías científicas. Los términos genéricos son *abarcantes*, sirven para agrupar y clasificar *todas* las especies conocidas o por conocer. En la taxonomía ashéninka, al contrario, son *excluyentes*, sirven para ignorar y alejar, o sea, para nombrar lo que se conoce mal o en lo que se tiene poco interés. Las numerosas especies de helechos, por ejemplo, son generalmente llamadas *ts(i)rompi(shi)*, con *excepción* de las que tienen interés medicinal mayor: éstas tienden a recibir un nombre particular elegido en alguna de las terminologías descritas anteriormente. Al contrario, casi todas las palmeras son útiles en una u otra forma: ningún término genérico las agrupa –menos *palmíshi*, que fue improvisado en el momento a partir del término castellano para responder a nuestras preguntas.

Estas dos características son las que dan su fluidez a la clasificación ashéninka de dos vegetales, y las que más la distancian de nuestra taxonomía botánica. Pero, en todo caso, tenemos aquí categorías y prácticas de clasificación mucho más semejantes que en el caso de la fauna a los modelos indígenas clásicos, los que fueron presentados por Brent Berlin y sus seguidores.

Sin embargo, no falta el mismo tipo de coherencia con el plano simbólico –sólo que es menos visible. Tanto en la taxonomía, como en

las prácticas productivas, las relaciones con las plantas se despliegan en las diversas tonalidades de lo utilitario: desde el menos controlado por el hombre (las plantas/personas de la selva) hasta el más próximo (las plantas cultivadas como la yuca/hemana o el maíz/hermano), pasando por todas las etapas y situaciones intermediarias. Considero que eso no es excepcional en el mundo amazónico.

### ¿Sistema de clasificación u ontología relacional?

Vamos a concluir. No sé muy bien si lo que acabo de presentar aquí puede ser realmente llamado “taxonomía”, o incluso “sistema de clasificación”: una discusión con tantas implicaciones teóricas no tiene mucho sentido a partir de un simple estudio de caso. No me voy a arriesgar.

Pero me parece evidente que el proyecto taxonómico de la biología científica es muy diferente de los que hace un ashéninka cuando va asociando, en una u otra oportunidad, ciertas especies animales, o incluso vegetales. La preocupación del ashéninka es totalmente diferente de nuestro deseo de edificar arquitecturas taxonómicas universales, piramidales y jerarquizadas *frente a las cuales* nos situamos mentalmente para colocar cada una de las especies en la casa más apropiada. Lo que para él importa es situarse *él mismo* también en el universo de las plantas y animales, y lo hace al definir sus propias *relaciones* con ellas. Relaciones de parentesco, claro, ya que éstas constituyen su lenguaje propio y casi único para este tipo de asuntos.

Por un lado, hay las múltiples relaciones utilitarias más o menos fuertes, más o menos intensas, establecidas con la mayoría de las plantas y concebidas según el modelo del parentesco consanguíneo: una serie de círculos concéntricos en los cuales la fuerza de la relación va debilitándose a medida que la distancia aumenta. Por otro lado, hay las relaciones con los animales, según el modelo del parentesco por afinidad: todas las especies animales son “gente”, y más exactamente “otra gente” (*otsépe ishéninka*), y por tanto cuñados potenciales; pero la relación efectiva de alianza sólo se concretó en uno de ellos, el mono aullador, *Shenóntse*.

Sólo uno, y así se ve que no solamente los Ashéninka se colocan dentro de sus clasificaciones, sino que además no se atribuyen un lugar central en éstas: existe sólo una relación realmente privilegiada entre los hombres y los animales, la de cuñados con el mono aullador y, al pensarlo bien, es muy relativa -según la perspectiva de los jaguares y de los pájaros *japús*, por ejemplo (que *también* son gente en otros planos de la realidad), las relaciones privilegiadas son completamente diferentes.

Las clasificaciones ashéninka no son arquitecturas estables, motivadas por un impulso cognitivo, basadas en la ruptura *a priori* entre la conciencia humana y la conciencia de los seres de la selva: son *redes relacionales*, que atribuyen al ser humano un lugar (siempre momentáneo) en las múltiples cadenas de la diversidad animal y vegetal. Pero este lugar no es realmente central; por tanto, en este juego de perspectivas cruzadas, de miradas todas “humanas” en algún plano de la realidad, en que cada especie define lo que es y en lo que puede convertirse, los hombres también definen lo que son en el momento presente. En este sentido, deberíamos hablar de una “*ontología relacional*”<sup>9</sup>. A pesar de la aparente contradicción de estas palabras, parece ser una aproximación básica, ya que la encontramos no sólo en la relación con la flora y la fauna, sino también en las relaciones con los forasteros y en los cambios de los conocimientos ambientales, que estaban en el centro de nuestro tema de investigación. Pero éste es otro asunto.

## Notas

- \* Nota del traductor: En este texto se encuentran nombres de varios animales y plantas típicos de la zoología y la botánica brasileñas, que no tienen equivalentes ampliamente conocidos en español; los dejo en portugués entre comillas, a veces junto a alguno de sus equivalentes.
- 1 Este proyecto, en el cual participó el Departamento de Antropología de la Universidad Federal de Santa Catarina, tiene el objetivo de analizar los procesos de cambio en los conocimientos ambientales indígenas y de evaluar sus posibilidades de conservación a medio y largo plazos. Incluye no solamente a los Ashéninka (“Campa” en el Brasil, subgrupo de los Ashaninka, Arawak sub-andinos), sino también varios pueblos del grupo Pano, y comunidades mestizas de la región, en Brasil y en Perú.

- 2 Al dejar claro que las “especies” ashéninka no siempre corresponden a las nuestras, Existen sólo, por ejemplo, dos especies de mariposas: la gran *Morphosp. Azul*, “*thámpi*” (Nymphalidae), que puede provocar una desgracia para el cazador, y la masa indistinta de todas las otras “*pempétse*”. Al contrario, las diversas especies de hormigas tienen cada una su nombre propio (poder distinguir las tiene efectos prácticos mucho más directos), sin que exista ningún término genérico para decir “hormiga”.
- 3 Al contrario de Bruno Shanenawa, presente también, que es del grupo Pano Katukina/Shanenawá del río Envira, y que dispone de recursos lingüísticos mucho más clásicos y amplios. Él empezó a improvisar una denominación a partir de una palabra genérica, probablemente el equivalente en su lengua de “uacari”. La comparación inevitable entre las dos actitudes dejaba aún más clara la particularidad del sistema ashéninka.
- 4 En la selva, el animal también escapa mucho al control del hombre, tanto el animal cazador como el animal cazado...; sólo se hace un poco más controlable (¡dificilmente!) por medio de las numerosas prácticas mágicas de caza.
- 5 La idea puede parecer un poco sorprendente. Está basada en parte en juegos de palabras (pero los juegos de palabras son cosas importantes en la cultura ashéninka), y habitualmente queda escondida, sin duda por temor a las bromas de los mestizos. Tuve que adivinarla pacientemente a fuerza de verificaciones lingüísticas y de preguntas indirectas. Es más vigente en las aldeas más tradicionales, pero fue confirmada en otras, directa o indirectamente.
- 6 Según criterios culturales propios, a veces muy diferentes de descifrar: son evidentes en los casos del *kamarámpi* (*Banisteriopsis caapi*, Malpighiaceae), de la *hurúwa* (*psychotria viridis*, *Psychotria sp.*, Rubiaceae) o del *kasáwi* (*Duroia hirsuta* (P&E) Benth, Rubiaceae), que entran en la composición del principal alucinógeno ashéninka; pero son mucho menos evidentes en casos, como el *thónénto* (*cavanillesia sp.*, Bombacaceae), un árbol sin uso bien definido, o la ortiga, *póónkito* (*Urera baccifera* (L.) Gaudin, Uricaceae), que en lo cotidiano se usa esencialmente para amenazar a los niños de castigo.
- 7 Estas relaciones simbólicas de consanguinidad con ciertas plantas cultivadas esenciales permanecen además tan ocultas para el forastero como la idea de cuñado *shenóntse*, y probablemente por las mismas razones. Para desentrañarlas y comprobarlas, y encontrar la explicación del misterioso masculino usado con el maíz y la palmera *kíri*, tuve que recurrir a las mismas verificaciones lingüísticas y preguntas indirectas. En este caso también, fue en las aldeas más tradicionales donde aparecieron las primeras alusiones, antes de ser confirmadas, directa o indirectamente, en las otras.
- 8 Al respecto, compárense, por ejemplo, los nombres más usados de algunas palmeras: “*tsiyáwoshi*”, la palmera “jarina” (*Phytelephas macrocarpa*) y “*kapáshí*” (n.i.), que son las palmeras más usadas para la cubierta de las casas, con “*toniróki*”, (*Mauritia flexuosa* L.) o “*sheyáki*”, (*Oenocarpus* (Jessenia) bataua), dos palmeras muy buscadas por sus frutas.
- 9 La expresión apareció en un seminario reciente, con E. Viveiros de Castro y Ph. Descola.

# EL RAYO Y EL OSO HORMIGUERO

3

## La divinización de la lluvia en algunas mitologías chaqueñas

*Edgardo Jorge Cordeu<sup>1</sup>*

### 1. Introducción

En buena parte de las mitologías producidas por los indios americanos en general -y los de El Chaco en particular- son muy frecuentes ciertos motivos referentes a las andanzas terrestres de varias entidades astrales y meteóricas. Venidas desde el orbe uránico, sea por voluntad propia o en respuesta al llamamiento de un humano -tal es el caso de la omnipresente *Mujer-Estrella* (Blixen, 1991)- y otras veces por accidente o descuido -como el Dapichí toba, por ejemplo (Wilbert and Simoneau, 1983 y 1989a)-, entre esos mismos indios, los caduveo, los chamacoco y los ayoreo se registra también la existencia de una personalización del rayo, el relámpago y las lluvias singularizada eventualmente por sus atribuciones tesmofóricas, cinegéticas y chamánicas. Una vez en este mundo -continúan diciendo los mitos pertinentes-, el varón, la mujer o el oso hormiguero bajo cuya figura apareció, recibió la protección de un hombre común, que a veces le facilitó después los medios para volver al cielo y a quien dicha entidad retribuyó generosamente con una serie de dones; tanto de bienes y pautas culturales como de plegarias mágicas, sean ya para llamar la lluvia o bien para conjurarla.

Según lo expuesto en las prolijas reseñas efectuadas por Métraux (1946:27-28) y Bernand-Muñoz (1977:186-192), desde las recopilaciones iniciales entre 1910 y 1935 de Lynch Arribalzaga, Galván Brusque, Lehmann-Nitsche (1925), Karsten (1932) y el mismo Mé-

traux, se sabe que los toba (*qóm*) poseen el motivo narrativo de Kasoonra'; con la grafía de Kasogonaga, muchos años después Terán logró aportar algunas versiones nuevas (Wilbert and Simoneau, 1989a:71-73; Terán, 1994: 45-46). En el otro extremo de El Chaco, el padre Pittini (Alarcón y Cañedo y Pittini, 1924:34-35) y algo después Baldus (1931:84) relevaron el mito chamacoco (*ishír*) de Apiche o Lapiche, semejante en parte al personaje toba y, bajo las denominaciones de Lápishi y Okutóro, también bastante más tarde la Dra. SúsNIK (1957, II:2-3) y quien esto escribe (Wilbert and Simoneau, Eds, 1987:99-110; Cordeu, 1997: 263-271 y 1999a:118-131) tuvimos ocasión de registrar otras versiones. Para los caduveo se conoce un ejemplo muy escueto debido a Ribeiro (Wilbert and Simoneau, Eds, 1989b:41-42). Por último, el tantas veces lamentado Lucien Sebag, obtuvo en 1964 una variante ayoreo sumamente interesante de un mito análogo (Bernand-Muñoz, 1977:232-235).

Ahora bien, al afectar sobre todo a los toba y caduveo (y en las primeras recopilaciones también a los chamacoco), el inconveniente principal del que adolece la mayoría de estas fuentes es la extrema parquedad narrativa. Obedezca ya sea al laconismo expresivo o las dificultades idiomáticas de los narradores nativos, a determinadas deficiencias del procedimiento etnográfico y la relación con ellos o -como se sugerirá después- al propósito mismo del discurso mítico, los materiales publicados son sumamente concisos. Carecen casi siempre de ese estilo de argumentación -resultante de un largo proceso de ajuste entre el relator y el etnógrafo, al que no es ajeno tampoco la mutua simpatía-, mediante el cual el primero procura transmitir al segundo las claves retóricas y las cifras simbólicas que permiten una comprensión cabal del mensaje mítico y del espectro de funciones (teofánicas, mágicas, tesmofóricas, jurídicas o de la clase que fueren) cumplidas por sus actores.

Por consiguiente, a partir de una transcripción castellana de buena parte de los materiales disponibles (sobre todo los más antiguos y menos accesibles), en esta oportunidad procuraré profundizar y ampliar los términos de un diagnóstico anterior referente al Lápishi de los ishír (Cordeu, 1998a)<sup>2</sup>. Encuadrado al comienzo en una estricta perspectiva *etic* -a cuyo respecto, sin abrir juicio sobre su fecundidad potencial, puede sostenerse empero su legitimidad metodológica en lo meramente formal, aunque jamás en lo estrictamente etnográfico-, se

desglosarán las *unidades elementales de predicación* que forman parte de estos mitos (*motivos narrativos idiosincrásicos; motivos centrados en la Tormenta y la Lluvia; motivos centrados en el oso-hormiguero; motivos centrados en las aguadas; dones tsmofóricos; connotaciones animalísticas y acciones cosmogónicas y nexos con otros seres divinos*) y se establecerá su respectivo rol en el diseño narrativo de los integrantes del corpus aludido (Tabla N°1). Luego, una vez resueltas las cuestiones atinentes a las similitudes y diferencias entre **Kasogonaga** y **Lápishi** u **Okutóro**, y también a sus soberanías y competencias funcionales, en una segunda instancia –esta vez interpretativa– se procurará esclarecer su lugar en la cosmovisión y la religiosidad, sus nexos con otros integrantes de la misma y su papel en la economía de los significados culturales.

## 2. Los testimonios narrativos

### Versiones Toba: Kasogonaga

#### *1ª versión: El trueno*

“Dicen que una vez, en El Chaco, llovía mucho, todos los días sin parar y mucho tiempo. Todo el campo ya se llenaba de agua; cuando un indio se encontró con un oso-hormiguero, y al quejarse el indio que el campo se llenaba de agua y pronto se ahogarían todos, el oso-hormiguero le dijo que hiciera un fuego grande, y él haría parar la lluvia. El indio hizo el fuego como pedía el oso-hormiguero, y el humo que despedía el fuego levantó al oso-hormiguero al cielo y dejó de llover”.

“Cuando truena, es el oso-hormiguero que está enojado y grita” (Referido por Niguinacté, anciana toba, al señor Eufemio Galván Brusque; en Lehmann-Nitsche, 1925:198).

#### *2ª versión: El trueno-rayo*

“Es un animal con forma de cristiano (criatura humana), pero con la cabeza chiquita y el cuerpo cubierto de pelo largo, como el *potai* (oso-hormiguero). Le da por ser médico y suele presentarse a la persona que él quiere, pero solamente a una. Una vez un ‘paisano’, allá muy lejos, por el Centro (así llaman en El Chaco al interior del terri-

torio) había salido a mariscar. De pronto, oyó unos quejidos en el monte. Se acercó a ver lo que era y se encontró con el rayo. ‘Mira’, le dijo el **Kaso-gongá**, ‘me he caído del cielo durante la tormenta y le he pegado a ese árbol, y ahora no puedo subir. Hazme el servicio, pues, de juntar mucha leña y quémala hasta formar una gran humareda; yo volveré al cielo en medio de ella. Enseguida vuélvete ligero a tu toldo, porque va a caer un fuerte aguacero, pero en adelante podrás salir con confianza a mariscar, con la seguridad de que matarás muchos ciervos, gamas, guanacos, guasunchos, avestruces, toda clase de bichos, en fin, sin errarles un tiro’”.

“Entonces el paisano amontonó cuanta leña y yuyos verdes pudo, para hacer mucho humo espeso; el **Kaso-gongá** se metió en él y subió al cielo, y no bien había entrado el hombre en su toldo, cuando empezó a tronar y a llover con fuerza, y se llenaron de agua los campos. Desde aquel día, en el toldo del paisano no faltó nunca la miel, ni la carne o el pescado, como lo había prometido el rayo, en pago del servicio que le prestó, terminó diciendo Gregorio” (Referido por Gregorio Fernández, indio Toba, al señor Enrique Lynch Arribálzaga; en Lehmann-Nitsche, 1925: 198-199).

### *3ª versión: La Vieja del Rayo*

El relámpago es una mujer vieja de cabellos muy espesos<sup>3</sup> (**Ka-soonra**). Cae en la tierra cada vez que hay una tormenta. No le gustan los espíritus y siempre intenta golpear el algarrobo grande en que viven. Nadie puede verla cuando está cayéndose del cielo. Una vez en tierra, se esconde en un agujero. Cuando un indio, al buscar conejos (ocultos) o armadillos pasa por su madriguera, ella lo llama, “¡Mi hijo, venga y haga un fuego para mí!” Muchos indios se asustan de los lamentos de la vieja y corren lejos. Aquellos que tienen mas coraje la escuchan y hacen un fuego grande con madera de sachalimona. **Ka-soonra** les dice: “Cuando en su zona haya necesidad de lluvia, sólo pida y tendrá. Los otros carecerán de ella y estarán forzados a pedirle agua a usted”. El fuego debe producir un humo espeso para que la mujer vieja pueda llegar al cielo en él. Sabe que el hombre tuvo compasión de ella. Dice cuando se eleva: “Sigi’wo” (“Estoy saliendo”), y desaparece en el aire. El hombre espera durante un tiempo y enton-



ces apaga el fuego. Él no debe contar su aventura a nadie (Métraux, 1946: 27; traducción personal).

*4ª versión: Kasogonaga*

Kasogonaga vive en las nubes la mayoría del tiempo, pero a veces cae a la tierra y no puede remontarse al cielo. Es como un animal pequeño, como un cerdo pequeño con un hocico chico. Los Toba dicen que un día un hombre estaba en el bosque y oyó a alguien que lo llamaba; parecía ver quién era. Era Kasogonaga, bajo la forma de un cerdo pequeño, que se había caído de una nube. Kasogonaga le pidió al hombre que le ayudara a volver a la nube. Le dijo que recogiera un montón grande de leña para hacer una hoguera, pero que dejara un espacio encima para poner ramas de *escuadura*. Cuando todo estaba listo, le pidió al hombre que lo alzara; le dijo que haría mucha luz, para que él pudiera subirlo a la punta del montón de madera y ramas de *escuadura*. Le dijo también que pusiera fuego al montón de madera, ya que pensaba usar el humo para volver a la nube de la que había caído; así, cuando el humo subiera, Kasogonaga subiría con él. También dijo al hombre, que una vez encendido el fuego, debía darse prisa en volver a su casa porque empezaría a llover.

El hombre hizo cuanto le dijeron. Preparó un montón de madera, lo cubrió con *escuadura* y puso a Kasogonaga encima. Aunque pequeño, Kasogonaga era pesado. Pero se hizo como la luz y el hombre pudo alzarlo encima de la leña<sup>4</sup>. Enseguida encendió el fuego y volvió a su choza. Kasogonaga subió con el humo y regresó a su nube. Entonces empezó a llover. Kasogonaga estaba contento y el hombre regresó a su choza.

Kasogonaga también dijo al hombre que siempre que necesitara algo sólo tenía que pedirselo. Además, si alguien lo molestaba o tenía un enemigo, con sólo decírselo él lo golpearía hasta matarlo. Ésa era su manera ser. Estas cosas son verdaderas, Kasogonaga es agradecido.

Más adelante, cuando hubo una sequía grande, un Toba estaba en el bosque y oyó a alguien que lo llamaba. Era Koomolaló, la serpiente *Arco-Iris*. El lago se había secado y Koomonaló quedó en la

tierra seca sin poder volver. Le pidió al hombre que la cargara para volver al río Talá. Cuando él le preguntó cómo podría hacerlo, ya que era tan pesada, la serpiente dijo que se haría como la luz. Se enrollaría en su cuerpo, sería como la luz suave y no tendría entonces ninguna dificultad para recogerla y dejarla en el río. Koomonaló le dijo también que, como muestra de gratitud, le daría algún pez siempre que lo necesitara. El hombre al fin estuvo de acuerdo en hacer lo que la serpiente dijo. Koomonaló se hizo luz y él la llevó al río Talá. Apenas la puso ahí, el agua empezó a subir. El hombre corrió lejos, pero el agua fluía derecho hacia él. Cuando se dio vuelta el agua retrocedió, y cuando miró hacia abajo vio que había ahí todo el pescado que necesitaba. El agua había subido, pero entonces retrocedió de repente y dejó peces allí. Después, siempre que este hombre necesitase peces, debía ir al Talá o a otro río para pedirlos. Ocurriría exactamente lo mismo y tendría todo el pescado necesario. Estas cosas pueden pasar; ellos hacen así cuando Kasogonaga cae de su nube o Koomonaló queda en la tierra seca. Estas cosas son verdaderas; pueden pasarles a ellos. Yo lo creo (Terán, m.s; en Wilbert and Simoneau, 1989a, relato N° 45:71-73; traducción personal).

### **Versiones caduveo**

#### *5ª versión: El Niño-Trueno*

Algunos hombres estaban en el bosque sacando miel de un árbol muy grande. Cuando serraron el tronco hasta el medio, encontraron ahí un muchacho sumamente feo con una barriga grande. Las pestañas eran tan largas como la nariz. Los hombres lo recogieron y lo llevaron a su casa. Cuando llegó, inmediatamente fue al patio para jugar con los otros niños, y una muchacha tiró de una de sus largas pestañas; se hinchó ahí el muchacho y al instante se vio el resplandor de un relámpago. A la chica le gustó tanto que siguió arrancándole más pestañas. Los refucilos continuaron brillando hasta que sonó un trueno muy fuerte. Entonces, el relámpago alcanzó y mató a todos los niños (Wilbert and Simoneau, Eds, 1989b, relato N° 20:41-42; traducción personal).

## Versiones chamacoco: Lápshe u Okutóro

6ª versión: *Apici, el hijo de la Lluvia*

Así lo llaman los *Ciamacocos*. Es él quien desencadena las tormentas con truenos y relámpagos. Tiene los cabellos muy largos.

Cierta día Apici atacó con un rayo un gigantesco quebracho; empero uno de sus brazos quedó apresado bajo el tronco derribado y no pudo soltarlo, ni su madre la Lluvia supo cómo liberarlo.

Apici, sujeto en tan horrible posición, se lamentaba. Atraído por sus lamentos llegó entonces un *Ciamacoco* y, aunque el prisionero no era un ser humano, a golpes de hacha cortó el tronco y lo liberó. Agradecido, Apici lo acompañó hasta la toldería vale llamándolo con el nombre de padre.

Sin embargo, porque no era un ser humano los demás no lo recibieron bien y pasaba su vida aislado y solitario alimentándose con las mieles de la selva.

Vino una vez una gran sequía y casi todos sucumbieron de sed. Apici se alejó del toldo y provocó la formación de un gran *pirizal* (laguna) con agua fresca y abundante. Pero el agua era sólo para su benefactor.

Otro día, los niños *Ciamacocos* pretendieron que cantara y bailara con ellos. Cuando se rehusaba, le tiraban de las cejas.

Apici se irritó, y se hinchó y explotó en una tormenta de agua que anegó a todos los niños. Pero Apici tuvo la delicadeza de cubrir con una vasija de terracota el fuego, para que no se apagase cuando llegara el agua. Después, sin hacer caso de las súplicas paternas, retornó al cielo junto a su madre la Lluvia.

Los *Ciamacocos*, ya sea en tiempo de sequía o cuando temen a la tempestad, alzan su brazo al cielo para reclamar la protección de Apici, y le recuerdan la aventura del tronco del quebracho (de Alarcón y Cañedo y Pittini, 1924:25; traducción personal).

*7ª versión: Lápishi, Hijo de las Lluvias (sumario)*

Un ishír oyó un extraño gemido en el monte y, después de vencer el miedo, con la ayuda de sus perros logró ubicarlo. Provenía de un niño suspendido por el hombro del gajo de un árbol, hendido por el rayo y vuelto a cerrar<sup>5</sup>. Con una cuña pudo liberarlo y lo adoptó como hijo. El niño le contó que provenía de los truenos y las lluvias, los seres del cielo; había caído de allá con el rayo y el árbol no lo dejó escapar. Más tarde, acompañando siempre al hombre, reveló poseer cualidades cinéticas extraordinarias; además, su orina era miel<sup>6</sup> y, una vez que padecieron sed, le bastó llamar a sus parientes meteóricos para que enseguida lloviera. Mientras jugaba con los demás niños, con bastante ingenuidad les mostró sus poderes: al correr hinchaba su estómago blando y fresco, y cuando tiraban sus pestañas, salían rayos de sus ojos. El padre le prohibió esa diversión que entusiasmaba a sus compañeros; empero, en una ocasión en que lo dejó solo, los demás chicos lo forzaron a jugar y al final fueron aniquilados. Antes de volver al cielo se despidió del hombre y le encomendó que lo invocara con su nombre - *Okutóro* (hombro, y por extensión, “hombro aprisionado”)- cada vez que necesitara lluvia (Relator: Bruno Barras; en Cordeu, 1997:271).

*8ª versión: Lápishi, Hijo de las Lluvias (sumario)*

Antiguamente los tomaráxo mariscaban incansablemente desde el amanecer. Cierta vez uno de ellos halló un rastro reciente de oso-hormiguero y lo siguió con sus perros. Cuando terminaron las huellas, el hombre perdió súbitamente la orientación; totalmente extraviado, decidió entonces pernoctar en el lugar para reanudar la búsqueda al día siguiente. Al amanecer volvió a encontrar el rastro y lo siguió casi hasta el mediodía, donde volvió a perderlo. De repente cruzó una iguana (*pohdjút*). Al comienzo quedó quieto, escuchando cómo los perros la acosaban. Enseguida fue a cobrar la presa pero, antes de llegar, oyó unos gemidos murmurantes, y por un instante se detuvo asustado. Cuando enseguida recobró el coraje, siguió avanzando para sofrenar a los perros. De nuevo oyó el murmullo pero, al identificar al autor y pretender darle muerte, una fuerza desconocida se lo impidió.

Se trataba de un ser humano pequeñito y barrigudo, con pestañas y cabellos muy largos amarrados con una cuerda; tenía un brazo

sujeto por las raíces de un árbol que se erguía en medio de los restos calcinados de otros. El extraño ser dijo llamarse **Lápishi**; cuando sus padres y parientes (las Tormentas) vinieron a voltear árboles con sus rayos, se apresuró demasiado a introducir su brazo entre las raíces de uno para acabar de tumbarlo, y al enderezarse, el tronco las raíces lo atraparon. Al temer herirlo si seguían el ataque, las Tormentas resolvieron entonces dejarlo ahí. Lápishi luego le rogó al cazador que depusiese su enemistad, y que, después de librarlo, lo aceptara como hijo. Trabajando afanosamente con su hachita de piedra, a la caída de la tarde el hombre logró soltarlo.

El benefactor continuaba sin poder recobrar la orientación. Empero, Lápishi no sólo le señaló el rumbo hacia su choza, sino que le dio una mirada prodigiosa que le permitió divisarla a la distancia. Seguido por su nuevo hijo, emprendieron entonces el regreso. Poco antes de llegar, Lápishi le mostró un oso-hormiguero que dormía bajo un árbol y lo mató sin dificultad alguna; luego señaló a su nuevo padre una colmena silvestre excavada arriba de un Palo-Borracho, con la que llenó sus baldes de miel. Así, al cabo de cuatro días logró retornar a la aldea. La presencia de su acompañante llamó inmediatamente la atención de los niños. Atraídos por el fulgor que salía de sus pestañas al tirárselas y el bramido sordo que dejaba oír el estómago al golpearlo, quisieron proseguir sus juegos pero el padre lo impidió; se trataba de un ser de lo alto y había que temer la venganza de los suyos si lo importunaban demasiado. Además –afirman los relatores–, igual que en el caso de Sol y otros dadores de bienes y normas culturales que influyeron positivamente sobre una humanidad desprovista de conocimientos y aún de entendederas, las actuaciones tesmofóricas de Lápishi sugieren una conjugación de extrañeza sacra con una presumible ajenidad étnica.

Poco después, la divinidad pluvial indicó que había que desollar el oso-hormiguero (los indios apenas sabían chamuscar el cuero) para hacer mocasines; hasta ahí, sólo poseían mocasines de baja calidad tejidos con fibra de bromelia. Sin permitir que su padre interviniera en la tarea, mostró al resto la manera de extraer el cuero y sus partes aprovechables (la porción del pecho y las patas y muslos delanteros) e inaprovechables (la porción de la cola y del estómago) para hacer calzados. El cuero debe secarse al sol; una vez listo, cada mocasín se corta y moldea a la medida del pie y se añade una cuerda de bromelia para sujetarlo.

Asimismo, indicó a su protector diversas reglas referentes al consumo del animal: a la inversa de los demás, el cazador debe abstenerse de comer las tripas, que se asan directamente sobre las brasas; en cambio, él y sus perros deben consumir obligatoriamente las manos con sus uñas, que se asan amarradas juntas; sólo los viejos pueden comer la parte grasa de la barriga; los integrantes del clan posherexá tienen el monopolio de la cola y, los del clan tümerexá, del pecho y la totalidad del cuello. Es conveniente reservar para la época de escasez el resto de la carne. Aún sin añadido alguno de sal, dicha carne es notablemente inmune a la corrupción; por ende, luego de asada se conserva durante largo tiempo guardada en bolsas. Otras normas impuestas por el tesmóforo se refieren al entrenamiento por su dueño de los perros de caza.

En una migración periódica el grupo acampó en un sitio desprovisto de agua y los niños lloraban angustiados. Lápishi sugirió entonces a su benefactor que entraran al monte a buscar alguna hondonada seca, que durante las lluvias sirve como bañadero a los tapires (*náhnür sërhpë*). Al hallarla, después de mandar al hombre que se apartara lejos, se acostó encima y soltó sus cabellos, de los que comenzó a derramarse un grueso chorro de agua que en poco tiempo formó una laguna; entonces rearmó el rodete y así cesó el flujo. Igual que después de una lluvia, enseguida proliferó ahí la batata silvestre (*páa*), cuyas flores alimentan y perfuman agradablemente el agua. Otro don de Lápishi fue el croar de las ranas (*ëlëpuxú*) y ciertos sapos, que señalan a los que están lejos la existencia de líquido en el sitio. Luego la totalidad de la gente se trasladó allí.

Más adelante Lápishi escuchó el sonido, cada vez más próximo, de la Tormenta que trataba de encontrarlo; los relampagueos de sus cejas cuando las tiraban los niños la habían atraído. Para que no perjudicara la aldea, le dijo a su protector que iría con los suyos por un tiempo y luego volvería. Encontró al temporal absorto en su tarea predilecta: derribar con sus rayos a los árboles, cuyos restos calcinados -también reveló- jamás deben ser tocados debido al poder letal que contienen; concretado en un hedor peculiar, dicho poder provoca el debilitamiento, la tuberculosis y la muerte del contaminado. De esa forma, mientras estuvo con los humanos, Lápishi quedaba con ellos durante la temporada seca y se iba con las deidades de la lluvia en la época correspondiente. Tanto el don de la lluvia como de la posibilidad de hacerla cesar, indican que se trata de una divinidad meteorológica suprema.

Las *Lluvias* habitan en los confines del mundo, donde el círculo de la Tierra se junta con el Cielo (*níimich úhrro*), cerca del sendero que lleva hacia allí. Salen desde el suelo y suben hacia arriba, donde forman nubes, y al descender en forma de lluvia entran otra vez en las honduras ctónicas. Cuando la tormenta es excesivamente violenta o la lluvia demasiado prolongada hasta el punto de aterrar a la gente —enseñó Lápishi asimismo—, es posible conjurarlas al cantar una plegaria coronada con la frase ¡Wóuu! ¡Wóuu! ¡Wóuu! (*¡Váyanse! ¡Váyanse! ¡Váyanse!*).

Antiguamente, el único resguardo de los indios contra las inclemencias era la sombra de los árboles. Conmovido por los escalofríos y el castañeteo de dientes de su padre después de una lluvia helada, el temóforo les enseñó cómo levantar chozas de esteras. Éstas se preparan con unos juncos llamados *tiéhrmük* o con una hierba muy dura; dispuestos paralelamente, se atan uno a otro con hilos de bromelia. Más tarde, las esteras se amarran en dos horcones apoyados sobre postes.

Entre otros conocimientos, Lápishi enseñó (*tshiogoráh*) también a su padre —y por su intermedio, al resto— que la causa de la temporada seca reside en el descenso de la temperatura de las flores y frutos, que de esa forma va desecando paulatinamente la vegetación. Además, durante esa época los escasos bebederos residuales señalan a los indios la ubicación probable de las presas de caza. Aparte de rizomas de *páa*, tampoco faltan allí las anguilas; pueden capturarse con la mano, al apretarles el estómago e introducirles el dedo meñique en el ano para que no escapen. Un pequeño montículo sobre la tierra seca culminado en un hoyo apenas visible, señala la presencia de unas anguilas denominadas *póonze*; si se introduce una varilla, el pez la muerde fuertemente y así es posible extraerlo.

Después de prevenir a sus hijos que no fueran a importunar a Lápishi cuando quedaran solos, cierta vez su padre y su madre fueron a pescar anguilas con los demás adultos de la aldea. Al prever qué sucedería luego, Lápishi reforzó la choza de esteras, preparó brasas guardadas dentro de un cántaro y levantó un encatrado de ramas para que se refugiaran sus hermanos cuando el agua cubriera el lugar. Después de avisarles que no se inquietaran por lo que iba a pasar, se encontró con los demás niños. Mientras jugaba a saltar la cuerda, los demás chicos comenzaron a tirarle de las cejas —que ahí fulguraban— y a golpearle el

estómago -que dejaba oír un trueno-. Al oír esas señales vino un fuerte viento, y enseguida los rayos y un aguacero diluvial mataron a todos los niños y viejos que estaban ahí.

Desde el cielo, Lápishi vio a los muertos y a sus hermanastros, que a salvo lloraban su ausencia; después reconoció a sus padres humanos que continuaban pescando anguilas. Al divisarlo, el hombre le rogó que bajara; empero, reprochándole su irresponsabilidad de haberlo dejado solo a merced de las bromas, le dijo que se iría para siempre; si no, la venganza de los padres de los muertos lo alcanzaría inclusive a él por la protección que le brindó. Además, para que mandara lluvia cuando la sequía fuera insoportable, le encomendó dirigirle la plegaria *;;jLapishiií, Ókütoor* (= *ökütá*: el antebrazo hasta el codo)!!! La eficacia de la práctica perduró mucho tiempo, pero después se extinguió; por eso, la gente pensó que Lápishi había muerto (Relator: Wölko; en Cordeu, 1999a: 118-131).

*9ª versión: Lápishi y Sol (sumario)*

Existía antiguamente un avezado buscador de tortugas. Empero, cierta vez que pasó cerca de él, *Lápushí* le envió un sortilegio y ya no pudo encontrar quelonios por más que se esforzó. Ante sus reiterados fracasos su mujer perdió la paciencia, y aunque el hombre redobló incansablemente sus recorridas en espera de hallar al menos un *or níak* (lo desconocido y potencialmente peligroso), sólo seguía encontrando rastros de tortugas.

Una mañana, en el fondo del monte, percibió rastros más frescos. Abriéndose paso con su *noshikó* (maza espatular), los siguió hasta el interior de un caraguatal y de repente escuchó un murmullo. Aunque infructuosamente, procuró identificar su origen durante toda la jornada, pero al atardecer debió volver a su choza. Al día siguiente, al proseguir la búsqueda halló primero unas manchas terrosas blancas similares a heces de aves. Cuando volvió los ojos, vio de pronto a Lápishi atrapado por la raíz de un Quebracho Blanco (*é'bë*). Al preguntarle su nombre, el personaje respondió primeramente que se llamaba *Éhrt* (adverbio de lugar: *de-bajo*) y le rogó amablemente si podía sacarlo de ahí. A su vez, el hombre le preguntó sus señas y qué eran los restos blanquecinos que lo rodeaban. *Éhrt* le respondió que era un *Hijo de las Lluvias* (*Ooló*), cuyas deyeccio-



nes habían quedado en torno a él<sup>7</sup>. Mentó, pues, a las personificaciones pluviales divinizadas que poseen, entre otras, la apariencia de garzas y cigüeñas; pero también de militares, cuyos uniformes, gorras, armas y caballos de todos los pelajes señalan su poder y autoridad.

Debido a su fogosidad e inexperiencia –añadió–, cuando los *Ooló* –que en virtud de la semejanza de sus disposiciones y las de sus auxiliares mágicos (*ishó*) son enemigos inconciliables de los árboles, en particular algarrobos y quebrachos–, se precipitaron sobre el árbol para tumbarlo, introdujo su brazo entre las raíces a fin de ayudarlos pero el quebracho volvió a su posición y lo atrapó. Por temor a que los rayos lo alcanzaran también a él, ahora sus congéneres no se decidían a liberarlo. Cuando le volvió a rogar que lo ayudara, el hombre vaciló; se trataba de un desconocido, temía recibir algún daño e incluso perder la vida. Al fin la *buena cara* (*pél'ë óm*) del muchacho lo decidió, y con su hachita de piedra (*ëbuguznóz*) cortó la raíz hasta soltarlo al cabo de varias horas. Una vez libre, *Éhrt* rogó a su benefactor que lo llevara a la aldea como hijo suyo. Sin embargo, el hombre había perdido su *éiwo* (capacidad de orientación, raciocinio), por lo que el joven debió servirle de guía y entonces marchó adelante.

Mientras iban uno detrás del otro, el *ishír* –aún con el juicio obnubilado– le confió su desánimo por no llevar nada a su familia. Después de contestar que no se preocupara, al rato el muchacho le señaló una tortuga hembra, luego otra y después una colmena silvestre, que el hombre capturó sucesivamente. Luego –circunstancia absolutamente insólita dados los hábitos de la especie<sup>8</sup>–, encontraron un oso-hormiguero mientras dormía tapado con su cola, que el protector mató con toda facilidad. Cuando hallaron otra colmena silvestre y el hombre se negó a llevarla debido al peso de la carga, el *Hijo de las Lluvias* le enseñó a clavar en ella un gajo con hojas como señal (tomaráxo: *tâ'tâ*; ebidoso, *p'ák*) de propiedad (*ienezhér*) del descubridor. Cerca de la aldea, al manifestar de vuelta su agobio por la carga, *Éhrt* le transmitió una técnica de acarreo que hasta ahora perdura: sujetando el conjunto con ambas manos, se colocan sobre la cabeza primero las tortugas y encima el recipiente con miel; la presa de caza se amarra al costado de la cintura.

Cuando estaban por llegar, el joven le rogó dejarlo escondido mientras anticipaba su presencia al resto. Al entrar a la aldea, el caza-

dor sorprendió a todos, por la magnitud del botín y por la aparente facilidad con que lo portaba. Después de chamuscarlo al fuego, enseguida los viejos pretendieron trozar el oso-hormiguero, pero la carne era incortable. El hombre recordó entonces al minúsculo ser que había dejado escondido; contó que gracias a él tenían ahora esos bienes y todos aceptaron que lo trajera a su choza. Al llegar, *Éhrt* les previno que nunca lo miraran fijamente; no era una *persona* (*ishír*) sino un *Lluvio*, un ser del cielo. Cuando le explicaron la imposibilidad de cortar el oso hormiguero con la raedera o cuchillo de madera (*ëbüguxú*) que tenían, entonces, a medida que les fue indicando la terminología de los distintos órganos y sectores de la anatomía animal, su nuevo compañero les enseñó también la técnica de destazar al seguir las articulaciones de la presa.

*Éhrt* rogaba encarecidamente a su padre que lo llevara consigo durante sus excursiones al monte; sería un talismán de buena fortuna que siempre le reportaría una abundante cosecha. Los indios sólo conocían un calzado de fibras de bromelia tejida, mojado antes de colocarlo para que tomase una horma ajustada (*pogóh'rë*). Al percatarse del dolor de pies de su padre, el personaje le enseñó la manera de fabricar mocasines de cuero de oso hormiguero (*uslágua*). Después de desollar el animal puesto de espaldas sobre el suelo y descartar por su escaso espesor la porción del estómago, las patas traseras y la cola, debe utilizarse el cuero de las patas y ancas delanteras –que proporcionan ocho zapatos– y de la espalda, desde el cuello hasta la cintura. Para secarlos y endurecerlos, los trozos se estaquean al sol y se calientan al fuego. Con el fin de que los hombres posean una facultad sensible que permita constatar el estado de los procesos (en este caso, el secado del cuero), el tesmóforo les donó el *át'ëz*; diferenciada de la simple acción de palpar o acariciar (*ag'her*), esta capacidad engloba tanto la intuición residente en los dedos como las representaciones y los juicios que permite. Una vez listo el cuero, *Lluvio* enseñó la manera de darle forma, perforarlo y pasarle adecuadamente las sogas de bromelia que sujetan el calzado al pie. Por último, para que la humedad no los perjudique y evitar confusiones en caso de una sorpresa nocturna, dispuso que los mocasines debían guardarse en la choza colgados de una soga, en el orden correspondiente a cada pie.

Más adelante, al oír los bramidos de la tormenta –que nunca dejaba llegar a la aldea– que lo llamaban, *Éhrt* dijo a su protector que

volvería con los suyos por un tiempo. También, dada la enemistad entre los algarrobos y los Ooló, que los atacaban montados en sus grandes caballos blancos, le encomendó encarecidamente que jamás erigieran sus chozas cerca de esos árboles. Cuando retornó, insistió a su padre que siempre lo llevara durante sus correrías. Si lo dejaba en la aldea, aparte que jamás encontraría nada, temía sufrir las bromas y juegos de los demás niños.

Durante una sequía muy intensa (cuando agotados los hoyos donde recogían alguna agua de lluvia empezaron a morir los niños y enseguida los viejos), su padre quiso salir a tentar suerte y el tesmóforo lo acompañó. Hallaron un antiguo bañadero de los tapires totalmente seco. Entonces, luego de decir al hombre que “*él era el agua*” y de prevenirlo bajo pena de la vida que no lo mirase en ningún instante, Èhrt se inclinó sobre el pozo, soltó sus largos cabellos enrollados de los que brotó el líquido hasta llenarlo, y luego volvió a recogerlos para que pararan de manar. El croar de sapos y ranas, el perfume de las flores de batata silvestre (*pá*) y la abundancia de agua hicieron que la aldea se mudara enseguida ahí. Según dijo, el humo y el calor del fuego y el olor de hombres y animales imponen no habitar nunca cerca de las orillas de la aguada. Además, ya que en caso contrario la tierra se abrirá y morirían todos, hay que evitar a toda costa arrojar caparazones de quelonios o cualquier clase de mugre al agua.

Tiempo después, sus padres humanos desoyeron su recomendación de no dejarlo jamás solo con los demás niños. Entonces, luego de levantar un encatrado para que se refugiaran sus hermanos adoptivos, confiarles una fogata cubierta por un cántaro, taparlos con una manta de bromelia y anticiparles la tormenta catastrófica que vendría, ocurrió lo previsible. Atraídos por los relámpagos que soltaban, algunos niños comenzaron a tirar de sus cejas; otros, encantados con los truenos, golpeaban su estómago con un palo. De pronto explotó el estómago y mató a todos sus acosadores. Enseguida, con sus rayos los Ooló aniquilaron la aldea; sólo dejaron viva a la familia de su protector y Èhrt se fue con ellos en el caballo blanco que le trajeron.

Al oír el estruendo, los indios que aún estaban en el monte quisieron volver enseguida. Mientras corría hacia la aldea, su padre lo vio suspendido en el aire. Al rogarle que bajase, luego de contarle qué había

ocurrido, añadió que, por temor a la venganza de los padres de los muertos -que seguramente también lo alcanzaría-, se retiraría de allí. Luego le reveló sus verdaderos nombres: uno exotérico (*Lápishi*) y otro esotérico (*Okutóro: Antebrazo o Codo Aprisionado*). Cuando faltara el agua, debía ir sin nadie al interior de la selva e invocarlo a gritos exclusivamente con su segundo nombre; así, pronto caería la lluvia. Si bien al comienzo todo ocurrió según lo prometido, con el correr de los años el conjuro perdió su eficacia hasta extinguirse por completo. Más adelante, desde arriba *Lápishi* vio al hombre mientras cazaba. Rodeado por los *Ooló* -que también querían conocerlo-, fue enseguida a su encuentro. Le reiteró entonces el peligro de las centellas para las viviendas situadas debajo de los árboles, y le reveló la potencia contaminante (perceptible por el humo y el olor) condensada en el entorno alcanzado por el rayo.

Antes de volver al cielo, *Lápishi* le concedió el don de una inmortalidad virtual -que no implicó empero una detención del decurso vital-; siempre a salvo de las enfermedades, al cabo del tiempo sólo su senilidad corporal extrema le sugeriría a alguien la conveniencia de enterrarlo vivo. Sin embargo, mientras duró su estancia en este mundo, *Lápishi* apareció reiteradamente en sueños a su padre adoptivo. Cuando el hombre se quejó que el exceso de lluvia impedía conseguir alimentos, el tesmóforo le indicó textualmente: “Si no para la lluvia, todos tienen que gritar ¡*Djóou!* ¡*Djóouu!* ¡*Djóuu!* ¡*Nisch djóuuu!* Entren debajo de un árbol, griten ¡*Nísch!* (*¡Bueno!*) y ahí el Lluvia puede retirarse”. También les enseñó a aprovechar los efectos inmediatos de la lluvia (Vg: el auge de la actividad animal, los rastros frescos impresos en el barro, las caparazones brillantes de las tortugas, etc.) para incrementar al máximo las posibilidades cinegéticas.

Luego de hacerle saber más adelante la enemistad de Sol con las *Lluvias* pero también con el monte y la vegetación (concretada durante ese tiempo en una irradiación calcinante que aniquilaba muchas plantas, animales y personas), hizo que reforzaran las tiendas de esteras, tanto para defenderse de sus rayos como para resguardarse de los aguaceros y tormentas con que lo combatirían; aunque su altura en el cielo impedía darle muerte, procurarían al menos paliar sus desastres. Con el mismo propósito, a guisa de tapas, *Lápishi* creó también tres capas nubosas sucesivas (*aíshní wéhla: niebla o nube rojiza*).

Durante sus contactos finales, el teshmóforo anticipó en sueños a su padre terreno la última triquiñuela de Sol contra los humanos. Con el propósito que la gente se extraviara en la oscuridad y los espíritus de los muertos (*diguichibich*) pudieran acosarlos impunemente, estaba preparando una gran nube sombría (eclipse) que tataría la tierra; la única defensa posible consistía en permanecer quieto hasta que volviera la claridad. Por desdicha, pese a la recomendación del mismo *Lápushi* de no perturbarlo mientras dormía y su espíritu vagaba por otros mundos, una de sus hijas interrumpió ese sueño. Por eso, la sabiduría que podrían haber logrado los indígenas sobre los eclipses y la manera de paliarlas quedó trunca para siempre. En su último diálogo onírico, después de reiterar la malignidad de Sol, anunciarle su muerte inminente e insistir en la necesidad de que todos huyeran enseguida del entierro —puesto que con sus rayos procuraría disipar el intenso poder que le otorgó—, *Lápushi* señaló a su protector los herederos de su rol de intercesor de lluvia. Cuando, para salvarlo de una total decrepitud (y que se cumpliera así la promesa mítica), casi enseguida lo enterraron vivo y dejaron la aldea, durante largo tiempo se oyeron ahí los gemidos de *Lápushi* y sus hermanas, los dos Arco-Iris (*Shagshóro*)<sup>9</sup> (es decir, el que a veces precede la lluvia y el que la clausura) por la pérdida de su padre humano.

Los principales sucesores-animales del rol de intercesores de agua fueron el tapir (*náxnür*), una especie de cerdo silvestre denominada por los paraguayos cureí-burro (tomaráxo: *ëlütkóste*; ebidóso: *óx'iamiam béh'rre*) y el cerdo silvestre conocido como cureí (*atzëkëtórëk*). La razón de la elección del primero reside en su hábitat en el *hinterland*, cuya distancia impide el acceso al río Paraguay; la del segundo, en su alimentación basada en una pequeña tuna espinosa llamada *tinh'tcháxa*, que come aún reseca, y en la liana *ehrraxá* (que requiere indispensablemente alguna humedad para prosperar); y la del tercero, en su costumbre de hozar en el barro para comer —aparte de vainas de algarrobo— lo que ahí encuentra. De tal forma, cuando la necesidad de agua se hace insoponible, cualquiera de ellos acude a reclamársela a *Lápushi* y siempre es satisfecho. A los *cureí* les encomendó también que, durante la época de abundancia, se recluyan en el monte y se refugien en las madrigueras subterráneas de los armadillos gigantes o tatú-carreta (*axmërmë láta, mashikára*) si perciben la presencia de cazadores en las cercanías. Aparte de las especies citadas, unas pocas aves cumplen también la misma función chamánica de *llamadores de lluvia*. Figura entre ellas un caráu

llamado *Káaztã Mbxlóta Wéhrtã* (lit: *Caráu-Dueño o Señor-Rojo*). Cuando la sequía obliga a los caracoles con que se alimentan las garzas y cigüeñas a cerrar sus valvas y enterrarse profundamente, todas le ruegan a ella que vuele oníricamente hasta el cielo para apiadar a *Lápishi*; una vez que viene la lluvia, el sonido de los caracoles mientras desovan permite que las aves les den caza fácilmente.

Existe un gran mar en las nacientes y otro mar similar en la desembocadura del río Paraguay; este río antiguamente carecía de crecientes y tenía un cauce estrecho circundado por altas barrancas. En aquellas curvas donde hay torbellinos (*shoroxwá*) viven unos enormes yacaré llamados *djòh'rio* (ebidóso: *chexért mbaxlút*). Cierta vez, uno de ellos se quejó amargamente ante sus compañeros de que los barrancos impedían el paso; el hacinamiento y la penuria traerían, pues, la muerte de todos. Resolvieron entonces comisionar a uno de ellos que viajara al Cielo a pedir ayuda. Para que pudieran salir del encierro, *Lápishi* envió entonces fuertes lluvias; éstas llenaron el cauce hasta cubrir las alturas e inauguraron el régimen anual de la creciente. Así, los yacaré pudieron desparramarse libremente en todas las regiones aledañas; sus trayectorias zigzagueantes originaron todos los ríos y arroyos meandri-formes que confluyen hacia el río Paraguay.

Al concluir sus andanzas terrestres *Lápishi* y Sol (*Déich*) se retiraron al Cielo. Allí se interrogaron mutuamente sobre las virtudes y falencias de sus obras y competencias respectivas. Primeramente *Lápishi* planteó a Sol por qué razón, en pleno clímax de la época húmeda, cuando todos los vivientes se solazan con la abundancia, sus rayos implacables calcinan la vegetación y acarrear hambre y desdicha. Sol contestó que, si la sequía producida por su fuego no compensara el exceso de humedad, ésta acabaría por corromper las plantas; su tarea –acotó–afecta sólo al follaje pero al no alcanzar las raíces contribuye a la prosecución del ciclo vegetal. A su vez, Sol preguntó a *Lápishi* el motivo del exceso de lluvia con todos sus inconvenientes, a lo que respondió que era para superar las trabas a la circulación del agua interpuesta por las cotas muy altas. Cuando al fin ambos comprendieron la razón de fondo de sus acciones en apariencia irracionales y arbitrarias, concertaron entonces la conformación de una dupla jerárquica Sol/*Lápishi*, con una distribución funcional correlativa: Sol (*señorío de la vegetación-rol destructor*)/*Lápishi* (*señorío de la lluvia-rol regenerador*).

Sol y Lápishi decidieron además llevar a cabo una reformulación anual del ciclo vegetal característico del tiempo mítico, que en esa época coincidía con el ciclo lunar. La excesiva abundancia de comida, en efecto, no sólo tenía a la gente ahíta y presa de la molicie, el aburrimiento y la imprevisión, sino que provocaba también el desperdicio innecesario de un sobrante corrompido por la plétora de agua. Al cabo del “año”, Lápishi permitió juiciosamente una rica fructificación de todas las especies vegetales. Apareciéndosele en sueños, indicó entonces a un ishír que debían apresurarse a cosechar antes que la lluvia arruinase esos bienes. Por consiguiente, mientras los incrédulos pasaron luego hambre y penurias, quienes prudentemente creyeron en el sueño no corrieron riesgo alguno. Por último, antes de retirarse definitivamente a las regiones celestiales, Sol y Lápishi recalcaron a los hombres la necesidad de esforzarse para ganar su vida y de mantenerse fieles a las normas de ambos para no despertar su cólera<sup>10</sup>.

De acuerdo a las visiones de quienes antiguamente ascendieron hasta allí, igual que una sola tierra redonda, hay también un único cielo de forma circular. La residencia de Lápishi queda en las cercanías del Poniente y sus esporádicas cóleras se concretan en tormentas y vientos muy fuertes. En cambio, la morada y el curso de Sol (insoportables para cualquier ser humano por la torridez) están relativamente próximos al suelo. Cuando durante su marcha Este → Oeste Sol llega hasta los confines del mundo, después de penetrar en las honduras para realizar el curso inverso, es sustituido entonces por la *Tiniebla* (*Deléhlta*). Con ella y las estrellas (*pohr'ëbë*) convino, pues, la distribución del ciclo *día/noche*. Así como la casa de Sol está situada al Naciente, la de Luna queda al Poniente. El primero, además, fijó la trayectoria inversa del segundo: *Novilunio* (*Poniente* → *Naciente*)/*Plenilunio* (*Naciente* → *Poniente*) (Informante: Sánchez Vera; de Cordeu, 1998c).

## Versiones ayoreo

*10ª versión: El Niño-Nube (sumario)*

Cierta vez estalló una tormenta muy fuerte. Al escampar, los hombres partieron a buscar miel. Fueron hacia el mismo lado salvo uno, que al recordar un lugar donde había estado marchó en esa dirección. De re-

penete escuchó un ruido extraño, un gemido. Pensó primero que era algún ayoreo que había caído de un árbol, pero enseguida supuso que podía tratarse de otra cosa y sintió espanto; estaba solo y su vida podía peligrar. Cuando venció su miedo y se acercó, vio a un muchacho parecido a un ayoreo enterrado hasta la cintura en la arcilla. Lo ayudó a salir y lo lavó y le masajé el cuerpo hasta que se repuso. Al preguntarle si era ayoreo, contestó que era una nube; había venido con sus parientes durante la tempestad, el rayo incineró el árbol y él ya no pudo elevarse; no obstante, sus parientes seguramente vendrían a buscarlo. El hombre le pidió que lo acompañara hasta la aldea como hijo adoptivo. El temor a las hogueras lo hizo dudar, pero finalmente aceptó. Al comienzo, los fuegos lo incomodaron mucho, y el padre pidió que los apagaran hasta que se acostumbrase. Estaba también molesto por el olor de los ayoreo, pero a fuerza de masajes los hombres lograron que se habituase.

Un día su padre adoptivo quiso ir al monte a buscar miel y la nube pidió acompañarlo. Al comienzo el hombre se mostró reacio hasta que su esposa lo convenció. Cuando salieron, el padre le enseñó lo que debería hacer: detectar las avispas, trepar con ayuda de una cuerda, etc. Más tarde, mientras estaba trepado a un árbol tuvo sed y mandó a la nube a buscar una planta llamada chikojrí, que contiene agua. El muchacho sólo halló una pequeña cantidad. Entonces prensó sus cabellos con las manos, de los que cayó abundante agua que enseguida llevó a su padre. Éste no había visto nada, pero al saborearla la encontró muy fría y se dio cuenta que no provenía del chikojri. A la vuelta contó todo a su mujer, que le aconsejó que al otro día observase bien lo que pasara. Al día siguiente todo ocurrió de la misma manera: al creer que no era observada, la nube prensó sus cabellos mientras su padre miraba escondido. No le dijo nada y se contentó con contar a su mujer lo que había visto. Después de transmitir a las demás mujeres estos extraños acontecimientos, la esposa decidió ir con su marido al monte. Ahí, rogó a la nube que la ayudase a buscar chikojri, pero el muchacho rehusó porque su manera de hablar le disgustaba. Tampoco ella le tenía confianza alguna. Cuando insinuó a su marido que era capaz de matarlos a todos, él respondió que se trataba solamente de un niño y, si le hablaba con dulzura, seguramente la escucharía. La esposa redobló entonces el pedido de ayuda. Sin responder directamente, la nube interrogó al hombre si ése era también su deseo. Ante su respuesta afirmativa, fue a



buscar las plantas, repitió la misma operación y la mujer pudo verlo cuando prensaba sus cabellos para sacarles agua.

En el ínterin, el hombre consiguió miel y la nube se puso a comer. Empero, mientras los demás lo hacían con las manos, no quiso sumergir las suyas y se sirvió con un pequeño palillo. La mujer mezcló luego miel con agua y sirvió ese líquido a la nube. Él no aceptó directamente el plato y lo devolvió por intermedio de su padre. Se puso a beber de la calabaza que le ofrecían, pero sin posar los labios en el borde: había colocado un trozo de tejido a través del cual pasaba la miel. Mirándolo hacer, la mujer se puso a reír de su forma de actuar; cuando el esposo le reprochó la burla y le recordó que no era un ayo-reo, le contestó que en realidad no bebía nada, la miel no podía pasar a través de la tela. La nube entendió lo que decía la mujer, y para demostrarle que se engañaba, en broma sopló sobre su cuerpo todo lo que tenía en la boca y le exprimió encima el contenido de sus cabellos. Su animosidad hacia ella había desaparecido. Seguidamente volvieron al campamento y la esposa contó a las demás mujeres y niños qué había ocurrido. Hablaban en voz baja; cuando su padre adoptivo le comentó qué musitaban, que era una nube y no una persona, respondió que estaba bien que todos lo supieran.

Al rato, para verlo actuar, los jóvenes quisieron volver a buscar miel junto con él pero rehusó; prefería jugar con sus hermanos adoptivos. Los lanzaba muy alto y los atrapaba luego por los brazos o las piernas para que no se hicieran daño; si no, los hacía ponerse en equilibrio sobre uno de sus dedos y todo el mundo se asombraba al verlo soportar el peso; también, se puso en cuclillas y de un solo envión saltaba por encima de ellos. Entre tanto la mujer se inquietó; quería que su marido le impidiera continuar jugando así, pero él respondió que no temiese esa manera de divertirse. Cuando la nube la escuchó decir que temía que acabara asesinandolos, le contestó que quedara tranquila, jamás mataría a nadie de los que la protegieron.

Los hombres y mujeres partieron nuevamente en busca de miel y dejaron la nube con el resto de los niños y niñas. Éstos comenzaron a jugar con ella; la atrapaban entre muchos, la hacían caer en el suelo y después le caminaban encima. La nube quedó casi irreconocible, dado el número, casi no podía defenderse. No todos la fastidiaron, sin em-

bargo. Entristecidos al ver el maltrato, algunos muchachos mayores y sus hermanos adoptivos pidieron al resto que la dejaran tranquila, pero no los escucharon. Para defenderse, la nube hizo crujir entonces su brazo contra el pecho. Sus parientes celestes oyeron el ruido y se precipitaron para ver qué pasaba.

Mientras continuaba la lucha, la nube pidió un instante de sosiego para levantar una choza. Aunque pensaron que era por miedo, los jóvenes terminaron accediendo. Ayudada por sus hermanos y amigos, levantó entonces una cabaña grande. Poco después el trueno, su pariente que llegaba, se dejó oír. La lluvia cayó con violencia. Ahí la nube hizo entrar en la choza a sus hermanos adoptivos y a los jóvenes que no la maltrataron. Parada frente a la puerta, seleccionó quiénes tenían derecho a entrar; todos se precipitaron pero sólo designó a los que fueron bondadosos con ella. A veces los localizaba en el montón, y tomándolos por los brazos los alzaba dentro de la cabaña; al resto, reprochándole el daño que hicieron, le negó la entrada. Algunos llegaron con sus hermanos pequeños sobre la espalda; otros pretendieron escurrirse entre sus piernas sin lograrlo. Aunque ellas no la habían hecho nada, prohibió también la entrada a las hermanas de los que lo habían humillado. Enseguida cerró la puerta. Todos los jóvenes que chapoteaban en el agua se convirtieron en sapos. El relámpago bajó entonces sobre la nube y la llevó al cielo.

Nada quedó en pie en la aldea. Quienes estaban en el monte vieron una gran sombra hacia ese lado y presintieron una desgracia. El padre adoptivo comentó a su mujer que había olvidado recomendar a los niños no jugar con la nube, no era como ellos y seguramente se disgustaría. La madre temía por sus hijos; todos corrieron, pero ella y su esposo llegaron al campamento antes que nadie y ahí vieron la inundación. Flotaba toda clase de cosas e innumerables sapos chapoteaban en el lodo. Igual que el resto, creían que todos los niños estaban muertos, pero entonces oyeron voces que los llamaban desde la cabaña, y cuando entraron, los encontraron vivos. La nube también había puesto a salvo todos los bienes de sus parientes adoptivos. Luego los sobrevivientes contaron lo sucedido. Los demás padres quedaron muy tristes, habían perdidos sus hijos y sus objetos. Durante muchos días perdieron el gusto de vivir: ni siquiera tenían coraje para encender el fuego. En cambio, al no haber sufrido pérdida alguna, los padres adoptivos no

sentían tristeza. Al cabo de un tiempo todos retomaron las tareas cotidianas. Las mujeres partieron al monte a buscar plantas para hacer bolsas nuevas. Poco a poco todo retornó a ser como antes y de nuevo tuvieron muchos hijos. Por eso actualmente hay muchos ayoreo (Lucien Sebag, ms. M.20; en: Bernand-Muñoz, 1977:232-235; trad. personal).

**TABLA N° 1**

**Unidades temáticas de los relatos del corpus analizado**

UNIDADES TEMÁTICAS	RELATOS									
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
<b>Motivos idiosincrásicos</b>										
<i>Etapas de "mala suerte" cinegética que afecta al protector humano del personaje antes del encuentro</i>								+	+	
Mención de ciertas nociones místicas (or <i>iniak</i> ) como causa presunta de la mala suerte en la caza									+	
Sexo: masculino	+	+			+	+	+	+	+	+
Sexo: femenino			+							
Apariencia: oso-hormiguero u otra especie animal	+	+		+						
Apariencia: muchacho retacón y barrigudo con cabellos muy largos					+	+	+	+	+	+
Apariencia: anciana desgredada			+							
Caída accidental a la tierra luego de una tormenta		+	+	+		+	+	+	+	+
Personaje yacente al pie de un árbol cuyas raíces le atrapan un brazo						+		+	+	
Personaje elevado a lo alto por un árbol cuyas ramas le atrapan un brazo							+			
Personaje enterrado en el suelo hasta la cintura										+
Personaje hallado en el interior de un árbol					+					
Anulación de la orientación, la conciencia y la voluntad homicida del descubridor								+	+	?
Liberación y adopción del personaje por su salvador humano					+		+	+	+	+
Prevención de los peligros que aparejaría para la aldea el trato descomedido de los niños						+	+	+	+	?
Producción consecuente de un cataclismo meteorológico					+	+	+	+	+	+
Retorno al cielo en una columna de humo producida por el protector humano	+	+	+	+		+				
Retorno al cielo llevado por los suyos						+	+	+	+	+
Don al protector humano de poderes mágicos sobre la lluvia y la caza y otras capacidades insólitas		+	+	+		+	+	+	+	

Don del sueño y las visiones oníricas, cedidos originariamente al protector									+	
Don al protector de una vida inacabable que no afecta empero su declinación biológica natural									+	
Revelación del apodo <i>Hombro-Aprisionado</i> y su eficacia como <i>palabra-potente</i> de la lluvia							+	+	+	
Simbolismo iniciático de la paulatina revelación de sus nombres: Ehart → Lápishi → Okutóro									+	
<b>Motivos de la Tormenta y la Lluvia</b>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>7</b>	<b>8</b>	<b>9</b>	<b>10</b>
Ubicación de la morada celestial: Poniente	+							+	+	
Homologación del rayo, las nubes y la lluvia a un oso-hormiguero	+	+				?				
Homologación del rayo, las nubes y la lluvia a las <i>Aves de la Tormenta</i> (deyecciones)			+						+	
Homologación ecuestre del rayo, las nubes y la lluvia; posesión de caballos								+	+	
Rayo, nubes y lluvias: signos de autoridad y poder (uniformes militares, caballos, armas)									+	
Rayo, nubes y lluvia: conflicto con algarrobos y quebrachos (por los seres espirituales que alojan)			+			+		+	+	+
Arco iris anterior a la lluvia/ Arco iris posterior: homologación a las dos hermanas de Lápishi									+	
Don de plegarias y canciones para atraer la lluvia o bien para conjurar su exceso						+	+	+	+	
Regla de alejar las chozas y aldeas de los árboles a fin de evitar los efectos del rayo									+	
Enseñanza del <i>poder</i> letal residual del rayo. Norma de permanecer recluido en la choza durante los eclipses								+	+	+
Ciclo acuífero: <i>agua subterránea</i> → <i>nubes</i> → <i>lluvia</i> = PROFUNDIDADES → CIELO → TIERRA								+		
Etnomodelo del ciclo climático HUMEDAD → SEQUÍA causado por el enfriamiento vegetal								+		
<b>Motivos centrados en el oso-hormiguero</b>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>7</b>	<b>8</b>	<b>9</b>	<b>10</b>
Indicios previos del personaje proporcionados por una huella de oso-hormiguero								+		
Otorgamiento de las costumbres de la especie (permanente actitud de prevención)									+	
Otorgamiento de incorruptibilidad a la carne								+	+	
Interdicción de las tripas para su cazador								+	+	
Consumo obligatorio de las manos y uñas del oso hormiguero por el cazador								+	+	
Reglas para la distribución clánica de la carne: <i>posherexá</i> → cola; <i>tümerexá</i> → pecho								+	+	



Acciones cosmogónicas y nexos con otras entidades	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Acciones cosmogónicas: fijación de los cursos hídricos actuales y del régimen de crecientes									+	
Acciones cosmogónicas: sustitución por el actual del ciclo anual de la época mítica (lunaciones)								+		
Conformación teofánica: equiparación a una divinidad de lo viviente contrapuesta a Sol									+	
Oposición simbólica <i>Sol</i> (calor-sequedad-extenuación) <i>/Lluvias</i> (frescura-humedad-renovación)									+	
Duplo jerárquico: <i>Sol</i> (señorío vegetal-rol destructor) <i>/Lápushi</i> (señorío de la lluvia-rol regenerador)									+	
Distribución funcional <i>fasto/ nefasto</i> : <i>Sol</i> (crecimiento vegetal/ calcinación del follaje) <i>/Lápushi</i> (regeneración vegetal/ corrupción de plantas y frutos)									+	
Función teodidáctica: rol de la destrucción pluvial en la economía del ciclo cósmico									+	
Función teodidáctica: rol de la calcinación y la corrupción en la economía del ciclo cósmico									+	

### 3. Características mitográficas de los relatos

**TABLA N° 2**

**Características diferenciales de los Personajes-Rayo mbaya-guaycurú (toba y caduveo) y zamuco (chamacoco y ayoreo)**

PERFIL SEMÁNTICO	MBAYA-GUYCURÚ	ZAMUCO
Sexo	variable (masculino/ femenino)	constante (masculino)
Figura	variable - oso hormiguero u otra especie - anciana desgredada - muchacho barrigudo	constante - muchacho retacón de cabello largo
Accidente subsiguiente a la venida inicial a la tierra	ninguno	aprehensión por un árbol
Relevancia del auxilio proporcionado por un humano	mayor	menor
Causación de un cataclismo meteorológico durante la estadía terrena	no	sí
Vía de retorno al cielo	ascensión mediante una columna de humo	rescate hasta el cielo por las <i>divinidades del Rayo</i>

Desde el ángulo de la información aportada, los tres últimos relatos confirman la marcada asimetría a que se aludió antes entre, por una parte, la notable calidad de las versiones que es dable recoger aún hoy entre los zamuco<sup>11</sup> y, por la otra –comparados con éstas–, la presumible deficiencia de los materiales más antiguos; provengan ya sea de esos mismos indios, los caduveo o los *toba*. Al mismo tiempo, la extensión y la densidad argumental de los relatos N° 8 y 9 justifican haberlos tomado como *versiones de referencia*. Esto es –siempre a la suerte de las sorpresas que podría deparar en el futuro esa tan rara aunque feliz conjunción de heurística mitográfica con inventiva mitopoiética–, como aquellas *performances* o realizaciones de un determinado paquete narrativo, en las cuales –hasta el límite impuesto por la información disponible–, se despliegan al máximo las virtualidades semánticas y simbólicas de la enunciación mitológica y las remisiones y amplificaciones del sentido procuradas por la misma.

Al margen de sus similitudes (trazadas fundamentalmente por la existencia de un protector humano, que por contrapartida recibe diversos dones mágicos), conviene señalar en estos mitos las peculiaridades que distinguen al *personaje-rayo toba-pilagá* de sus homólogos chamacoco y ayoreo<sup>12</sup>. Al tener en cuenta algunos ejes en que se despliegan los respectivos planteos narrativos (Tabla N° 2), las discrepancias citadas se articulan diacríticamente con relación al sexo, la figura, las circunstancias del acceso inicial a la tierra, la causación eventual de un cataclismo pluvial durante su estancia en ésta, la relevancia del auxiliar humano y la vía de retorno al cielo. Así, a la *constancia* en cuanto al sexo y la figura del héroe mitológico, que es privativo de las versiones chamacoco y ayoreo (invariablemente un muchacho retacón y barrigudo), se opone la *variancia* de dichos rasgos en las versiones toba (el mismo muchacho retacón, una anciana desgredada o un oso hormiguero); además, faltan asimismo, entre estos indios, los motivos de la captura arbórea del héroe recién caído a la tierra, el maltrato infligido por los niños y el desencadenamiento consiguiente de una hecatombe pluvial que terminó con ellos.

Todavía más, si se ampliase la Tabla N° 2 con otros registros diacríticos –referentes, por ejemplo, al *símbolo dominante* del perfil mítico del actor focal–, posiblemente habría que remitirse en este caso al llamativo espectro de oposiciones establecidas entre *la levedad* y los

*simbolismos de ascensión* (toba), por un lado, y la *pesadez* y las *imágenes del encadenamiento o el encierro* (zamuco y caduveo), por el otro. En efecto, del mismo modo en que Kasogonaga recuerda vivamente al Krishna índico descrito en el *Bhagavad-gitâ* –cuya forma esencial se manifiesta como un resplandor ígneo deslumbrante (Eliade, 1969: 37 y sig.)–, tampoco Okutóro y sus análogos disimulan algunas semejanzas con el Prometeo encadenado griego, reforzadas por añadidura por las funciones tesmofóricas que comparten.

Es obvio, pues, que este juego de similitudes y diferencias entre ambos proyectos mitológicos exige ser explicado, aunque más no fuere en términos hipotéticos. Ante todo conviene tener en cuenta que, de manera similar a un enunciado lingüístico, cuya intención comunicativa implica la elección de una determinada fórmula entre las tantas disponibles en el acervo sintáctico y lexical del idioma (por algo, como sostenía Jakobson, existen los procesos de *selección* y de *combinación* y el *metalenguaje*, y en particular, la *sinonimia* y la *paronimia*), tampoco las imágenes míticas son rígidas ni cabe, por eso, encorsetarlas en alguna variante del *criterio de forma* de las viejas orientaciones histórico-culturales –sean boasianas o graebnerianas–. Por el contrario, por un lado estas entidades condensan contenidos simbólicos muy complejos –habitualmente heteróclitos y aún contradictorios– y, por el otro, suponen por ende un compromiso bastante frágil entre las consonancias y disonancias del respectivo paquete semántico.

Por ejemplo –sin salir de la información contenida en los textos transcritos–, salta a la vista que tanto Kasogonaga como Lápishi conjugan ineludiblemente los significados de la *renovación*, la *frescura* y la *vida* traídos por la lluvia (a la que no es ajena tampoco la *corrupción*), con los sentidos de la *violencia* sin freno y la *muerte* mostrados por el trueno y el rayo (que sin embargo dejan ver también la *actividad* y el *dinamismo*). En función del hincapié puesto por la intuición mitopoiética en uno u otro de esos aspectos polares, parece claro que privilegiará entonces la representación de la figura del héroe en relación con las analogías visuales más cercanas al significado predominante (un muchacho joven cuyo cuerpo remeda una nube, y sus cabellos, el agua fluyente, en el primer caso; o la vieja harapienta y descuidada cuya mera presencia atemoriza, en el segundo).



Sea como fuere, en lo estrictamente mitográfico las diferencias apuntadas están contrapesadas por varias semejanzas, de las que deriva un acentuado aire de familiaridad entre Kasogonaga y Lápishi. Las mismas pueden resumirse en cuatro proposiciones sucesivas:

- a) Soberanía –o al menos competencia– sobre el conjunto de los fenómenos meteorológicos manifestados por las nubes, la lluvia, la tormenta, el trueno y el relámpago y el rayo.
- b) Estrecha asociación con el mamífero edentado conocido comúnmente como *oso-hormiguero*, del que en nuestro continente existen varias especies distribuidas desde México hasta Sudamérica.
- c) Caída accidental del héroe mitológico a la tierra.
- d) Grado de relevancia del auxilio proporcionado por un personaje humano para facilitarle la estancia terrena y el retorno posterior al cielo.

#### 4. Las similitudes mitográficas y semánticas entre Kasogonaga y Lápishi y sus competencias respectivas

##### a) *Las competencias meteorológicas y la soberanía de la lluvia*

En virtud del encadenamiento recursivo mostrado por sus fenómenos típicos (marco climático, nubes, tormentas eléctricas, precipitaciones, etc.) y su secuencia procesal, el dominio meteorológico de las lluvias se resuelve a menudo en una entidad perceptual unitaria y se concreta taxonómicamente en un *complejo*. A riesgo de parecer pueril, no es ocioso reiterar aquí la razón de por qué las representaciones figurativas suscitadas por las nubes, el fragor de los truenos, la violencia del rayo y el relámpago y los embates de la lluvia y el granizo se ligan, *naturalmente*<sup>13</sup>, con las imágenes y los símbolos del combate y la guerra. Además, en la secuencia que se viene repitiendo invariablemente desde que existe este mundo *nubes*→*rayo*→*trueno*→*lluvia*, al atender a la espectacularidad de sus efectos y a su papel de articuladores entre el primero y el último de los términos, es fácil percatarse del rol eminente del trueno y el ra-

yo. Es *natural*, pues, que en su doble aspecto de condensadores metonímicos de la totalidad de los fenómenos que culminan con las precipitaciones y, de ser en sí mismos los más conmovionantes de todos, ambos fenómenos se distribuyan entre sí la función de la soberanía meteórica suprema.

Aunque se destacan también su hostilidad contra los árboles y los peligros de su cólera, probablemente por falta de información se desconoce entre los toba<sup>14</sup>, caduveo y ayoreo un desarrollo de la connotación guerrera del rayo y sus súbditos tan acusado como el testimoniado por los ishír. Esto último es fácil de explicar. En virtud del perfil bélico que le imprimieron las continuas invasiones ecuestres de los caduveo mattogrossenses ocurridas a lo largo de los siglos XVIII y XIX (Súsnik, 1969; Cordeu, 1993, 1995 y 1998b), su misma historia étnica aportó a este pueblo los referentes concretos de sus representaciones míticas del rayo y su cohorte. La visualización de las nubes -ora como caballos repletos de agua, ora como una tropa de caballería ahíta de autoridad y poder, cuyos disparos bajo la forma de relámpagos y rayos causan la muerte y la destrucción-, calca casi sin solución de continuidad, en efecto, el espectáculo ominoso de las incursiones de los jinetes mbyá rígidamente encuadrados, con sus escopetas y mosquetes y sus lanzas implacables.

#### b) *Los roles simbólicos del oso-hormiguero*

Para los toba, la imagen perceptual de *Kasogonaga* es a menudo una transposición mitológica del oso hormiguero (relatos N° 1, 2 y 4). Entre los ishír, en cambio, esta especie ocupa un papel central entre los bienes culturales y simbólicos aportados por *Lá-pishi*. En efecto, el oso hormiguero no sólo proporciona a estos indios el paradigma del léxico anatómico y la técnica de destazar aplicable a todos los mamíferos, sino que su carne es también un manjar conspicuo, y su cuero, la materia prima de los únicos mocasines que permiten desplazarse libremente por los montes más enmarañados. Asimismo, según Baldus (1931:111)<sup>15</sup>, su ingestión ritual por los miembros de la sociedad de varones (*To-bích*) era antiguamente un momento culminante del ceremonial

anual. Aunque, por lo que se sabe, el oso hormiguero no fue incluido en la categoría de *doshepëk* –en la que los ishír engloban todos los animales situados al margen de sus criterios de *normalidad* taxonómica (Cordeu, 1992)–, posee, sin embargo, varios rasgos morfológicos, ecológicos, etológicos y orgánicos que lo confirman como una especie excepcional (Tabla N° 3). En este sentido, ya sea por la ruta de la semejanza o de la contraposición simétrica, este animal muestra ciertas afinidades con el jaguar (la bravura) y la tortuga (los hábitos solitarios), los dos polos de uno de los géneros de anomalía reconocidos por la etnotaxonomía zoológica. Además, tanto como el venado (*Mazama sp.*)<sup>16</sup> y quién sabe qué otros animales<sup>17</sup>, es una especie destacable por la ejemplaridad de sus connotaciones simbólicas. Al tener en cuenta que las descripciones consignadas en los relatos parecen referirse algunas veces a una especie prevalementemente terrestre de mayor tamaño (*Myrmecophaga tridactyla*), y en otros casos, a otra de hábitos arbóreos más pequeña (*Tamandua tetradactyla*), es conveniente intentar una revisión de las características apuntadas<sup>18</sup>.

Junto a otras familias que agrupan a los armadillos y perezosos –y anteriormente los pangolines– en el seno del suborden *Xenarthra*, el orden *Edentata* incluye la familia *Myrmecophagidae* (Linné), en cuyos géneros *Tamandua* y *Myrmecophaga* se encuadran todas las especies de oso-hormiguero. Estos animales se distribuyen en las zonas tropicales de América, desde el norte de Uruguay y noreste de Argentina hasta el extremo norte del Estado de San Luis Potosí, México. Se caracterizan por la cabeza alargada, el hocico tubular carente de dientes y las garras largas y afiladas. Según la especie, los dedos de las patas delanteras varían de dos a cuatro, y de cuatro a cinco los de las traseras. Posee grandes glándulas salivales que proporcionan el líquido pegajoso que cubre su larguísima lengua, con la que atrapa hormigas y termitas con extrema rapidez. Las hembras paren una única cría que transportan sobre la espalda durante toda su infancia; a veces casi hasta el año de edad. En cuanto a sus hábitos más comunes, se trata sin excepción de especies solitarias, habitualmente muy reticentes a todo contacto.

Con sus hasta 39 Kg. de peso, el oso hormiguero gigante o *tamanduá bandera* (*Tamandua tetradactyla*) es la especie de mayor tamaño. Ocupa indistintamente los bosques tropicales, las zonas pantanosas y las llanuras abiertas. El pelaje, de color gris con una banda diagonal oscura con bordes blancos que sube por los hombros, es áspero e hirsuto y la cola larga y poblada. Igual que sus demás congéneres, posee garras fuertes curvadas hacia dentro en las extremidades anteriores; su longitud le impide caminar sobre la planta de los pies y sólo puede hacerlo sobre los nudillos; utiliza las garras como defensa o para romper los termiteros de barro con cuyos insectos se alimenta. Localiza normalmente las presas por el olor, sentido mejor desarrollado en estos mamíferos que la vista y el oído. Habitualmente se desplaza solo -la madre siempre con su cría- y no parece tener lugares de descanso permanentes. En zonas poco habitadas es principalmente diurno, pero adquiere costumbres nocturnas en las áreas densamente pobladas; para descansar escoge alguna oquedad apartada -como un tronco hueco o una madriguera abandonada- y después de cubrirse la cabeza y el cuerpo con su larga cola espesa comienza a dormir. Muy activo durante toda la jornada, si llega a asustarse opta habitualmente por la huida con un galope torpe y lento; empero, forzado a luchar, lo hace con gran coraje y usa las uñas para desgarrar a su enemigo. Al alarmarse o sentir miedo, igual que su congéner arborícola emite una llamada chillona muy peculiar. Resultante de la conformación tubular del aparato vocal, se trata de una seguidilla de chirridos vibrantes con tonalidades metálicas; difieren mucho de las fonaciones típicas de los otros mamíferos y tal vez evocan a los indios el sonido de sus propios pitos de hueso. Las costumbres de las variedades arbóreas, entre las que se halla el pequeño *tamanduá* (*Myrmecophaga tridactyla tridactyla*), no se apartan demasiado de las descritas; casi siempre trepado encima de algún árbol, en caso de agresión se sujeta a alguna rama con su cola prensil y, aparte de las garras, usa también el hocico para defenderse.

Sin embargo -según afirman con todas las letras las propias aseveraciones de los indígenas (relato N° 8)-, al margen de las

características y hábitos descriptos este animal posee una virtud singular. La misma consiste en la elevada incorruptibilidad de su carne una vez secada al sol, que permite conservarla durante largo tiempo guardada en bolsas de cuero. Muy superior a la propiedad similar que en mayor o menor medida poseen todas las carnes, sean de caza o de rebaño, al margen de su obvia importancia económica dicha cualidad erige entonces al oso hormiguero en un símbolo palpable de anticorrupción y persistencia vital, que por vía de paradoja aún su misma muerte física viene a testificar. Sin carecer de ciertos rasgos siniestros –señalados sobre todo por la acústica excepcional de los gritos y su marcada misantropía–, queda en claro, empero, que en las cosmovisiones chaqueñas el oso hormiguero se sitúa decididamente del lado del paquete semántico de la *Vida* y los símbolos correlativos de la *renovación* y la *frescura*. De ahí, pues, su asociación estrecha con la lluvia, el rayo y su personificación divinizada y las funciones semánticas (ya sea como un referente privilegiado de ésta, o directamente, y se fusiona con la misma) que cumple en la mitología correspondiente.

**TABLA N° 3**

**Características de cuatro especies notables  
de la etnozoología chamacoco**

RASGO TIPICO	E S P E C I E			
	VENADO	OSO HORMIGUERO	JAGUAR	TORTUGA
Sociabilidad de la especie	<i>alta</i>	escasa	escasa	nula
Facilidad de amansamiento	alta	nula	nula	bula
Afecto o aprecio dispensado	alto	alto	bajo	bajo
Peligrosidad	baja	baja	alta	nula
Combatividad	baja	alta	alta	nula
Corruptibilidad de la carne	normal	muy baja	normal	alta
Destino de la carne	varones	ambos sexos	tabú universal	ambos sexos
Destino del cuero	desecho	mocasines	guerreros	ritual
Relevancia simbólica	alta	alta	alta	alta
Polo cosmovisional dominante	VIDA		MUERTE	

c) *El motivo de la caída accidental a la tierra y los rasgos del héroe mitológico*

Si se exceptúa el tema caduveo del héroe encerrado en el tronco de un árbol, desde el punto de vista de la similitud formal los dos motivos ligados referentes a su caída a la tierra mientras combatía a los árboles con sus rayos, uno, y a la imposibilidad de retornar al cielo por sus propios medios, otro, no presentan variaciones en las versiones de estos mitos procedentes de los mbayá-guycurú y los zamuco. Según Bernard Muñoz (1977) –quien realizó un sugerente análisis estructural de las mitologías zamuco y de algunos grupos vecinos–, en la configuración mítica de *Lápishe* y otros personajes similares sobresalen tres rasgos; a saber: 1º) La función de mediador entre la lluvia (*cielo*) y los hombres (*tierra*); 2º) La oposición –de tinte marcadamente lévi-straussiano– entre el agua benéfica procedente de su cabellera y el agua maléfica desencadenada, junto a la tormenta destructora, por las burlas de los niños, y 3º) El tipo de nexo –del que derivó el enlace *cielo/ tierra*– establecido entre el árbol abatido y el héroe (*encierro en el interior del tronco/ aprisionamiento en el exterior por el tronco*):

“Lápishe, el niño-nube, es el intermediario entre los osasero y los hombres. Este personaje es el héroe de muchos mitos chamacoco y ayoreo... Aparece, pues, como un mediador entre los osasero (cielo) y los hombres (tierra). El agua que produce es beneficiosa en extremo: llena los pozos y lagunas yermas, ahorrando así a los hombres los rigores de la sequía. El agua que mana de la cabellera de la nube contrasta con aquélla, que bajo la forma de rayos y relámpagos sale de sus cejas tironeadas. A causa de la conducta inmoderada de los niños, los chamacoco perdieron definitivamente el privilegio de calmar su sed a voluntad, y en adelante quedaron cautivos de las inclemencias de la estación seca... Los relatos aluden a un árbol abatido, que al aprisionar a Lápishe permitió establecer el contacto entre la nube y los hombres. Esta asociación se manifiesta de manera todavía más evidente en un mito caduveo publicado por Ribeiro, que narra también la

historia del niño-nube... Según los relatos, el niño-nube está asociado a un árbol (¿quebracho -de tronco muy duro- o palo-borracho -al que el mito caduveo parece aludir-?), ya sea que salga del tronco por sí mismo o si no, que le deje una parte de su cuerpo. Igualmente, si bien algunas versiones tienen la precaución de precisar que tenía una apariencia humana, otras, al revés, insisten en su aspecto físico desagradable y antipático que le valió la animosidad general” (Bernand-Muñoz, cit:186 y sig; traducción personal).

Sin ser del todo inexacto, el diagnóstico expuesto es incompleto. Víctima a pesar suyo, en parte, de un factor antes apuntado (la parca información mitográfica disponible hacia 1960-1970) y, en parte, de los propósitos e instrumentos del paradigma estructuralista y sus peculiares criterios en cuanto a la relevancia de la información etnográfica (en cuyas grillas, un *mediador* o un *trickster* tienen sin duda un rango analítico superior a un *dios uránico* o un *tesmóforo*), el balance de Bernand-Muñoz ignora por fuerza al menos otros cuatro aspectos capitales de *Lápishi*. En efecto, si se amplía su casuística con la aquí expuesta, a los tres rasgos destacados por ella hay que añadir también: 4°) La connotación simbólica del aprisionamiento de un brazo u hombro del héroe por el árbol al que había atacado, y paralelamente, la de sus diferentes nombres; 5°) La dimensión del personaje como *tesmóforo* o héroe cultural; 6°) Sus funciones mágicas, y 7°) Su naturaleza teofánica y las concomitancias teodidicas y soteriológicas aparejadas. Hay que examinar brevemente estos cuatro puntos.

Según una variante tomaráxo del mito debida a Emilio Aquino, el motivo de la captura del personaje por el árbol mediante el recurso de sujetarle firmemente uno de sus antebrazos u hombros<sup>19</sup> representa tanto un castigo por los sufrimientos que le causaron los rayos como un deseo oscuro de retenerlo consigo. Si se deja de lado el sentido obviamente punitivo del símbolo, el segundo de sus sentidos concuerda sensiblemente, pues, con la instauración de la precondition material de la función mediadora del héroe destacada antes por Bernand-Muñoz. Sin embargo, si se tiene en cuenta el curso paulatino al que se ajusta la revela-

ción de los nombres del protagonista descrito en el relato N° 9, la imagen del aprisionamiento y el léxico asociado con ella condensan y anticipan simbólicamente dicho proceso de develamiento teofánico. Tal cosa muestra inequívocamente la secuencia del mismo:

**Lápishi:** nombre exotérico  
(una posible onomatopeya del rayo)

**Éhrt:** nombre inicial (“*Debajo*”)

**Okutóro:** nombre esotérico  
(“*Codo u Hombro Aprisionado*”)

Parece claro, pues, que a partir de un mero apodo (Éhrt) referente a la postración inicial causada por el árbol, los dos nombres posteriores rememoran simbólicamente una suerte de curso iniciático. En tanto que el primero (*Lápishi* = ¿*Rayo*?) destacaría públicamente el ámbito de su soberanía y la raíz de sus capacidades insólitas, el segundo (*Okutóro*), una transmutación lexical del sentido del apodo original, denota veladamente esa soberanía y desencadena eficazmente en los ritos de lluvia esos poderes. Respecto a las restantes funciones de *Lápishi* (minuciosamente precisadas en los relatos N° 8 y 9), ocasionalmente cosmogónicas y decididamente tsmofóricas y mágicas, basta recorrer los registros pertinentes de la Tabla N° 1. A riesgo de redundancia, conviene destacar, asimismo, que en el horizonte de conocimientos, valores y sentimientos que movilizan efectivamente a estas sociedades, las competencias y enseñanzas del tsmóforo sobre el ciclo acuífero, las fuentes de provisión de líquido, los peligros del rayo, los ritos mágicos para atraer o alejar la lluvia, las prácticas venatorias e ictícolas, la utilización práctica de los datos de la anatomía animal, el calzado de oso hormiguero, las virtudes de la carne proveniente de dicha especie, la técnica de erección de chozas de esteras o sus pactos con Sol, entre otras tantas, asumen una relevancia que indudablemente supera la de los rasgos enfatizados por la encuesta estructuralista.

Por lo tanto, si se atiende a las exigencias que según la fenomenología religiosa definen un concepto de *dios* dotado de cierta



proyección transcultural –esto es, una configuración individualizada de la *voluntad* y el *poder* singularizada por un *nombre*, una *figura* y un *ámbito de responsabilidades específico* (Van der Leeuw, 1964: 134 y sig.)–, no puede disimularse la dimensión divina impresa a estos personajes por la amplitud de sus atribuciones y poderes. Así, después de la descripción circunstanciada de las andanzas terrestres del héroe, desde una perspectiva a la vez estrictamente *teodicéica* (referente a los roles del Mal en la marcha de la creación divina) y *soteriológica* (atinerente a la posibilidad de salvación) –que simultáneamente testimonia la agudeza intelectual y la jerarquía moral del pensamiento indígena–, el relato N° 9 da cuenta de la integración de una dupla jerárquica *Déich/Lápshi*, con una distribución funcional correlativa de sus aspectos fastos y nefastos. Según escribí con anterioridad al respecto:

“De esta forma, en tanto que Sol hubo de fundamentar el rol positivo en la economía del ciclo cósmico de la calcinación y corrupción de la vegetación provocadas por su irradiación estival, *Lápshi*, recíprocamente, debió justificar las calamidades no menos graves causadas por la lluvia excesiva”. Las divinidades convinieron entonces la siguiente repartición de soberanías y competencias entre ambas:

Personaje	Aspectos fastos (rol regenerador)	Aspectos nefastos (rol destructor)
SOL	Señorío de la Vegetación y su crecimiento.	Calcinación del follaje.
LÁPSHI	Señorío de la Lluvia.	Corrupción de la vegetación.

“A continuación, la narración incluye otras acciones cosmogónicas de los dos personajes. Tales fueron: la fijación de los cursos hídricos actuales y del régimen de crecientes debida a *Lápshi* para satisfacer las necesidades de los yacaré; la clausura de la temporalidad y la época mítica cuyos signos vegetales, señalados por la maduración indefinida de los frutos a lo largo de

una temporalidad signada por la inmovilidad, fueron sustituidos por la maduración anual; el establecimiento de los nexos y ajustes recíprocos con otros protagonistas del ciclo diurno: *Déich* (Sol) → *DÍA*/ *Déx'lēlē* (Tinieblas)-*Póhr'ébë* (Estrellas) → NOCHE; la ubicación de las moradas respectivas (Sol: Naciente; Lápsi: Poniente)... Por último, en conexión con una acentuada conciencia de la declinación actual de la cultura, se destaca también el fastidio moral de Sol y de Lápsi por los pecados de los tomaráxo, que se concreta en la escasez de frutos silvestres” (Cordeu, 1998a).

d) *Grado de importancia del auxilio proporcionado al héroe por un personaje humano*

Junto al rasgo-clave ya anotado de la variancia o la invariancia de la figura del *personaje-rayo*, podría inferirse que la magnitud de la importancia del auxilio proporcionado por los hombres para facilitarle el retorno al ámbito celestial es inversamente proporcional al nivel de divinización alcanzado por el mismo entre los mbayá-guaycurú y los zamuco, respectivamente, y por ende, a la densidad semántica de la mitología pertinente. Máxima en el caso de los mbayá-guaycurú y sumamente atenuada en el de los zamuco, esta cualidad diferencial opone simétricamente las narrativas respectivas de ambas entidades socio-lingüísticas. El motivo recursivo de la columna de humo usada por el héroe para trepar al cielo (cuya hoguera solamente un humano fue capaz de preparar y encender) no sólo se contrapone al motivo -también recursivo- de la venida a la tierra de su propia familia meteorológica a fin de rescatarlo y llevarlo consigo, sino que entre ambos motivos se configura, en definitiva, el espacio potencial de sus posibles proyecciones teofánicas.

En efecto, al fenómeno de síncreisis ocurrido entre los zamuco, consistente en la acumulación por Lápsi de una amplia gama de funciones (cosmogónicas, tesmofóricas, teodicéicas soteriológicas, mágicas y aún animalísticas) del que resulta un rango de adscripción sacra calificable de *divino*, se opone también la pobreza funcional de las entidades mbayá-guaycurú; éstas, en rigor,

sólo evidencian ciertas competencias mágicas atinentes a la lluvia, la caza y, a veces, la curación chamánica. *Cum grano salis*, es probable entonces que la ausencia en esta familia lingüística de una transposición teofánica acabada del paquete de ideas constitutivo de los *personajes-rayo* (que conjuga el universo meteorológico de la lluvia con los valores análogos del oso hormiguero y ciertas apetencias chamánicas), permitiría explicar la relativa indigencia de sus formulaciones mitológicas.

Al fin de cuentas, acuciada tanto por una fe fervorosa como por el pragmatismo ritual, la preocupación teológica precede necesariamente a los discursos míticos que dan cuenta de sus especulaciones. No se me escapa que todo esto no es sino un mero razonamiento circular. Empero, en la medida en que podría promover nuevas tareas etnográficas dirigidas a confirmar la hipótesis o a rectificarla, es preferible dejarlo en pie.

## 5. Lugar y correlaciones de Lápishi en la religiosidad ishír

Tal como muestra la Tabla N° 5, Lápishi comparte algunas semejanzas con varias divinidades del panteón ishír situado al margen de las deidades Axnábsero. Según se anticipó en nota 4, igual que *Eintë'káta*, tiene el poder de orinar miel y, a través del agua helada brotada de sus cabellos, de mostrar igualmente los mismos signos de la frescura inscriptos en su cuerpo. A su vez, ese rasgo lo emparenta con *Iózlë* o *Mujer-Estrella*. Además –requisito que también satisface parcialmente *Eintë'káta*–, de una manera que lo aproxima en particular a *Xóshëtë*<sup>20</sup>, el llamamiento de las personas a quienes decide revelarse se ajusta asimismo a un patrón recurrente. Mediante una triple vía consistente en el retiro de las presas venatorias, la inducción en los elegidos de una premonición mística referente al hallazgo de una entidad desconocida (*or ioníak, djárta*)<sup>21</sup> que resolverá la incógnita de su mala fortuna cinegética y –en el entorno espacial y temporal inmediato al encuentro–, el estupor y la pérdida momentánea del psiquismo normal de la persona, estas entidades marcan el tono de su aparición inicial ante los humanos.

TABLA N° 5

## Características de Lápishi respecto a otras divinidades ishír

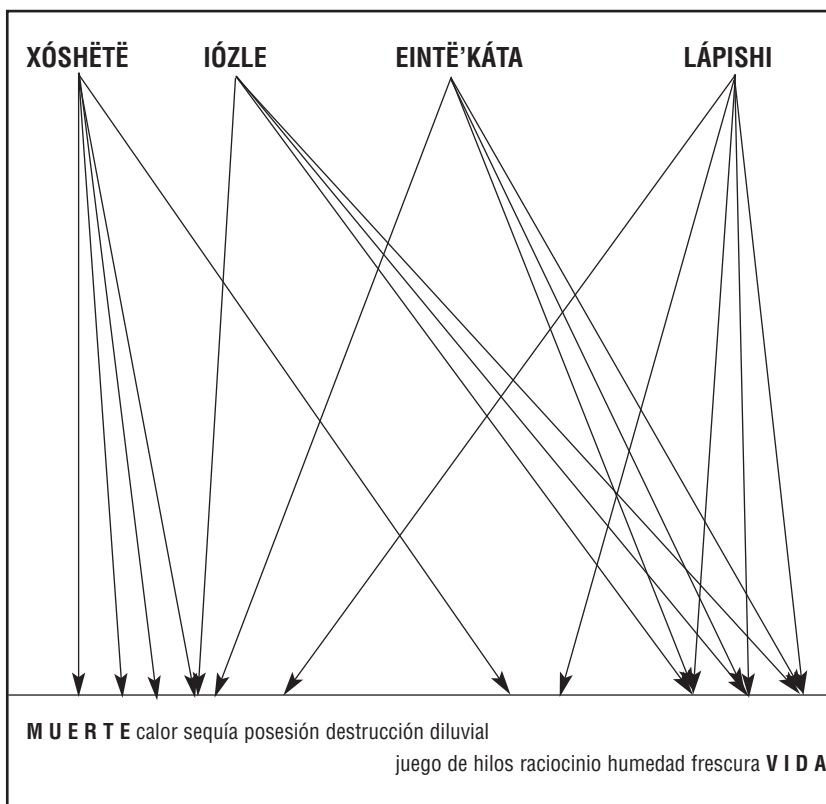
CARACTERÍSTICA	DIVINIDADES			
	LÁPISHI	EINTĚ'KÁTA	IÓZLĚ	XÓSHĚTĚ
Apariencia	muchacho retacón y barrigudo de largos cabellos	enjambre metamorfoseado en un joven alto de cabellos rubios	mujer diminuta de tez muy clara	-tortuga gigante
Soberanía	fenómenos meteorológicos	Miel	cielos	monte
Especie señoreada	oso hormiguero	avispas silvestres	serpientes	tortuga
Temperatura corporal	muy fría	muy fría	muy fría	cálida
Micción	miel	miel	?	?
Defecación	?	cera	?	?
Poderes estuporizantes	sí	sí	sí	sí
Poderes orgiásticos	no	no	sí	sí
Don del poder chamánico	sí	?	sí	sí
Práctica actual de ritos de plegaria	?	?	sí	sí

Las cuatro divinidades se singularizan, pues, por una acentuada proclividad a adoptar a menudo la apariencia humana; el ejercicio de la soberanía sobre algún ámbito cosmológico o natural bastante bien circunscrito, ya sea el cielo (*Lápishi* y *Iózle*) o el monte (*EintĚ'káta* y *XóshĚtĚ*); las prerrogativas mágicas sobre los animales, y en particular, el *señorío* sobre algún género o especie con los que están ligados por un status especial; la temperatura anómala de sus cuerpos, por lo común helados; la capacidad de algunas de ellas (*Lápishi* y *EintĚ'káta*) de deyectar miel y cera<sup>22</sup>; la posesión sin excepción de poderes estuporizantes sobre los seres humanos, que manipulan a voluntad; la inducción musical -en los casos patentizados por *XóshĚtĚ* y *Iózle*- de una posesión orgiástica colindante con la locura<sup>23</sup>; la capacidad del llamamiento y la iniciación chamánica; y, la presumible existencia todavía hoy de ritos de plegaria a fin de procurar sus dones.

En consonancia con los axiomas nucleares de la cosmovisión, la armadura teofánica en que se inscriben las cuatro entidades sólo difiere en cuanto al polo de *Vida* o de *Muerte* al que remite la orientación simbólica de cada una. Prevalcientes los valores de la *Vida* y la *frescura* en *Lápishi*, *Eintë'káta* y *Iózle*, dominan en cambio en *Xóshëtë* los de la *Muerte* y la *sequía*. Al tener también en cuenta los símbolos y valores complementarios que conforman asimismo sus respectivas fórmulas sacras, en el Gráfico N° 1 se resumen las propiedades apuntadas.

### GRÁFICO N° 1

#### Referencias simbólicas a la Muerte y la Vida de cuatro divinidades ishír



## Notas

- 1 Investigador Principal del CONICET. Profesor regular titular de Antropología Sistemática III (Sistemas Simbólicos, Facultad de Filosofía y Letras (UBA):
- 2 “Lamentablemente, esta compleja figuración no ha sido objeto aún de un tratamiento analítico acorde con su jerarquía mítico-religiosa. Hijo de las divinidades guerreras de la Lluvia, el Rayo y la Tormenta (*Ossá'sëro*), hermano de una personificación del Arco iris homologada a una pareja femenina y contrapuesto en cierto modo a Sol, su ciclo narrativo refiere sus andanzas terrestres luego de quedar aprisionado por un tronco arbóreo que había atacado con sus centellas. Rescatado por un hombre que lo adoptó como hijo, durante cierto tiempo vivió con los humanos y les otorgó gran cantidad de dones tesmofóricos y mágicos; al final, harto del maltrato del que unos niños lo hicieron víctima, los aniquiló con una tormenta, y enseguida, para escapar a la venganza de los padres, volvió al Cielo. La versión completa del mito debida a Sánchez Vera -de la que se transcribió aquí una parte mínima-, consigna la siguiente nómina de dones tesmofóricos: norma cinegética, a favor de la visibilidad de aquéllas por su brillo y del rastro fresco de éstos, de recolectar tortugas y cazar animales silvestres inmediatamente después de la lluvia; técnica del empaque y transporte cefálico de las cargas; enseñanza de la anatomía, órganos y articulaciones de los animales y sus nombres y de la técnica de destazarlos siguiendo las mismas; calzado etnográfico de bromelia (*pogóhrë*); calzado etnográfico de cuero de oso-hormiguero (partes utilizables del cuero, técnica de secado y curtido, técnica de corte y costura, reglas para el cuidado del calzado y el orden en que debe guardarse, etc.); instauración del banquete masculino ritual de oso-hormiguero; regla de ubicar las aldeas lejos de las aguadas y de no arrojar ahí caparazones de quelonios para evitar la contaminación; señas (*tâ'tâ*) de propiedad (*ienezhër*) de las colmenas silvestres; regla de alejar las chozas de los árboles a fin de evitar las consecuencias del rayo y revelación de la potencia contaminante de sus efectos residuales; don de la actividad y las representaciones oníricas; revelación del raciocinio intuitivo localizado en los dedos (*at'ëz*), diferenciado de la mera sensibilidad táctil (*ag'hër*). A los anteriores se añade un conjunto paralelo de dones mágicos: instauración de la celebración lejos de la aldea de los ritos de plegaria de lluvia y de evitación de la pluviosidad excesiva; don de una vida larga a su protector humano, etc”.
- 3 Según Terán (comunicación personal), la homologación *rayo = personificación antropomórfica femenina* también se registra entre los mocoví.
- 4 La intuición —que hay que calificar de *poética* en el más riguroso sentido— de una asociación simbólica entre la levedad y la luz, parece ser uno de los temas más caros del imaginario mitológico toba-pilagá. Basado en los materiales mitográficos de Métraux (cit) y al tener en cuenta el detalle del cuerpo relleno de peces de la serpiente *Lik*, dicho símbolo fue el punto de partida del sugerente ensayo de Lévi-Strauss (1968: cap. XIV) sobre la presumible conexión existente entre las mitologías chaqueñas y el ideario religioso andino plasmado en las representaciones pictóricas de la cerámica de Nazca.

- 5 Aunque más no fuera para reavivar el alicaído espíritu de las especulaciones estructuralistas -que tanto fascinaban treinta años atrás-, repárese en la inversión simétrica de la imagen del héroe aprehendido consignada en esta versión respecto a los restantes testimonios chamacoco disponibles (inclusive los que por economía de espacio no fueron consignados aquí): *rama que lo agarra por el hombro y lo proyecta hacia lo alto/ raíz que le aprisiona el brazo y lo arrastra hacia lo bajo*. Nada pude decirse, en cambio, acerca de la relevancia o la trivialidad del significado simbólico de la inversión citada.
- 6 Es decir, se trata de una característica compartida con *Eintë'káta*, una suerte de *Señor de las Avispas y la Miel* de los ishír (Wilbert and Simoneau, Eds, 1987:452-455; Cordeu, 1999a:138-140). Al tener en cuenta estas recurrencias de ciertas imágenes míticas -que en todo caso obedecen a la similitud de sus funciones simbólicas-, más adelante se analizarán los interjuegos y similitudes evidenciables entre Lápishi y otros representantes de la *Mitología de la Humedad y la Vida*.
- 7 En El Chaco, Siffredi (1984) desarrolló con mucho mayor detalle entre los nivaklé el tema de las personificaciones ornitomórficas de la lluvia -las llamadas *Aves de la Tormenta* o *Tronadoras*.
- 8 En algunos tramos estos mitos sostienen, en efecto, que el *Hijo de las Lluvias* cinceló el ánimo retraído y poco sociable del oso-hormiguero, siempre en guardia ante cualquier acechanza. Aunque por lo común es muy tímido, es bien conocida la agresividad de este animal al ser acosado y el riesgo que representa enfrentar sus garras. Tanto es así, que un requisito imperante en otros tiempos para acceder al rango de guerrero (*mpólota*) -consistente en dar muerte a un enemigo o a una presa particularmente peligrosa-, en este último caso podía cumplirse al cazar a mano limpia ya fuera un jaguar o en su defecto un oso hormiguero.
- 9 Se desconocía hasta ahora la existencia de alguna personificación ishír del arco iris. La entidad unitaria del mismo nombre de los ebidóso, es concebida en cambio como un simple canal material entre el cielo y la tierra, sin rastro de humanización alguno (Cordeu, 1989-1992, 24 (1): 59).
- 10 La pronunciada escasez de productos silvestres -que se agudiza dramáticamente a medida que van pasando los años-, en estos momentos es remitida expresamente por los indios de mayor edad al patente desinterés de los jóvenes por las antiguas creencias y prácticas rituales; actitud que connotan entonces en términos de transgresión y culpa. El fenómeno confirmaría, pues, la exactitud de las prevenciones de Lápishi y Sol sobre la necesidad de mantener a todo trance las bases esenciales del antiguo género de vida y las reglas en que se fundaba.
- 11 En la colección de relatos chamacoco transcrita más arriba -y por ende en la Tabla N° 1- faltan los valiosos materiales aportados en su momento por Baldus (1931: 84) y por Súsniik (1957, II: 2-3). No obstante, en la medida en que los mismos no difieren sustancialmente de la versión del padre Pittini, la omisión obedece exclusivamente a la tiranía del espacio.
- 12 Debido a la pobreza de la casuística respectiva, en este punto del balance conviene dejar de lado a los caduveo.

- 13 Es claro que el adjetivo utilizado se ajusta estrictamente a la acepción fijada originariamente por Mary Douglas (1978) respecto a los *procesos naturales de simbolización*. Se refiere específicamente, pues, al hecho de que la existencia de rasgos afines entre los sistemas sociales importa también un sistema compartido de *símbolos naturales*. Esto es, que la misma experiencia proporciona a la cultura, casi sin solución de continuidad, el plan simbólico adecuado.
- 14 Sin embargo, es sintomático que la homologación simbólica de las amenazas -de la clase que sean-, bajo la figura de la guerra y sus actores, haya sido realizada también por los toba-pilagá según el mismo patrón que los ishír. Así, por ejemplo, hacia finales de 1981 los pilagá de Bmé. de Las Casas (Formosa) me relataron que las epidemias de viruela, que asolaron sin piedad a los indios inmediatamente después de ocurrida la ocupación militar de El Chaco, en 1879, fueron percibidas por los chamanes como tropas de caballería de línea -con sus mismas armas, uniformes y jerarquías. Adoptando durante sus ataques un dispositivo táctico idéntico al usado por los blancos, las epidemias cercaban entonces las tolderías hasta lograr el exterminio del mayor número posible de indios (Cordeu, 1984a:217).
- 15 Se deben también a SúsNIK (1969:53-55) varias sugerencias muy valiosas sobre el valor emblemático del oso hormiguero en la cosmovisión chamacoco. Se destacan así las referentes al consumo colectivo de la especie por los varones, erigida en un símbolo de la solidaridad masculina situada por encima incluso de las distinciones clánicas.
- 16 Debe recordarse que, después de una serie de engaños y malevolencias femeninas que acarrearón la aniquilación de las mujeres y los niños originarios, luego de ser asesinada y descuartizada por los varones que previamente se ayuntaron sucesivamente con ella, de la carne y la sangre de la gran diosa *Aishnuwéhrtá* -transida previamente en la sustancia, el nombre (*Erpexlá*) y la apariencia de dicho venado-, renació una nueva generación de seres. Junto a la mansedumbre y la capacidad de acostumbrarse a convivir con los humanos de los individuos jóvenes, estas circunstancias justifican la consideración que goza la especie entre los ishír y el tabú de las mujeres y los niños consuman su carne (SúsNIK, 1969; Cordeu, 1984b).
- 17 Entre estas especies habría que incluir asimismo dos pequeños caprimúlgidos, el *xópur-póra* (*Nyctibius griseus*) y el *ashihná*, cuyos nombres, colores y demás valores simbólicos corresponden también a los personajes divinos resultantes del desdoblamiento *negro/rojo* de la gran diosa *Aishnuwéhrtá*. Así como el canto del primero durante un breve lapso coincide con los barruntos de la época de lluvias, el del segundo anuncia la apertura de la temporada seca. Igual que en los casos anteriores, ambas avejillas se singularizan también por ciertas características atípicas: los hábitos marcadamente solitarios, la mansedumbre y el escaso número de crías (Cordeu, 1999b: 97-98).
- 18 Aparte de los datos sumamente valiosos suministrados por los indígenas, la información sobre la zoología y etología del oso-hormiguero reseñada a renglón seguido proviene de Cabrera (1957) y las ediciones digitales de la *Encyclopædia Britannica 99* y la *Encyclopædia Encarta 99*.



- 19 Con relación a esta figura peculiar de la imaginería mitológica -simétrica seguramente respecto de aquéllas que destacan en cambio alguna deformación o inferioridad anatómica connatural-, basado respectivamente en Nordenskiöld y en Lehmann-Nitsche, Lévi-Strauss (1972: 101) ya había advertido “que la historia de una mujer retenida por un brazo que no puede retirar del árbol lleno de miel, y que muere en tan incómoda posición, reaparece no lejos de El Chaco, en la región del río Beni y entre los quechuas del noroeste de Argentina”.
- 20 Se trata de una divinidad de la caza, la orgía y la locura percibida bajo la apariencia fluctuante de una mujer diminuta o a menudo de una gran tortuga, especie sobre la cual señorea. Después de revelarse a un cazador por la vía mencionada, convivió durante cierto tiempo con los humanos. No sólo se vinculó con ellos a través de la posesión sexual que provocaba entre hombres y mujeres el sonido de sus orejas al vibrar, sino también mediante la cesión del poder de estuporizar las presas de caza luego que los indios colocaban sobre sus huellas un cordel rozado previamente sobre la frente de la diosa. Aunque sus lazos con un ritual orgiástico celebrado por los muertos, la insanía, el viento norte y la infertilidad denuncian un perfil simbólico predominantemente tanático, *Xóshētē* no carece empero de otros rasgos que señalan también la presencia de un elemento de Vida en su constitución teofánica; este es precisamente el caso de los juegos de hilos rituales, que deben ser practicados por los niños y adolescentes en coincidencia con la apertura de la temporada húmeda (Cordeu, 1988-91 y 1994).
- 21 La locución *or ioniak* es un calificativo genérico de los seres, circunstancias o situaciones ignotas, que son entendidas entonces como potencialmente riesgosas. El sustantivo *djárta* (plur: *djárek*), por su parte, en lo primario denota simultáneamente la mancha, el lunar y las unidades discretas de la pintura corporal punteada y, por extensión polisémica basada en la coloración análoga, es también una de las tantas designaciones del jaguar. Empero, vinculados probablemente con los sentimientos ambivalentes de *temor/ atracción* suscitados por la captura de la fiera, el vocablo *djárta* connota además un género particular de fijación obsesiva en la inminencia de una experiencia imprecisable, tan oscura de imaginar como difícil de encuadrar en los cánones habituales (Cordeu, 1988-91: 38).
- 22 La secreción por *Eintë'káta* de miel y cera supone obviamente una homologación de la colmena y el enjambre (representados simbólicamente por él) a la imagen del cuerpo y sus procesos. En la lengua ishir las sustantivaciones del verbo *ticháxa* (defecar) significan también una mugre o corrupción sacra que lleva a la descomposición (Cordeu, 1989-1992, 25 (1):137). La figura mítica y su léxico son entonces un excelente ejemplo, tanto de *símbolo natural* como de confluencia entre diversos *procedimientos naturales de simbolización* (nota 12). En efecto, aunque en nuestra cultura los términos *heces* (del latín *fecis*) y *deshechos* (del latín *des-facere*) (Real Academia Española, 1992) aplicados, entre otros, a los desperdicios corporales difieren en cuanto a la etimología, concuerdan en cambio en su semántica. Es decir, que análogamente a *Eintë'káta*, también nosotros asimilamos simbólicamente los procesos naturales del organis-

mo no sólo a un *des-prendimiento* o *de-yección* sino también a una *des-composición* y una *de-formación*.

- 23 Durante el tiempo mítico –y seguramente todavía hoy- poseían dicho poder ciertos sonos de la maraca -homologada simbólicamente a la esfera celeste– en la que residía *Iózle* durante su estadía terrena y el sonido vibrante de las largas orejas de *Xóshètè*. La misma eficacia tienen actualmente ciertos cantos transmitidos por esta última a sus chamanes (Cordeu, 1994).

### Bibliografía citada

- ALARCÓN Y CAÑEDO, José de y, PITTINI, Riccardo:  
1924 *Il Ciacco e le sue tribu*. Torino, Missioni Salesiane, Società Editrice Internazionale.
- BALDUS, Herbert  
1931 *Indianerstudien im nordöstlichen Chaco*. Leipzig, Verlag und C.L. Hirshfeld.
- BERNAND-MUÑOZ, Carmen  
1977 *Les Ayoré du Chaco septentrional*. Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag. París-La Haye, Mouton.
- BLIXEN, Olaf  
1991 *La Mujer-Estrella. Análisis de un mito sudamericano*. MOANA. Estudios de Antropología (Montevideo), 4 (1): 1-27.
- CABRERA, Ángel  
1957 *Catálogo de los mamíferos de América del Sur*. Revista del Museo Argentino de Ciencias Naturales “Bernardino Rivadavia” (Buenos Aires), Ciencias Zoológicas, tomo IV, n° 1.
- CORDEU, Edgardo Jorge  
1984a “Notas sobre la dinámica socio-religiosa toba-pilagá. La acción de la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular en la Colonia de Bmé. de Las Casas (Pcia. de Formosa)”. *Suplemento Antropológico* (Asunción), CEADUC, 19 (1):187-235.  
1984b “Categorías básicas, principios lógicos y redes simbólicas de la cosmovisión de los indios Ishír”. *Journal of Latin American Lore* (Los Angeles), UCLA, 10 (2):189-275.  
1988-1991 “Xóshyty. Una divinidad cazadora y los simbolismos del sexo y la comida en la mitología ishír”. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* (Buenos Aires), 13: 33-43.  
1989-1992 *Aishtuwénte. Las ideas de deidad en la religiosidad chamacoco*. *Suplemento Antropológico* (Asunción), CEADUC, 1º Parte: 24 (1):7-77; 2º Parte: 24 (2):51-85; 3º Parte: 25 (1):119-211; 3º Parte (Continuación): 26 (1):85-166; 4º Parte: 26 (2):147-233; 5º Parte: 27 (1):187-294; 5º Parte (Continuación) y 6º Parte: 27 (2):167-301.

- 1992 *Entre la Tortuga y el Jaguar. Metáforas animales y etnomodelos sociales de los chamacoco del Chaco Boreal*. ANDES. Antropología e Historia (Salta), CEPIHA, 5:71-88.
- 1993 *La Saga de Basybüky. Sujeción intertribal, rencilla étnica y sumisión cognitiva de los ebidóso del Chaco Boreal*. Scripta Ethnologica (Buenos Aires), 15:27-49.
- 1994 “La Mujer-Estrella y la Maraca. Algunas correlaciones funcionales, mitológicas y simbólicas de la sonaja chamánica de los indios tomaráxo”. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* (Buenos Aires), vol 15:23-36.
- 1995 *Una versión inédita de la Saga de Basybüky. Conflicto intertribal e identidad negativa de los chamacoco o ishír del Chaco Boreal*. V Centenario del Descubrimiento de América (1492-1992), Liga Naval Argentina, Buenos Aires, tomo 2:15-29.
- 1997 “Los relatos de Bruno Barras. Narrativa oral de los indios chamacoco o ishír (Primera Parte)”. *Suplemento Antropológico* (Asunción), CEADUC, 32 (1-2):189-271.
- 1998a “Los ropajes de lo insólito. Dualidad de las cosmovisiones e ideas de ‘poder’ en tres mitos tomaráxo”. *VIIº Congreso Latinoamericano de Religión Popular y Etnicidad*, Buenos Aires: 09-12/06/98, en prensa.
- 1998b “Memorias de un tiempo perdido. Una Historia Oral de los indios tomaráxo del Chaco Boreal sobre las mitades duales, los caballos y ese amor que se vende y se compra”. *II Congreso Argentino de Americanistas. Año 1997*, Sociedad Argentina de Americanistas, Buenos Aires, volumen I:125-168.
- 1998c *Los relatos de Sánchez Vera*. Narrativa oral de los indios tomaráxo del Chaco Boreal. Buenos Aires, m.i.
- 1999a *Los relatos de Wölkö*, Buenos Aires, Ciudad Argentina.
- 1999b *Transfiguraciones simbólicas. Ciclo ritual de los indios tomaráxo del Chaco Boreal*. Quito, Ediciones Abya-Yala, Colección Biblioteca Abya-Yala N° 63.
- DOUGLAS, Mary  
1978 *Símbolos Naturales. Exploraciones en Cosmología*. Madrid, Alianza Editorial.
- ELIADE, Mircea  
1969 *Mefistófeles y el Andrógino*. Madrid, Ediciones Guadarrama.
- ENCYCLOPEDIA BRITÁNICA, INC.  
1998 *Encyclopædia Britannica* CD 99. Multimedia Edition. Chicago, Macromedia Inc, tres C.D.
- KARSTEN, Raphael  
1932 “Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco”. *Societas Scientiarum Fennica* (Helsingfors), 4:1.
- LEHMANN-NITSHE, Robert  
1925 “Mitología Sudamericana X: La Astronomía de los Toba” (Segunda Parte) *Revista del Museo de La Plata* (Buenos Aires), 28 (3º serie, t. 4), pp. 181-209.

- LÉVI-STRAUSS, Claude  
1968 *Antropología Estructural*. Buenos Aires, Eudeba.  
1972 *Mitológicas II. De la Miel a las Cenizas*. México, Ed. FCE.
- MÉTRAUX, Alfred  
1946 *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Philadelphia, American Folklore Society.
- MICROSOFT CORPORATION  
1999 *Encarta, Encyclopèdia 99*, dos C.D.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA  
1992 *Diccionario de la Lengua Española*, vigésimo primera edición. Edición electrónica, versión 21.1.0, Madrid, Espasa-Calpe S.A, 1995.
- SIFFREDI, Alejandra  
1984 *Los parámetros simbólicos de la cosmovisión nivaklé*. RUNA. Archivo para las Ciencias del Hombre (Buenos Aires), 14:187-219.
- SÚSNIK, Branisava  
1957 *Estudios chamacoco*. Asunción, Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y Museo Andrés Barbero, Etnografía I, 2 vol.  
1969 *Chamacocos I: Cambio cultural*. Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero".
- TERÁN, Buenaventura  
1994 *Lo que cuentan los tobas*. Buenos Aires, Ediciones del Sol- Biblioteca de Cultura Popular 20, 131 pág.
- VAN DER LEEUW, Gerardus  
1964 *Fenomenología de la Religión*. México, FCE.
- WILBERT, Johannes and SIMONEAU, Karin (Eds). Contributing authors: EDGARDO J CORDEU, R KARSTEN, A. METRAUX, S NEWBERY, E PALAVECINO and R.B TERÁN.  
1983 *Folk Literature of the Toba Indians* (Volume one). Los Ángeles, UCLA.
- WILBERT, Johannes and SIMONEAU, Karin (Eds). Contributing authors: J. BELAIEFF, EDGARDO J. CORDEU, A. METRAUX and R. PITTINI.  
1987 *Folk Literature of the Chamacoco Indians*. Los Ángeles, UCLA.
- WILBERT, Johannes and SIMONEAU, Karin (Eds). Contributing authors: M..C..A-PREA, EDGARDO J. CORDEU, L. D. HEREDIA, A. IDOYAGA MOLINA, R.A MARTÍNEZ -CROVETTO, C.O. MASHNSHNEK, M. M. MENDOZA, E. PALAVECINO, B. TERÁN, J.A. TOMASINI, C. ULLA y P.G. WRIGHT.  
1989a *Folk Literature of the Toba Indians* (Volume Two). Los Ángeles, UCLA.
- WILBERT, Johannes and SIMONEAU, Karin (Eds). Contributing authors: S.R BUFF CHEVALIER, A. V. FRI\_, G. GRIFFITHS, K. OBERG and D. RIBEIRO.  
1989b *Folk Literature of the Caduveo Indians*. Los Ángeles, UCLA.

## SEGUNDA PARTE

**Conocimiento del medio ambiente:**

**Modos de uso**

# **LAS TAXONOMÍAS NATIVAS ANTE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE Y DE LA VIDA**

**4**

**El caso de los nivaclé de El Chaco  
boreal paraguayo**

*Ana María Spadafora<sup>1</sup>  
Alejandra Siffredi<sup>2</sup>*

## **1. Puntos de partida teórico metodológicos**

Nuestro trabajo parte de dos premisas fundamentales. En primer lugar, la necesidad de cuestionar la dicotomía naturaleza / cultura aceptada casi como un dogma por la etnología clásica y hoy cuestionada por nuevos enfoques teórico-metodológicos, que implican profundos cambios en la concepción epistemológica que guiara a las ciencias del hombre y de la vida. La crítica a la dicotomía naturaleza / cultura, lejos de plantearse como una mera opción teórica, parte de la constatación que surge del análisis de numerosos casos etnográficos de la disparidad entre las nociones de naturaleza y cultura en muchas de las culturas nativas de las tierras bajas sudamericanas, cuyo vínculo con la “flora y la fauna” se rige más por una continuidad con el mundo de la cultura que por una disociación entre ambas esferas. Estas constataciones, lejos de constituir una especie de reedición del “mito del buen salvaje”, tendiente a apuntalar la extendida idea de que las sociedades primitivas no han logrado desprenderse de la naturaleza, apuntan a indagar la forma en que diferentes culturas establecen una relación con la naturaleza y se suscribe a la idea de que no todas las sociedades entienden la naturaleza como un mero referente biológico externamente construido, tal como es sustentada por la estructura del conocimiento científico. En segundo lugar, y directamente ligado al postulado anterior, esta consideración deviene del hecho de entender que la naturale-

za entendida como “problema” no ha sido ni es una preocupación para muchas de las sociedades etnográficas, una afirmación etnocéntrica que tiende a soslayar los intereses y el “material simbólico” sobre el que se estructuran otras sociedades que difieren en sus conceptos y prácticas de la nuestra.

Por el contrario, en muchas de las sociedades “premodernas”, la naturaleza, lejos de ser un espacio externamente construido, constituye el escenario donde se despliega la vida social. Tal disparidad entre la noción nativa de “naturaleza” o “medio ambiente” no es sólo una construcción, producto de un mero ejercicio del pensamiento, sino que se despliega en acciones concretas sobre el medio ambiente que tienen consecuencias críticas en su conservación y reproducción.

Las premisas apuntadas, a su vez, nos llevan a replantear dos cuestiones directamente vinculadas a la construcción del conocimiento científico y del conocimiento antropológico en particular. La primera, nos invita a superar los análisis de la cultura que implícita o explícitamente remiten a ordenamientos en términos de “áreas geográficas” o “ecosistemas”. Ello supone desnaturalizar la relación unívoca entre cultura y medioambiente heredada de la ecología cultural, al preguntarnos por las implicancias disciplinares de sistematizaciones que rotulan a determinadas sociedades en términos de sus correlatos ecológicos, como, por ejemplo, “culturas de las tierras bajas”, “amazónicas”, “chaqueñas”, etc. y promueven espacios de investigación aislados en función de la pertenencia a un determinado ecosistema y no a sus especificidades o vínculos culturales, algo que a pesar de proclamarse sigue teniendo un fuerte peso en la etnografía de las tierras bajas. La segunda cuestión nos invita a tomar en cuenta la gran variabilidad de las relaciones hombre - medio, así como de lo que denominamos “culturas indígenas”, “sociedades campesinas” y, de especial interés en este trabajo, a qué nos referimos con conceptos como, por ejemplo, “conocimiento tradicional”, comúnmente asociado a un saber comunitario y socialmente integrado que no siempre responde a la realidad etnográfica.

Creemos que estos cuatro tópicos –continuidad naturaleza / cultura, naturaleza como escenario de la vida social, legitimidad de los conceptos de “cultura” y “conocimiento tradicional” tal como son abor-

dados por algunas etnografías— constituyen un problema clave para nuestra disciplina, actualmente enfrentada a desafíos teóricos y éticos impuestos por los multifacéticos procesos en los que las “sociedades etnográficas”, así como sus conocimientos, son, inevitablemente, parte del juego.

## **2. La naturaleza como construcción cultural: antecedentes y nuevas formulaciones**

Nociones como “naturaleza” y “biodiversidad” no pueden ser fácilmente concebidas como universales, ni tampoco pensarse en los términos restrictivos a los que los comprime la perspectiva científica. Los intentos de analizar científicamente las relaciones entre los hombres y su medio han sido demorados por los enfoques deterministas que han dado lugar a innumerables discusiones desde finales del siglo XIX y que subyacen a los “malentendidos” que obstaculizan el diálogo entre las “ciencias de la naturaleza” y las “ciencias del hombre”. Así, por ejemplo, el foco de interés de las investigaciones que hacen a la interacción entre cultura y medioambiente nos obliga a cuestionar los contenidos de nociones usualmente aceptadas como, por ejemplo, “recursos naturales”, “biodiversidad”, “desarrollo sustentable” dado que el potencial medioambiental sólo adquiere significación cuando se integra al contexto cultural del cual forma parte. Esto último resulta significativo en la medida que, como señalamos, las relaciones entre hombre y medio ambiente, lejos de remitir a una naturaleza objetiva que presupone que las sociedades despliegan su arquitectura conceptual sobre el potencial de biodiversidad de un ecosistema dado, están siempre culturalmente “digitadas” y no permiten, en muchos casos, aislar campos de investigación que en la realidad social aparecen entrelazados y cuya aplicabilidad se encuentra seriamente comprometida.

Desde este punto de vista, un abundante material etnográfico sobre las sociedades amerindias, particularmente la producción sobre Amazonía a partir de los años setenta, ha relativizado la importancia de los “ecosistemas”, no sólo como escenarios fijos sino también en lo que éstos puedan condicionar al desarrollo cultural. No es casual el papel clave concedido al medio ambiente como factor determinante del desarrollo cultural: desde el “hiperdeterminismo” de la vieja ecología cul-



tural (Meggers, 1976; Harris, 1978, entre otros) hasta las formas más o menos aggiornadas del neoevolucionismo (Johnson y Earle, 1987; Gould, 1982), parecen haber caído en la trampa de concebir una naturaleza que opera al margen de la realidad sociocultural.

Al dejar de lado las burdas aproximaciones del determinismo inspirado en el materialismo vulgar –que considera la cultura como un mero epifenómeno de la naturaleza–, nos interesa reparar en aquellas teorías antropológicas actuales que –ya desde la arqueología, ya desde la etnología– conciben al medio ambiente como un espacio modelado por el hombre a lo largo de su historia y, por lo tanto, promueven un enfoque socioambiental de la problemática. Concretamente, tanto la nueva arqueología, en su concepción de la importancia de los patrones sociales en la conformación de los distintos nichos ecológicos (Binford, 1991) como los recientes análisis que (de)construyen la idea -virtualmente aceptada- de una selva tropical amazónica inmodificada, han mostrado los límites analíticos de estos enfoques que, artificiosamente, resultan poco fieles a la historicidad de las llamadas “poblaciones de las tierras bajas” y su desarrollo cultural (Viveiros De Castro, 1994; Taylor, 1998; Maués, 1999).

De hecho, las teorías basadas en los imperativos de la ciencia occidental han tenido profundas consecuencias en la formación y la consolidación de nuestra disciplina y la partición arbitraria de sus campos de investigación fundados en epistemologías no siempre compatibles (Latour, 1993). Por ejemplo, en cuanto a los tres campos disciplinares tradicionales: Oceanía, África y América (Poirier, 1968), parecen remitir a una geografía diagramada sobre presupuestos teóricos alimentados por el viejo esquema difusionista de “áreas culturales”, una manera de enfocar la temática que por largo tiempo ha dado letra a una “ecología cultural” encaprichada en señalar el desarrollo sociocultural como un producto de las vicisitudes del “medio ambiente” y que hoy, soslayadamente, sigue operando en muchas de nuestras formas de encarar la problemática (Spadafora, 2003).

Tales apuestas, entre otras cosas, han tenido y aún tienen profundas implicancias geopolíticas, tanto dentro de la propia antropología (Wright, 1998; Spadafora, 2002) como en lo que se refiere a problemáticas extra - disciplinares. Así, por ejemplo, si nos remitimos al Art. 8,

inc. J del Convenio de Diversidad Biológica, firmado en oportunidad de la Eco 92 en Río de Janeiro (1992), baste señalar que, si bien éste ha tenido la voluntad de reconocer a las poblaciones indígenas derechos al reparto equitativo de beneficios derivados de la explotación de la biodiversidad sobre la base del rol crítico de las poblaciones nativas en su uso, mantenimiento y reproducción, al mismo tiempo ha sujeto ese reconocimiento a los términos de una negociación en términos de capital, una manera de encarar las cosas que pivotea en la candente problemática de la forma en que se establecen los derechos intelectuales de las poblaciones nativas en términos de “propiedad intelectual”, un sistema creado y pensado desde la perspectiva de los particulares, individuos y sus derechos privados, más que en los términos de beneficios colectivos desde los que se reconocen a las poblaciones nativas (Bayardo y Spadafora, 2001).

Pero a pesar de la cada vez mayor preocupación por los excesos cometidos desde y para intereses poco claros que favorecen el comercio y la “biopiratería” de los conocimientos nativos vinculados a la biodiversidad, la preocupación por el “conocimiento tradicional” no sólo tiende a exagerar los beneficios directos que de él puedan esperarse sino que tampoco es tan nueva como se la suele imaginar. Entre otros antecedentes, cabe citar los estudios sobre el “saber local” realizados desde la etnociencia y desarrollados en Estados Unidos desde la década del cincuenta bajo el impulso de H. Conklin. Los mismos referían a la clasificación y la conceptualización de los objetos y fenómenos culturales que realiza una población específica en un medio dado. Años más tarde, más precisamente en la década de los sesenta, Claude Lévi-Strauss (1965) subrayó el interés por la “ciencia de lo concreto” o “etnobiología”, en la que agrupó a la “etnobotánica” y “etnozología”. Desde este puntapié inicial, buena parte de la producción etnográfica se ha centrado en destacar “el punto de vista del nativo” en busca de dar cuenta de la manera en que estas sociedades modelan su conocimiento sobre los “recursos naturales”.

Estos antecedentes son de hecho los que permitieron entender el hecho de que las etnotaxonomías eran inseparables de un conocimiento mediado del universo a través de la cosmología y el chamanismo. A pesar de los méritos de estos abordajes —centrados en dar cuenta de la especificidad con la cual una determinada cultura construye el conoci-

miento—, han tendido a descuidar cuanto tiene de “híbrido” todo conocimiento en tanto producto de la interacción y la negociación social en distintos escenarios históricos (Siffredi y Spadafora, 2001). Así, por ejemplo, en su crítica al “matiz especialista” que algunas etnografías imprimen al conocimiento indígena, Anja Nygren (1999) sostiene que “el concepto de que los locales producen conocimiento compartido que sirve como ‘totem cultural’ acerca de ‘cómo sabemos’ incluye una presunción implícita de que las personas viven en comunidades cerradas y tienen maneras únicas de conocer”.

Tal como surge de los resultados del proyecto que hiciera de marco a la presente publicación, el análisis sobre la producción y la circulación del conocimiento entre distintas etnias amazónicas y los centros urbanos, así como las numerosas investigaciones realizadas en el ámbito del Gran Chaco, han demostrado que el “saber tradicional” es más el resultado de un flujo continuo de intercambios dentro de una compleja red de relaciones intra e intergrupales que un sistema autorregulado que se perpetúa dentro de límites culturales fuertemente establecidos y aislados en el espacio y en el tiempo.

En la misma línea, pero ya desde un plano epistemológico, las usuales dicotomías del tipo conocimiento local / conocimiento científico y/o conocimiento indígena / conocimiento occidental son cuestionadas por diversas epistemologías modernas (Latour, 1993) que critican la factibilidad del modelo cartesiano de distinción entre sujeto cognoscente y objeto argumentando, que todo conocimiento es necesariamente conocimiento construido tanto desde el pensamiento como desde la práctica sobre el medio. Un punto de partida que autores como Edward Said (2001) han venido llamando la atención al señalar los peligros de las dicotomías recurrentes en el ámbito de las ciencias sociales, y que tienen consecuencias no sólo del alcance teórico sino también de tipo político, muchas veces imprevisibles. Para el caso, el autor recurre a la oposición entre islamismo / christianitas, que no es más que una remanida manera de concebir a la cultura en términos de entidades fijas, inmutables, concepción que presupone a la cultura más como una especie de cúmulo de “ropa vieja encerrada en los armarios” que como un elemento dinámico, sujeto a continua redefinición. Por contrapartida, desde la década de los sesenta e indefectiblemente ligada a la nueva situación política que no permitía “aislar” entidades fijas e inmutables, desde los pri-

meros escritos de Fredrik Barth (1969) la antropología ha venido insistiendo en la necesidad de reconocer el carácter dinámico de toda cultura, siempre sujeta al devenir, atravesada y a menudo lacerada por polémicas tan internas como externas a su propia identidad.

También desde la antropología, análisis más recientes centrados en los vínculos entre naturaleza y cultura, como los estudios realizados por Philippe Descola (1996), han venido señalando que nuestra disciplina ya en sus orígenes se ha preocupado por dilucidar la manera en que las distintas culturas perciben, interpretan y utilizan una naturaleza supuestamente homogénea en sus fronteras ontológicas y en sus principios de funcionamiento. Sin embargo, en muchas de las sociedades que son objeto de nuestra disciplina, el mundo y el hombre rara vez son concebidos como dominios autónomos, y se recalca por el contrario, la continuidad entre el ámbito de lo humano y el de lo no humano. En la misma sintonía, Karj Arhem (1996) ha señalado que la separación analítica entre sistemas totémicos y sistemas animistas propuesta por Descola (1992), aún cuando extremadamente sugerente, tiende a soslayar un aspecto fundamental, esto es, el hecho de que ambos presuponen una relación de continuidad entre naturaleza y sociedad que “afecta” la experiencia y la conducta. En este punto, los autores convergen con la postura de Gregory Bateson (2000) en el señalamiento de que, en las sociedades etnográficas, las representaciones culturales resultan de codificaciones de visiones ecológicas profundas desarrolladas durante milenios de íntima interacción práctica con el medio ambiente.

Al seguir estas consideraciones de índole teórico - metodológico, nuestro trabajo propone abordar el “saber tradicional” sobre la naturaleza y la sociedad entre los aborígenes nivaclé de El Chaco boreal paraguayo, para quienes la “naturaleza” constituye el escenario en el cual interactúan humanos, animales, árboles, lagunas que se asemejan o divergen según grados de conciencia reflexiva y sentimiento. Al ir más lejos, esta forma de situarse “en” la naturaleza permite al mismo tiempo repensar presupuestos disciplinares en lo que inscriben y prescriben respecto a las relaciones entre naturaleza y la sociedad, con relación tanto a las culturas nativas cuanto a nuestra propia sociedad, y promueven la transversalidad entre ambas concepciones -nativas y “occidentales”- y colabora en el necesario diálogo de traducción entre las maneras nativas de concebir la propiedad intelectual de los conoci-

mientos y la forma en que éstos se dirimen en el ámbito de los derechos y la arena política vinculada a la propiedad intelectual.

### 3. El caso nivaclé: entre la sabana, el monte y el río

Los *nivaclé* o *chulupi* son antiguos cazadores - recolectores que hasta la década del treinta poseyeron las tierras de El Chaco boreal comprendidas en un triángulo con base en el Pilcomayo medio y vértice en la ciudad de Mariscal Estigarribia, Paraguay. El etnónimo<sup>3</sup> nivaclé está sujeto a numerosas variaciones contextuales, con predominio de los significados de “pueblo”, “gente”, “hombre”. Dentro del conjunto nivaclé se han distinguido cinco unidades mayores integradas por un número variable de grupos locales. Según esta distribución en cinco unidades, etnógrafos y etnólogos han “naturalizado” el sistema clasificatorio vernáculo al concebirlo como dado, sin preocuparse por su extensión ni significado en tanto *constructo* social. Así, las cinco unidades mencionadas han sido etiquetadas como “tribus” (Braunstein, 1983), “unidades territoriales”<sup>4</sup> (Siffredi y Stell, 2001) o “parcialidades” (Chase Sardi, 1972). Este último término –aún utilizado en la literatura nativa del Paraguay y fundamento de las organizaciones indígenas– retoma la acepción de los cronistas, quienes lo utilizaban para designar unidades políticas que estaban comprendidas dentro de lo que entendían como “nación”.

Sin embargo, el carácter sociopolítico de estas unidades quedó en claro cuando pudimos determinar dos niveles de integración sociopolítica, el supralocal y el local, que funcionan como instancias reguladoras de lo político y promueven niveles de integración y liderazgo más o menos comprensivos, aún cuando estos se desarrollen dentro de una sociedad que básicamente conserva un bajo nivel de integración sociopolítico regulado en torno a “bandas”. El nivel supralocal refiere a autoadscripciones que, además de cualidades sociopolíticas, remiten a pertenencias territoriales que encuentran una declarada correspondencia en referentes ecológicos claves para los nivaclé. Así, la manera en que un nivaclé se sitúa frente a sus congéneres de otras “unidades socioterritoriales”, es siempre desde una óptica diagramada social y ecológicamente, de manera tal que el orden de la naturaleza y el orden de la sociedad se inscriben dentro de un mismo horizonte localmente situado.

Como dijimos, ello no sólo tiene profundas consecuencias de orden epistemológico; también tiene consecuencias concretas en lo que se refiera a la manera en que una sociedad se sitúa *en* la “naturaleza”. Así, la “ecocosmología” nivaclé –parafraseando el concepto de Karj Arhem (1996) sobre la construcción makuna del universo y la sociedad– remite a estas cinco “unidades socioterritoriales”, respectivamente denominadas *chishamné`e lhavós* o arribeños (respecto del Pilcomayo), *shichamné`e lhavós* o abajeños (nuevamente respecto del Pilcomayo), *yitá lhavós* o gente del monte, *jotoy lhavós* o gente de la sabana, *tavashay lhavós* o gente del campo. De esta manera, la etnoclasificación no sólo diagrama la pertenencia a las distintas unidades socioterritoriales nivaclé, en tanto recurso para asignar y designar la identidad étnica; es también una manera de organizar un universo que extiende sus fronteras más allá de lo social y “cobija” a animales, vegetales y espíritus en una única “comunidad de pertenencia”. Es por eso que algunos autores (Descola y Pálsson, 1996) insisten en señalar que en las sociedades amerindias las diferencias entre el mundo humano y el no humano remiten más a una cuestión de grado que de sustancia, y refrendan la idea de humanidad como esencia distintiva.

En concordancia con tales constataciones realizadas entre poblaciones amazónicas, para los nivaclé las fronteras de lo humano se extienden hasta abarcar *lo viviente* y establecen diferencias según los distintos gradientes de sociabilidad. En el caso de los animales, éstos forman parte de un conjunto humano al que le son asignadas actitudes, conductas e intencionalidad. Por ejemplo, en un extremo, el “perro pila”, una verdadera compañía para la dueña de casa, que duerme junto a él y vela su sueño, es objeto de un cuidado intenso al interpretar sus ronquidos, pesadillas o sueños como expresiones de las vicisitudes de su *sacaclit* o alma, noción que, como veremos, no sólo constituye fundamento de lo humano, sino también legitima la extensión de las fronteras de la humanidad hasta abrigar a los no humanos. En el extremo opuesto, por su carácter solitario, su andar sigiloso, su ferocidad, el “yaguareté” se vincula con la más distante sociabilidad, un ser que, como los chamanes, advierte acerca de las imprevisibles consecuencias de su poder.

Sin embargo, la extensión nivaclé de las fronteras de lo viviente no resulta fácil de aprehender en el contexto de los cambios interétni-

cos, particularmente en el marco del proceso de evangelización y las huellas que éste ha ocasionado sobre la cosmología indígena. En nociones como la de *sacaclit* o almas que, como dijimos, son proyectadas más allá de lo específicamente humano, pueden percibirse “filtros” imbuidos de valoraciones fuertemente antropocéntricas que surgen a partir de la cristianización y que siguen los preceptos del Libro del Génesis en cuanto a concebir “la creación de lo humano” como precedente y directriz de “lo viviente”. Estas “incompatibilidades” esclarecen la vergüenza que sienten los nivaclé cuando se hace referencia a su relación, ya con algún espíritu tutelar representado como animal, ya a su integración de un equipo de juego etnográfico parecido al “hockey”, que tiene como referente un animal, y provoca un silencio u omisión deliberada de algunos preceptos indígenas, actitud que encuentra su razón de ser en un sentimiento cuidadoso y contradictorio provocado por el contacto con los misioneros que tuvo como consecuencia la estigmatización de las prácticas y el modo de ser nativos al asociarlo a la animalidad y al primitivismo (Siffredi y Spadafora, 1999; Siffredi, 2000).

A pesar de las dislocaciones entre uno y otro sistema cosmológico, el contacto interétnico no parece, sin embargo, haber llevado a los nivaclé por el camino de la desestructuración de sus parámetros cosmovisionales, como sí se ha registrado en otros casos de El Chaco paraguayo, como el de los chamacoco –ubicados en el Alto Paraguay, casi en la triple frontera con Brasil y Bolivia–, cuyos parámetros cosmovisionales están fuertemente atravesados por la dinámica de la aculturación y provoca, según algunos autores, una dislocación cultural sin precedente (Cordeu, 1990). En el caso nivaclé, el contacto más bien ha dado lugar a un sostenido esfuerzo nativo de integración creativa entre la propia cosmología y la cosmología cristiana, que no siempre ha redundado en una pérdida de sus propios contenidos cosmológicos y cosmovisionales. Es por eso que, a pesar de la nueva situación y de la consecuente renuencia a recordar con el antropólogo algunos aspectos del sistema cosmológico y las “viejas” costumbres, la vinculación nivaclé entre el ámbito de lo animal y lo humano estructura aún hoy buena parte de sus vidas.

Esta identificación, sin embargo, tiene sus propias particularidades. Lejos de establecer un continuidad entre los humanos y las especies animales en los términos de lo que Claude Lévi Strauss (1993) ha

denominado como “totemismo” –cuya cualidad reside en recurrir a discontinuidades empíricamente observables entre especies naturales para “organizar” conceptualmente unidades sociales de carácter segmentario–, la concepción nivacé del mundo se ajusta a lo que Philippe Descola (1992) ha denominado sistemas “animistas” que conciben a una sociedad cósmica compartida por criaturas, comunidades humanas y no humanas dotadas de pertenencia, conocimiento y *agentividad*. Lo más interesante por destacar es que tal forma de “organizar” y “concebir” el cosmos tiene, de hecho, un correlato morfosemántico, pocas veces destacado en la literatura sobre la temática. Así, el sufijo de derivación –*vó* es un sustantivador instrumental que, precedido por *lhá-*, da por resultado *lhavó*, que puede traducirse por “*habitante de*” o “*perteneciente a*” y consecuentemente se utiliza para referirse a todos los seres animados sin distinguir, en términos de comunidad de pertenencia entre hombres, plantas, animales y espíritus. Es por eso que, por ejemplo, la expresión *jotoy lhavó* - si no es acotada a un contexto específico puede entenderse de muchas maneras: un nivacé, un animal, una planta o un espíritu.

También en un plano morfosemántico es interesante señalar el hecho de que la lengua nivacé posee cuatro series de determinativos nominales que sirven para indicar la distancia o la proximidad del hablante con respecto al objeto (Stell, 1987). Este procedimiento semántico crea así distinciones conceptuales precisas que siempre son formuladas en términos de un conocimiento situado. Así, la distinción cognitiva va desde *lo que se conoce porque está presente* a *lo que se conoce por referencias remotas*, hasta *lo que es completamente desconocido* y al que sólo puede accederse a través del mito o la narrativa chamánica.

En esta cosmología perspectivista de proximidad y distancia, lo “apartado” en el espacio pero también en el tiempo implica, pues, una dificultad perceptual y, consecuentemente, de conocimiento. De esta manera, la ubicación en un determinado espacio moldea dinámicamente los patrones cognitivos y condiciona el sistema en su totalidad, a tal punto que, si se modifica algún componente del vínculo sujeto –objeto, la percepción y la comprensión del objeto se ven necesariamente “afectadas”. De este modo, la cosmología nivacé presupone una polisemia de los símbolos que se aúna a una construcción dinámica del conocimiento guiada por el posicionamiento relativo del sujeto.



La diagramación eco - cosmológicamente situada del caso nivacé es, pues, como en el caso ashuar señalado por Descola (1986), más el resultado de una *praxis* concreta –vinculada a la situación particular del hablante– sobre la naturaleza que el producto de un saber abstracto. Esta forma de situarse en el mundo nos obliga a prestar atención no sólo sobre el papel que juega la percepción sensorial (resaltada en lo visual, auditivo y olfativo) sino también, en el posicionamiento del sujeto cognoscente cuya cercanía o distancia respecto al objeto establecen los límites cognitivos necesarios para “saber de qué o de quién se habla”. En resumen, la *praxis* cotidiana no es más que el espacio que moldea el conocimiento y la concepción nivacé del mundo nunca es ajena al grado de “familiaridad” que surge de la relación entre sujeto y objeto.

Aún cuando la adscripción del hablante lo habilita a un conocimiento más detallado de su entorno inmediato (que siempre es un referente de pertenencia), es interesante notar que la clasificación de los seres animados –sean estos hombres, animales o plantas– se mantiene homogénea cualquiera que sea la “unidad territorial” de referencia, homogeneidad que no hace más que confirmar la fuerza de los distintos ejes de estructuración del universo nivacé que modelan los límites de la experiencia humana.

De esta manera –tal como resulta del análisis del diccionario nivacé –español de Seelwische (1980)–, existe una clara correspondencia entre el reconocimiento –y, por tanto, la “fuerza clasificatoria”– de las unidades socio - territoriales a nivel intraétnico y las categorías cosmológicas del esquema más inclusivo que abarca a los seres animados que “habitan” el universo nivacé. En él, hombres, animales, plantas y espíritus se suman para conformar un mundo donde las diferencias entre lo humano y no humano remiten más a una cuestión de grado que de esencia.

### *3a. Cimientos de la eco-cosmología nivacé: la transversalidad de los mundos*

Aún cuando existan variantes, a grandes líneas la diagramación del cosmos nivacé se perfila sobre dos ejes: uno horizontal concéntrico (que a nivel local incluye aldea, cultivos, monte y, a nivel supralocal, río, sabana, monte) y un esquema vertical que atraviesa por dentro, donde

se despliegan los distintos mundos o capas cósmicas del mundo. Lo importante por destacar es que el esquema horizontal supralocal incluye en forma constante las tres categorías de río, sabana y monte. El esquema dominante en esta clasificación por *hábitats* es de tipo metonímico, dado que agrupa a humanos y no humanos, según una relación de contigüidad espacial. Por ejemplo, el rótulo “habitantes de la selva” puede aplicarse tanto a una unidad sociopolítica a distintas aves que anidan en ese ámbito, a espíritus juguetones que se entretienen desorientando a cazadores, como a los animales salvajes y sus “dueños”. Este esquema es atravesado por el esquema de tipo vertical que, a manera de capas hojaldradas, superpone distintos mundos que se distinguen, fundamentalmente, según criterios cromáticos. Son los chamanes en sus “viajes” de recuperación de los *sacaclit* (almas) robados a los humanos quienes, según la intensidad de sus poderes, tienen mayor o menor conocimiento de estos otros mundos y, por ende, habilidades distintivas para desenvolverse en ellos y retornar las almas a sus cuerpos.

La intersección entre ambos esquemas –horizontal y vertical– crean, conjuntamente, los límites de esta ecocosmología perspectivista de *proximidad* y *distancia* a la que nos referimos y constituyen los parámetros desde donde se construye la experiencia humana. Aún más, las entidades que están más alejadas del sujeto que califica, sin que importe si es en la dimensión horizontal (*yitá* o monte) o la vertical (*cotsjaat climshí* o “tierra blanca”), son igualmente concebidas como borrosas, como desvaídas, como una visión; en otras palabras, indiferenciadas. De esta manera, en la diagramación del cosmos, las cinco unidades supralocales mencionadas pueden concebirse no sólo como “referentes ecológicos” –lo que nuevamente recaería en una interpretación ecologista y no simbólica de la “naturaleza” y, por tanto, de la “vida”, sino más bien en términos de verdaderos mapas culturales, siempre susceptibles de ulteriores despliegues. Así, por ejemplo, el espacio que ocupa cada parcialidad, los *jotoy lhavós* o “gente de la sabana”, se escinde a su vez en “río”, “campo”, “monte” y encierra, a su vez, en su interior, a sus correspondientes habitantes, sin reparar en que éstos sean animales, plantas o espíritus. Y es porque las categorías de pertenencia siempre forman un conjunto abierto, factible de desplegarse sobre otras, que hablamos de ulteriores despliegues que, a partir de diferencias ecocosmológicas, dinamitan la oposición entre lo “real” y lo “imaginario” tan aferrada en nuestras concepciones dicotómicas del universo.

Semejante conceptualización tiene implicaciones profundas que aúnan el perspectivismo dinámico a la sugerente capacidad para articular distintos mundos, seres y criaturas vivientes en cambios de apariencias, trueque de “*personajes*” –para usar el término de Howell (1996)– que tiene profundas consecuencias en el plano de las identidades, nunca susceptibles de una cristalización acabada y, por tanto, sujetas a la dinámica, al cambio.

La unificación entre naturaleza y cultura perceptible en la eco-cosmología nivaclé, que tiene una acabada expresión en el plano lingüístico, promueve también una dinámica conectiva entre los diversos mundos que la integran. Así, si para los nivaclé animales y plantas poseen sacaclit o alma al ser los chamanes y los hombres y mujeres iniciados quienes por intermedio de los cantos sagrados, “conectan” el mundo de lo visible con el mundo de lo invisible. Los iniciados establecen una comunicación con los animales y sus espíritus auxiliares (en el caso de los chamanes) y tutelares (en el de los iniciados) a través del canto. Los “cantores” obtienen su poder sobre determinadas especies por medio de revelaciones que les son dadas durante estados de trance o sueño que, entre otras cosas, establecen –como en el horóscopo chino– una continuidad entre el detentor de un canto y su personalidad. Por ejemplo, el ave chajtiní, caracterizada por su capacidad para atravesar las fronteras de los distintos espacios horizontales y colocar sus huevos en los nidos de otros pájaros, es asociada a la conducta equívoca de las mujeres renuentes a asumir responsabilidades familiares. La relación entre la posesión de un determinado canto y, por tanto, el poder sobre determinadas especies, sin embargo, requiere de una profundización de las competencias del chamanismo nivaclé, una competencia en los saberes sobre el proceso de salud / enfermedad, así como una capacidad determinada para “articular” los ejes horizontales y verticales que diagraman su cosmología.

Este “cosmos personalizado” –como lo llamó Tomasini (1999)–, regido por seres dotados de voluntad, es común a muchos pueblos nativos; pueblos donde los mitos, ritos y prácticas de la vida cotidiana constituyen indicadores del estrecho lazo que une al hombre con el animal. Pese a las debilidades teórico-metodológicas del enfoque que emplea el autor<sup>5</sup>, es interesante notar que, aún cuando se parta de distintas perspectivas teóricas, parecería ser que la universalización de la idea de

una naturaleza objetivada que se piensa en forma autónoma con respecto a la sociedad se torna cada vez más discutible, particularmente cuando ésta es “objetivamente” capturable, incluso en el plano de la morfosemántica. En este sentido, nos interesa reparar en la manera en que la ecocosmología nivaclé articula criterios ecológicos, religiosos y sociopolíticos para dar cuenta de un mundo socializado, una concepción donde, como dijimos, los correlatos ontológicos tienen profundas consecuencias epistemológicas, no sólo sobre el conocimiento nivaclé, sino también sobre la manera en que la epistemología moderna y, por tanto, nuestra disciplina presume el conocimiento del universo y, consecuentemente, lo vuelca a las políticas.

### 3b. La noción de *sacaclít* o alma y la noción de persona

En lo que denominamos correlatos ontológicos de la ecocosmología nativa, la noción de *sacaclít* o alma constituye un elemento fundamental para comprender la manera en que los nivaclé construyen la propia existencia e informarnos sobre la extensión de las fronteras de lo consciente y la identidad. En cuanto parte de la ecocosmología, la noción de *sacaclít* o alma integra esa *praxis*, que vincula de una manera muy particular al mundo humano y no humano con consecuencias sobre la concepción de *persona*. Se trata de esquemas nutridos por ideas y prácticas concernientes a la *mismidad* y la *otredad* que comprometen el amplio arco de la sociabilidad. Así, el concepto nivaclé de *sacaclít* posee al menos tres niveles de especificidad de sentido, que varían según autores e informantes (Chase Sardi, 1972; Sterpin, 1991; Tomasini, 1997). Desde nuestra perspectiva, proponemos entender la compleja noción de *sacaclít* en términos de una pluralidad de almas (Chase Sardi, 1972; Tomasini, 1997), así como de un doble<sup>6</sup>, o sea, una mismidad integral que alberga distintas manifestaciones que se disponen en forma concéntrica según principios como lo *interno* y lo *externo*, el *contenido* y el *continente*. Por lo general se reconocen tres manifestaciones del *sacaclít* o alma, respectivamente, denominadas *sháicu* (médula o relleno), *ajeche* (cuero, piel, corteza) y *jpecl* (sombra, imagen, retrato, fotografía). Juan Tomasini (1997), por ejemplo, identifica el *sacaclít* con el “alma libre”, la que sólo se percibe al anochecer, cuando durante el descanso abandona el cuerpo y sale a vagar por los “mundos de colores”. El *sháicu* o “huevo” es para Tomasini el “alma corporal” al expre-

sar fundamentalmente dimensiones psicológicas como el pensamiento, la voluntad y los sentimientos. A la inversa del *sacaclit*, el cuerpo constituye el referente del *shaicu*, a tal punto que las características corporales de un hombre –gordo, flaco, alto o bajo– son también la clave para saber cómo es su *shaicu*. Por último, el *lhajpic* o sombra constituye una mera manifestación del alma, imagen fantasmagórica, vaporosa e invisible, el mero espectro de una *psique* que le es independiente y periférica en cuanto a su importancia. Pese a la polisemia de la noción de alma, el *sacaclit* es la manifestación de mayor relevancia, hecho que puede constatarse en el papel que desempeña para establecer criterios relativos a la salud y enfermedad. Concretamente, la pérdida del *sacaclit* diagnostica las enfermedades graves; por eso son los chamanes quienes, en sus viajes hacia los “mundos de colores”, deben recuperar las almas robadas para restituir las a sus legítimos dueños.

Más allá de las diferentes interpretaciones de los autores (que varían según el conocimiento más o menos avezado de sus informantes), lo cierto es que pueden distinguirse por lo menos tres dimensiones de sentido sobre las que se despliega la noción de *sacaclit* o alma, que resultan críticas en lo que hace a sus implicaciones respecto de la extensión de las fronteras de lo humano y la conciencia, así como de la identidad:

- 1) En su sentido más amplio, los humanos, árboles, animales, ríos, poseen *sacaclit* en la acepción de principio vital. Refiere así a los seres vivientes por contraposición a los seres sin vida. En tanto principio de animación, los nivaclé lo asocian con el “soplo vital”, la humedad, la frescura, la juventud (Siffredi, 1984).
- 2) El segundo nivel de significado de *sacaclit* se relaciona, en términos amplios, con nuestra idea de conciencia, aún cuando, a diferencia de ésta, no remite a una modalidad estable, fija, sino más bien a una modalidad dinámica, contingente y circunstancial. Es por eso que los animales y plantas poseen *sacaclit* en la medida que se califiquen como seres conscientes. En este sentido, la forma más adecuada para comprender la idea nivaclé de lo humano y lo viviente es tal vez la noción de *personaje* a la que nos referimos anteriormente, y que ahora precisamos en los términos en que la define Signe Howell (1996) en referencia a los *chewong*, cazadores –recolectores de Malasia. La noción de personaje aúna

la apariencia de un determinado ser a la atribución de conciencia. Sin embargo, promueve la idea de que la ontología deviene no tanto de la esencia, sino de la actuación misma, lo que contempla la posibilidad de trocar apariencias entre humanos y no humanos. Afirmar, por ejemplo, que el perro pila tiene *sacaclit* es afirmar que los perros son *personajes* en tanto comparten, en la versión específicamente “perruna”, los atributos concientes comunes a su género, pero también indica el raciocinio, la facultad del lenguaje, la intencionalidad, las emociones y la *kinesis* –concebida no sólo como movimiento sino también en tanto expresividad gestual e intencionalidad comunicativa. En términos generales, esto significa concebir a los perros como copartícipes de un determinado grado de sociabilidad.

- 3) Este último nivel de significado del *sacaclit* es el de espíritu tutelar o espíritu auxiliar. En ambos casos, presupone una relación no - humano / humano, ya de protección (espíritu tutelar), ya de compañerismo (espíritu auxiliar), relación con el mundo animal y vegetal que se sella a través de la incorporación de los cantos durante los rituales de iniciación. Por ejemplo, un *sacaclit* de un determinado animal cuyo canto incorpora el iniciado actuará como intermediario tanto entre éste y el espíritu tutelar de la especie cuanto con respecto a la especie misma. O sea, que el iniciado podrá interceder con su canto –indisolublemente unido al principio anímico– ante el “Dueño de los Animales”, quien según se cumplan determinadas obligaciones amansará a algunos de sus hijos para que se dejen apresar por el hombre.

La vida nivacé encuentra así un correlato en un sistema de normas y creencias que dinamiza su ecocosmología al vincular a hombres y animales en un compromiso, una negociación, comunicación que a su vez pautan las actividades de caza y recolección. Es por eso que, para los nivacé, como para los waswawanipi, cree del Subártico, el “éxito” o la “buena suerte” en la caza y recolección son más el producto del cumplimiento de las reglas de cortesía, etiqueta y respeto hacia los espíritus que pueblan los bosques, que un resultado del mero azar provocado por el hombre (Feit, 1994).

De acuerdo al modo de relación dominante entre lo humano y lo no humano, los nivaclé, al igual que muchas sociedades guerreras de las “tierras bajas”, pueden incluirse en lo que Philippe Descola (1996) ha denominado el modo basado en la predación. Éste presupone “*la captura e incorporación de personas, identidades, cuerpos y sustancias*” (las que) “*constituyen la piedra de toque de una filosofía social canibálica*”. Según el análisis de Adriana Sterpin (1991) sobre la captura de scalps entre los nivaclé del río, podríamos ir aún más lejos para preguntarnos en qué medida las prácticas de purificación y descontaminación que rodean la captura de scalps –entendida como incorporación de la identidad del enemigo, su poder y sus cantos– guarda correspondencia con la caza y la obtención de la piel del yaguareté y su ostentación como trofeo. Así, podría entenderse por qué el matador procura aplacar el alma del occiso con sahumeros de aromáticas, a fin de incorporar adecuadamente la identidad, los saberes y los poderes del “otro”, animal o humano. Es lícito preguntarse entonces en qué medida la asociación entre scalp y “pieles emblemáticas” (en tanto ambos trofeos presuponen la incorporación de identidades) no estarían abonando la particular dinámica de la relación humano / no-humano en la ecocosmología nivaclé.

Más allá de estas sugerencias, es bueno recordar, como lo hace Arhem (1996) en referencia al caso makuna, que las representaciones culturales de la predación como intercambio y las nociones de enfermedad como “venganza de la naturaleza” se integren ya en modelos totémicos, ya en modelos animistas –como en el caso nivaclé–, constituyen siempre el resultado de ecocosmologías, de taxonomías complejas que difieren fuertemente de nuestros modos de clasificar el conocimiento y que constituyen el resultante de esquemas culturales fundados en visiones ecológicas profundas, desarrolladas durante milenios de íntima interacción práctica con el medio ambiente.

Concomitantemente, el hecho de que la noción de *sacaclit* en sus tres dimensiones de sentido concentre los principios de vitalidad, conciencia y espiritualidad asignadas a lo viviente, entendido como totalidad, promueve finalmente consecuencias ontológicas y epistemológicas claves. En un plano ontológico, parece estar claro que la asignación de las cualidades de lo humano a lo “no humano” extiende

las fronteras de la humanidad y asigna facultades como la consciencia y la intencionalidad que, para los nivaclé, no son patrimonio exclusivo del hombre. En un plano epistemológico, tales formulaciones replantean la manera en que el pensamiento científico en general, y la antropología en particular, taxonomiza el conocimiento sobre la naturaleza y la sociedad para “trasladarla” sin más a otras sociedades. Si tomamos en cuenta el hecho de que la ecocosmología nivaclé no parece suscribir a una separación maniquea entre el mundo de lo *visible* y el mundo de lo *invisible*, entre lo *real* y lo *imaginario*, la manera de enfocar el mundo dificulta una interpretación de éste en términos de oposiciones irreductibles del tipo sujeto / objeto, materia / espíritu, sobre las que se fundamenta buena parte de la ciencia y, por tanto, de la antropología. Con respecto a ello, oportunamente Descola (1996) ha señalado los límites de estas dicotomías en el análisis de otras formas de conocer el mundo. Particularmente ha señalado los efectos que nuestras formas de taxonomizar la vida han tenido en nuestra disciplina para articular una argumentación válida aplicable a otras sociedades, sociedades donde nociones como la de una “naturaleza” entendida como “ecosistema” que funciona de manera autónoma no parece tener demasiado sentido. En lo que se refiere a nuestra disciplina, estas observaciones lo llevaron a insistir tanto en las limitaciones del rupturismo levistraussiano entre naturaleza y cultura como en las restringidas amarras del más sofisticado de los materialismos (Godelier en Descola, 1986) que, pese a sus renovados esfuerzos dialécticos, sigue atado a uno u otro polo. Más allá de las críticas a cada uno de estos enfoques –que escapan a los fines de este trabajo–, baste reparar en el hecho de que, respectivamente, presuponen la preexistencia de estructuras –ya mentales, ya materiales– que funcionan de manera más o menos independiente. Tal impronta, aún cuando representan intentos más que prometedores en comprender la dinámica dialéctica entre lo material y lo mental, entre la naturaleza y la cultura, entre el cuerpo y el espíritu, constituyen puntos de partida y de llegada de una epistemología moderna atrapada en sus propios fines, una epistemología cuyas propias taxonomías, tal como la serpiente arco iris de los nivaclé, se ve “condenada a morderse la cola” a la hora de dar respuesta a otras formas de encarar el lugar del hombre en las ciencias de hombre y en las ciencias de la vida.



## Notas

- 1 Antropóloga. Investigadora del Consejo Nacional de Investigación Científica y Técnica (CONICET), docente del Departamento de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, y de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Argentina.
- 2 Antropóloga. Investigadora del Consejo Nacional de Investigación Científica y Técnica (CONICET), docente del Departamento de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Directora de la Sección Etnografía y Etnología del Departamento de Antropología de la misma universidad. Argentina.
- 3 *Nivac-* es una raíz nominal que alterna con *-nvac* y con *-anvac*. Nivaclé es la raíz nominal mas el sufijo de flexión de género masculino *-é*, lo que forma la base para el plural nivaclés. Este sustantivo forma el femenino con la raíz más el sufijo de flexión *-ché*, esto es, *nivacché* y su plural *nivacchey*, mujer / mujeres (Siffredi y Stell, 2001).
- 4 Con unidades territoriales nos referimos a conjuntos que poseen determinados correlatos ecológicos, sin pretender asociarlo con límites fuertemente marcados, difícil de aplicar para buena parte de las sociedades de banda (Lee, 1982).
- 5 La versión local de la fenomenología (Bórmida, 1976) otorga un peso desmesurado a las llamadas “estructuras de sentido” en detrimento de lo que nosotros entendemos como *praxis*.
- 6 Tal vez Adriana Sterpin (1991), a pesar de que su análisis sigue los lineamientos del planteo de Tomasini (1997) y particularmente de Chase Sardi (1972), parece complejizar la noción de la unidad y pluralidad de almas.

## Bibliografía citada

- ARHEM, K  
1996 “The cosmic food web: human-nature relatetness in the North West Amazon”. En: *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Routledge.
- BARTH, F  
1969 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica. México.
- BATESON, G. y M.C.  
2000 *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*. Barcelona, Gedisa.
- BAYARDO y SPADAFORA  
2001 “Derechos culturales y propiedad intelectual. Un campo de negociación conflictivo”. En prensa: *Cuadernos de Bioética*, Vol. 6.
- BINFORD, L  
1991 *En busca del pasado*. Grijalbo, Barcelona.
- BLANC, Pomard  
1996 “Medio Natural”. En: Diccionario Akal de Etnología y Antropología. Madrid: Akal.

- BÓRMIDA, M  
1976 *Etnología y Fenomenología*. Ideas acerca de una hermenéutica del extrañamiento. Ed. Cervantes, Buenos Aires.
- BRAUNSTEIN, J.  
1983 *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Trabajos de Etnología. N. 2. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- CORDEU, E.  
1990 “Los chamacoco o ishir del Chaco Boreal: algunos aspectos de un proceso de desestructuración étnica”. *América Indígena*. XLIX (3): 345-79.
- CHASE SARDI, M.  
1972 “El concepto nivaklé del alma”. En: *Suplemento Antropológico*, 5 (1-2) Asunción.
- DESCOLA P.  
1986 *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'Écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- DESCOLA, P.  
1992 “Societies of Nature and the Nature of Society”. En: A. Kuper Ed. *Conceptualizing Society*. London: Routledge.
- DESCOLA, P.  
1996 “Constructing natures: symbolic ecology and social practice”. En: *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Routledge, 1996.
- DESCOLA P. y PÁLSSON G. (eds.)  
1996 *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London: Routledge.
- FEIT, H.  
1994 “The Enduring Pursuit: Land, Time and Social Relationships in Anthropological Models of Hunter Gatherers and Subartic Hunters' Images”. En: *Key Issues in Hunter Gatherers Research*. E. Burch & L. Ellana (eds.) Oxford, pp. 421-39.
- GOULD, R.  
1982 “To Have and Have Not. The Ecology of Sharing Among Hunter - Gatherers”. *Resource Managers: North American and Australian Hunter Gatherers*. N. Williams and E. Hunn (eds). Boulder, pp. 69-91.
- HARRIS, M.  
1978 *Vacas, Porcos, Guerras e Bruxas*. Rio de Janeiro: Editora Civilizacao Brasileira.
- HOWELL S.  
1996 “Nature in culture or culture in nature? Chewong ideas of ‘humans’ and other species” in Descola P. y Pálsson G. (eds.) *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London: Routledge pp. 127-144
- JOHNSON y EARLE  
1987 *The Evolution of Human Societies. From Foraging Group to Agrarian States*. Stanford: Stanford University Press.

- LATOUR, B.  
1993 *We have never been modern*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- LEVI-STRAUSS  
1965 *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MAUÉS, R. H.  
1999 "Uma outra invencao da Amazonia". *Religoes, historias, identidades*. Cejup, Para.
- MEGGERS, B.  
1976 *Amazonia. Hombre y cultura en un paraíso ilusorio*. México: Siglo XXI.
- NYGREN, A.  
1999 "El conocimiento local en el diseño del medio ambiente y el desarrollo. De las dicotomías a los conocimientos situados". En: *Critic of Anthropology*, Vol. 19, N 3.
- POIRIER, J.  
1968 *Ethnologie Générale*. Encyclopédie de La Pléiade. Paris: Gallimard.
- SAID, E.  
2001 "Límites inciertos". *Corriere della sera*. 30 de septiembre del 2001.
- SEELWISCHE, J.  
1980 *Samto inchiish (Diccionario nivaclé-castelano)*. Mariscal Estigarribia, Paraguay.
- SIFFREDI, A.  
2000 "Indígenas, misioneros y Estados Nación: cambio sociorreligioso a través de múltiples voces". En: *III Congreso Argentino de Americanistas*, Tomo II, pp.: 307-347.
- SIFFREDI, Alejandra y NÉLIDA Stell  
2001 "El camino de la palabra: conocimiento, prestigio y poder en el liderazgo nivaclé". *Scripta Ethnologica*, XXII. Buenos Aires, CAEA: pp. 77-92.
- SIFFREDI y SPADAFORA  
2001 "Nativos y Naturaleza: los infortunios de la traducción en las políticas de la sustentabilidad". *ILHA*, vol.3 No.1; pp.101-119. Departamento de Pos Graduação em Antropología Social. Universidade Federal de Santa Catarina.
- SPADAFORA, A. M.  
2002 "Sobre la circularidad de la experiencia de campo. Poder y desigualdad en la producción de conocimiento". En prensa en: *Campos-Revista de Antropología Social*, Universidad Federal de Paraná, Programa de Posgraduação em Antropología Social, Número 4, Brasil.
- SPADAFORA, A. M.  
2003 "Entre la naturaleza y la cultura: leve contrapunto entre etnografía y política". *51º Congreso Internacional de Americanistas*. Simposio A -24 "Naturaleza y Cultura: pensamiento indígena, alternativas éticas". Santiago, Chile, 14-18 Julio de 2003.
- STELL, N.  
1987 *Gramática descriptiva de la lengua niwakle (chulupí)*. Tesis doctoral en Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

STERPIN, A.

- 1991 *La cose aux scalps cry les nyvacle du Gran Chaco*. Mémoire de Maitrise di Ethnologie, Univesités de Paris X, Nanterre.

TAYLOR, A. C.

- 1998 "Génesis de un arcaísmo: la Amazonía y su antropología". En: C. Bernand (comp.) *Descubrimiento, Conquista y Colonización de América a quinientos años*: 91-126. México, FCE.

TOMASINI A.

- 1997 *El Shamanismo de los nivacle del Gran Chaco*. Buenos Aires : Centro Argentino de Etnología Americana.

TOMASINI, A.

- 1999 *Figuras protectoras de animales y plantas en la religiosidad de los indios nivacle (Chaco Boreal - Paraguay)*. Ediciones Abaya Yala. Quito, Ecuador.

VIVEIROS de CASTRO, E.

- 1994 *From the Enemy 's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. The University of Chicago Press. London.

WRIGHT, P.

- 1998 "Cuerpos y espacios plurales. Sobre la razón espacial de la práctica etnográfica". En: *Série Antropologia*, Departamento de Antropología, Universidade de Brasília, N. 242.

# CONOCIMIENTOS AMBIENTALES E INFLUENCIAS CULTURALES EN LA COMUNIDAD INDÍGENA YORA (NAHUA)

5

*Lic. Rodolfo Tello Abanto - Perú  
Antropólogo / Centro Eori*

El presente artículo se orienta a brindar algunos alcances acerca del proceso de transformación de los conocimientos ambientales de la comunidad indígena Yora, un subgrupo de la familia lingüística Pano, conocida también como Nahua, ubicada actualmente entre los ríos Mishahua y Serjali, en el departamento de Ucayali de la Amazonía peruana, en una investigación desarrollada en el marco del proyecto *Transmisión y Transformación de los Conocimientos Ambientales en Comunidades Indígenas y Mestizas* (TSEMIM), iniciado por la Universidad Libre de Bruselas y realizado en el Perú con la participación del Centro Eori de Investigación y Promoción Regional.

La metodología empleada en la realización del estudio consistió principalmente en un trabajo de campo etnográfico, donde se priorizó la observación participativa basada en la coexistencia cotidiana, compartiendo las distintas actividades productivas, rituales y momentos cotidianos, además de realizar entrevistas, reuniones grupales, al involucrarnos en los diversos aspectos de la cultura nativa, y realizar posteriormente un análisis interpretativo de las manifestaciones sociales y enfatizar, asimismo, la subjetividad poblacional a partir de los discursos locales.

## **Antecedentes generales del contacto cultural**

El grupo Yora (Nahua) se halla asentado desde hace poco más de una década en la comunidad de Serjali, ubicada entre los ríos Misha-

hua y Serjali, en el límite entre los departamentos de Ucayali y Cusco, en la Amazonía peruana. Perteneciente a la familia lingüística Pano, el grupo Yora presenta bastantes similitudes, tanto lingüísticas como culturales, con el grupo yaminawa, con el cual guardan actualmente una estrecha relación.

Antes de su contacto permanente con la sociedad mayor contemporánea, los Yora vivían en una situación de aislamiento cultural voluntario, y mantenían un patrón de vida itinerante, al realizar recorridos migratorios se daban en un amplio territorio que incluía principalmente las cabeceras y los cursos medios de los ríos Camisea, Piedras, Mishahua y Manu, además de otras quebradas menores. Sin embargo, algunos de sus miembros realizaban también viajes permanentes hacia algunas zonas del río Purús.

El contacto cultural inicial de los Yora con la sociedad externa se produjo por acción de los madereros en el río Mishahua, en el contexto de la exploración para el petróleo y el gas por la compañía Shell, en 1984 (Zarzar, 1988). Una de las consecuencias inmediatas del contacto fue que la población Yora contrajera un conjunto de enfermedades virales, como la gripe, la influenza, la tos ferina, entre otras, para las cuales su organismo no poseía las defensas adecuadas, y se generaron epidemias que arrasaron con un estimado entre el 30% y 50% de la población nativa.

Actualmente la población Yora alcanza alrededor de 240 personas, pero se calcula que, antes del contacto, existían entre 300 y 400 individuos. Para poder recibir una atención médica más efectiva, los Yora se trasladaron al poblado mestizo de Sepahua, que habitaron por espacio de un año, para retornar luego a vivir en el bosque, y se asentaron en un nuevo lugar denominado Serjali, donde residen hasta la actualidad, y establecieron así relaciones culturales permanentes tanto con los nativos yaminawa como con los mestizos residentes en Sepahua.

La comunidad de Serjali se halla ubicada a una altura aproximada de 400 msnm, en un área bastante fructífera en recursos animales y vegetales, situación derivada de su ubicación cercana a la frontera noroccidental del Parque Nacional del Manu, lugar caracterizado por tener una de las mayores concentraciones de biodiversidad en el planeta.

La zona que los Yora actualmente habitan se halla dentro de la reserva natural “*Nahua-Kogapakore*”, donde el área involucrada cubre una superficie aproximada de 350.000 hectáreas. Sin embargo, dicha situación de área natural protegida no ha impedido que madereros mestizos realicen operaciones de extracción forestal en dicho territorio, al valerse de la manipulación de vacíos legales y fomentar, asimismo, la corrupción de los dirigentes nativos Yora.

El proceso cultural experimentado por la población Yora produjo una significativa reestructuración cultural y un conjunto de rupturas generacionales y cognitivas, lo que afectó en distinta medida el conjunto de conocimientos indígenas ancestrales. En este proceso, la experiencia histórica que significó su corta residencia en el poblado de Sepahua constituyó uno de los elementos centrales desde donde se prolongan los actuales patrones y modos de vida, al establecer canales permanentes de interrelación cultural y generar determinadas relaciones de dependencia, así como el establecimiento de nuevas necesidades de subsistencia.

Dicho proceso de contacto cultural se caracterizó principalmente por el aniquilamiento de gran parte de su población a causa de las enfermedades transmitidas y las epidemias generadas, y una progresiva contaminación ambiental con implicaciones significativas sobre la salud poblacional. Asimismo, este proceso trajo consigo también una desestructuración de su espacio social y simbólico con profundas implicaciones en las relaciones sociales; lo que generó además una profunda relación de discriminación cultural experimentada en sus relaciones con los pobladores mestizos; una articulación parcial de la población nativa con la economía regional basada en la extracción forestal y una progresiva conversión de los pobladores en consumidores dependientes de productos manufacturados, entre otros aspectos. En ese sentido, las condiciones históricas de su contacto cultural constituyen un elemento de suma importancia para entender las actuales condiciones sociales del grupo.

Los principales canales de contacto cultural que han venido influyendo significativamente en el desarrollo de los acontecimientos sociales y constituyéndose progresivamente como elementos de presión cultural son la influencia de una misión dominica y un pastor evangé-

lico asentados en la comunidad; las constantes visitas de los nativos al poblado de Sepahua motivadas por la necesidad generada de abastecerse de productos manufacturados; la influencia de la escuela en la generación joven; la presencia de las compañías petroleras y los madereros en el área durante los años anteriores; los viajes y migraciones temporales que realizan los pobladores, así como la creciente influencia de los medios de comunicación, como la radio y la televisión, en la subjetividad poblacional. Dichos canales de contacto y presión cultural han venido incrementando considerablemente su flujo en los últimos años.

La influencia del contacto cultural en los últimos años ha venido asimismo generando un conflicto irresuelto de autoridad dentro de la comunidad, representado por la existencia de un curaca, luego de un ex jefe yaminahua influyente, de un joven presidente de la Junta directiva comunal y de la misión dominica. Mientras la misión dominica se ha venido orientando a fortalecer la influencia de los dirigentes jóvenes, por existir ciertas discrepancias con los dirigentes antiguos, los jefes más antiguos batallan cotidianamente por mantener su esfera de influencia local, en un contexto donde la totalidad de los dirigentes se ha caracterizado por la utilización de los bienes comunales como patrimonio individual, al anteponer los intereses personales al beneficio colectivo en las distintas gestiones externas realizadas. Es decir, el contacto y la presión cultural han generado una descontextualización de las relaciones políticas y un conflicto permanente de autoridad local.

Otro elemento importante por considerar respecto al contacto cultural es que el grado de alejamiento geográfico relativo (alrededor de dos días de viaje en bote) del centro poblado más cercano (Sepahua) no se ha constituido mínimamente como un alejamiento de las relaciones interculturales entre los Yora y los distintos elementos externos. Dicha situación se da tanto por la presencia permanente de instituciones y visitantes en la comunidad, como también por la transmisión indirecta de los conocimientos externos, en un contexto donde las experiencias individuales de fuera se colectivizan al constituirse en parte del sentido común del grupo. En ese sentido, el distanciamiento geográfico no ha constituido un elemento que determine un alejamiento del contacto y la presión cultural, sino que éstos se han venido produciendo basados, principalmente, en los intereses económicos (extracción



forestal y de hidrocarburos) y en los intereses evangelizadores (misión dominica, escuela).

### **Conocimientos indígenas tradicionales del medio ambiente**

En el componente simbólico de los conocimientos ancestrales Yora, existente actualmente entre los ancianos, los distintos elementos que constituyen el medio ambiente presentan un marcado componente místico, ya que las distintas especies animales y vegetales poseen no sólo una presencia física, sino que están dotadas de un elemento espiritual que adquiere diversas manifestaciones.

En términos cotidianos, la percepción del bosque por los pobladores se halla identificada como una fuente de los recursos alimenticios, materiales y medicinales que necesitan para su bienestar, expresado a partir de las condiciones de subsistencia material que garanticen su sobrevivencia y normal reproducción; pero, por otro lado, la dimensión vital y espiritual de las especies genera también una actitud de respeto y temor frente al medio ambiente, actitud que establece ciertos límites en cuanto a la utilización del bosque y la explotación de los recursos que éste puede ofrecer. Dicha caracterización se halla fortalecida por determinadas prácticas rituales interiorizadas entre los pobladores, orientadas fundamentalmente a tratar de influir en alguna medida sobre el comportamiento de los fenómenos atmosféricos o a evitar los efectos negativos que los distintos espíritus del bosque pueden generar.

Los criterios indígenas de clasificación de la biodiversidad regional se presentan principalmente a partir de tres criterios de clasificación: inicialmente, a partir de la visión simbólica de las distintas especies naturales, seguida por una clasificación utilitaria existente acerca de los recursos animales y vegetales del área, y finalmente una clasificación derivada de la tipología propia de cada especie y su conformación en determinados grupos en función de sus similitudes. Sin embargo, dichos criterios de clasificación poseen un dinamismo constante y se interrelacionan frecuentemente de acuerdo a las circunstancias concretas, y es muchas veces más importante el criterio de especificidad que el de pertenencia a un grupo clasificatorio.

Cabe resaltar, asimismo, que a la visión utilitaria de las especies se le atribuye una mayor importancia en tanto permite a los pobladores discriminar entre los recursos naturales aprovechables para su bienestar individual o colectivo. Dicha flexibilidad en los criterios de clasificación se habría acentuado principalmente debido al carácter itinerante y migratorio de sus asentamientos poblacionales pre contacto (río Manu y río Purús), así como también a la relativamente reciente ubicación sedentaria en el poblado de Serjali, al constituir entornos geográficos distintos y cuyas similitudes en cuanto a biodiversidad no se hallan plenamente establecidas.

Respecto a la utilización tradicional del medio ambiente, ésta se manifestaba en cuanto al aprovechamiento de sus recursos de caza y recolección, pero principalmente en el uso medicinal de las plantas. Las modalidades terapéuticas utilizadas por los Yora estaban constituidas principalmente por la preparación medicinal de plantas y animales del bosque, además de los cantos rituales para alejar a los espíritus causantes de las enfermedades, aunque posteriormente se adoptaron, por influencia de los yaminawa, otras modalidades terapéuticas, como la acción limpiadora del ayahuasca a partir de su acción vomitiva y relajamiento psicológico; la aspiración (chupada) del cuerpo por parte de las personas conocedoras, actitud empleada en el contexto de las sesiones de ayahuasca, además de la acción de soplar con el humo del tabaco las partes adoloridas del cuerpo.

Sin embargo, a raíz del contacto y la presión culturales ejercida en los últimos años por las instancias externas, el uso de medicinas manufacturadas, distribuidas de manera indiscriminada (especialmente por solicitud de los nativos) ha desplazado significativamente a las modalidades terapéuticas tradicionales, y han descontinuado su uso y, con ello, han atentado contra el sistema de transmisión de conocimientos medicinales, en tanto el prestigio y la utilidad de dichas prácticas curativas ancestrales se han visto desfasadas por la introducción de las percepciones de la salud y enfermedad y los medicamentos externos.

En la percepción ancestral Yora existía una concepción integral acerca del estado de salud de las personas, sin limitarse exclusivamente a la ausencia de enfermedades o dolencias físicas, la cual incluye distin-

tos aspectos relacionados al bienestar general, como pueden ser a partir del ánimo, la apariencia física y el color, la contextura, la suerte del individuo, entre otros aspectos; mientras las enfermedades tampoco se limitaban al aspecto físico, sino que se refieren también a múltiples dolencias causadas por agentes espirituales o enfermedades locales, como el susto o el cutipado, ya que en la percepción indígena las enfermedades son transmitidas a través de medios físicos pero donde la acción de los agentes simbólicos propios de las creencias ancestrales también se hallan presentes. En este contexto, conviene detenerse brevemente en el enfoque de las percepciones ancestrales de la salud y las influencias sociales que se han venido ejerciendo, especialmente la introducción de las medicinas manufacturadas.

### **Percepciones de la salud y modalidades terapéuticas**

Los Yora poseen una concepción integral acerca del estado de salud de las personas, sin limitarse exclusivamente a la ausencia de enfermedades o dolencias físicas; su concepción de la salud incluye distintos aspectos relacionados al bienestar general, como pueden ser el ánimo alegre de los individuos, una apariencia física y un color saludable generalmente relacionado con la contextura robusta, la suerte del individuo en lo que refiere a sus logros en la cacería, sus cualidades atractivas respecto a las mujeres, en el caso de los varones, entre otros aspectos, la falta de los cuales puede interpretarse como síntoma de enfermedad o deficiencias corporales y espirituales.

En la concepción Yora ancestral, el elemento central de las plantas medicinales se halla expresada en la raíz “*rao*”, caracterizado por poseer efectos analgésicos, curativos y a la vez venenosos. Dicha noción, al parecer, se deriva de la percepción salvaje de las plantas, las cuales, si bien han sido domesticadas en el transcurso del tiempo, aún mantienen su esencia tóxica y perjudicial para la salud de las personas, si son sujetas a una inadecuada utilización. Asimismo, la noción de la esencia “*rao*” se halla también asociada con el espíritu de las plantas, con la “madre” de la especie que la protege a partir de su efecto venenoso, con el cual puede aniquilar las enfermedades y dolencias corporales, pero que también puede resultar dañina para las personas. En ese sentido, en la concepción Yora ancestral, la utilización de las plantas medicina-

les se halla pendiente del equilibrio entre ambos extremos, la correcta utilización del “veneno” de las plantas para aniquilar las enfermedades y el riesgo de verse perjudicados por éstas en función de una inadecuada manipulación de dichas plantas.

Por otro lado, en la concepción Yora las enfermedades tampoco se limitan al aspecto físico, sino que se refieren también a múltiples dolencias causadas por agentes espirituales, como puede ser la enfermedad del susto o el cutipado, dolencias causadas por brujería, además de distintas manifestaciones de mala salud, como malestar del cuerpo (anemia), el frío (posiblemente baja presión sanguínea), entre otras. Asimismo, actualmente las enfermedades son también consideradas transmisibles a través de medios físicos, pero donde la acción de los agentes simbólicos propios de las creencias ancestrales tampoco se hallan ausentes.

Cabe considerar brevemente algunas dolencias de este tipo, especialmente la noción del *cutipado*, que presenta una amplia gama de orígenes e implicaciones, tanto de carácter biológico como simbólico. Cuando se producen dolores intensos en el estómago, la idea existente es que dicho dolor es causado por algún elemento que lo cutipa, por ejemplo, al exponerse a un fuerte olor desagradable, como puede ser cuando se quema las plumas o garras de algún animal. Entonces el humo que se desprende es aspirado por la persona y se mezcla con la sangre, y produce luego dolores en el estómago. Para combatir el cutipado, existen algunas personas que saben combatir dicha enfermedad, para lo cual deben aspirar y ubicar la sangre contaminada, concentrarla en un determinado punto y luego extraerla directamente a través de la piel, en un procedimiento denominado *da uwí* en el idioma nativo.

Sin embargo, la existencia del cutipado posee una gama más amplia de causas y manifestaciones. Se considera el efecto de cutipado cuando un cazador mata a un otorongo (*masharunu wa- Felis sp*) o un águila (*têu twû- Geranoaetus fuscescens*). Entonces el espíritu del tigre o del águila araña con sus garras al espíritu del hijo del cazador y le causa múltiples dolencias en el cuerpo, en una actitud de “*revancha del espíritu del animal cazado*” (Shepard, 1999: 102). También se trata de cutipado cuando las mujeres adolescentes ingieren productos culturalmente no permitidos, como el maquisapa macho (*iso*), el cual les cau-

sa mareos y dolores de cabeza. Similar caso es cuando se caza a un mono blanco (*shidoushó- Cebus albifrons*), cuya ingestión no se halla permitida para las personas que poseen piel clara, ya que, de transgredir la prohibición, el espíritu del mono blanco viene en la noche con su flecha y ataca al espíritu de la persona, y le causa dolencias e incluso la muerte. Se refiere también como cutipado cuando se come al sapo de verano (*tooa*), el cual sólo puede ser ingerido por las personas ancianas, ya que si un joven lo ingiere es cutipado por el sapo, y el cuerpo del joven se torna frío y tiene que ir a su cama a abrigarse. Éstas son algunas de las manifestaciones del cutipado.

De manera similar, existe también la enfermedad del susto, que se presenta principalmente en niños pequeños e infantes, y se pone de manifiesto cuando los niños lloran de manera constante, especialmente por las noches, situación que se asocia a la presencia del tunchi como causante de dicha enfermedad. Para ello, los varones adultos utilizan la técnica del soplado de manos, que consiste en frotar sus manos y luego soplar sobre la cabeza del niño para ahuyentar al espíritu causante del mal, y se pronuncian además algunas palabras y frases ritualizadas, orientadas a ahuyentar al tunchi del entorno del bebé y permanecer lejos de su casa.

En la concepción ancestral, algunas enfermedades eran causadas por la acción tóxica de algunas plantas (Shepard, 1999: 282), y muchas otras enfermedades (*nahua isi*) procedían de los mestizos y gente blanca, y eran éstos quienes fabricaban las enfermedades y luego las enviaban en distintas direcciones. Otras enfermedades eran también percibidas como causadas por el shapishicu o diablo, conducentes a una pérdida del ánimo y vigor físico de las personas, que no tardaba en conducir las hacia la muerte. En ese sentido, la concepción y la determinación simbólica respecto a las enfermedades continúa teniendo una presencia bastante importante en el imaginario social Yora, a pesar de las significativas transformaciones culturales producidas durante los últimos años.

Respecto a las modalidades terapéuticas utilizadas ancestralmente por los Yora, podemos considerar inicialmente la preparación de plantas medicinales y animales del bosque, cuya utilización es ejercida por los adultos y ancianos de la comunidad. La gran mayoría de especies medicinales está constituida por los recursos vegetales, y en su

mayor parte se utilizan las hojas de las plantas, las cuales son aplicadas directamente sobre las partes del cuerpo adoloridas y, en menor medida, también se utilizan las raíces de determinadas plantas, las cuales se ingieren oralmente. También se acostumbra a usar las cortezas y resinas de los árboles con fines medicinales.

En la sociedad Yora existen determinadas personas que destacan por sus conocimientos respecto a la utilización de plantas medicinales, los cuales son conocidos como *diisaya* (*nisaya*, *diisa*) en la terminología local. Sin embargo, dichos personajes no son conocedores exclusivos de las plantas medicinales, sino que estos conocimientos se hallan difundidos entre el conjunto de la población, especialmente los varones, quienes van acumulando dichos conocimientos progresivamente con el transcurso de los años. Dicha condición de difusión del conocimiento se halla significativamente acentuada en los últimos años, debido, principalmente, a los procesos de interrelación cultural y concentración poblacional experimentados por la población, situación que ha motivado mayor distribución y mayor socialización de los conocimientos.

Actualmente entre los Yora de la comunidad de Serjali, aunque existen personas poseedoras de significativos conocimientos terapéuticos de las plantas medicinales, no son considerados propiamente *diisaya*. Sólo tres pobladores varones son actualmente *diisaya*, de los cuales todos ellos fueron jefes de grupo (*shaanibu*) o hijos de éstos antes del contacto cultural con la sociedad mayor contemporánea, lo que manifiesta con ello cierta relación entre conocimientos medicinales y autoridad política.

Por otro lado, encontramos una técnica terapéutica actualmente bastante utilizada, que constituye la aspiración de la enfermedad directamente del cuerpo. La persona conocedora de los procedimientos adecuados de extracción de la enfermedad por medio de la aspiración bucal, el “*chamán chupador*”, se denomina localmente *kukuti* (*kukutero*, *Kukuí*). Esta práctica consiste en que el *Kukuti* identifica la dolencia en el cuerpo del paciente, al concentrar los agentes contaminantes en un determinado lugar del cuerpo, generalmente el estómago, para luego extraerlos mediante aspiración directa de la piel. Luego, la persona que aspira la dolencia arroja al suelo una y otra vez los residuos contami-

nantes, consistentes generalmente en sangre coagulada, hasta que el líquido extraído se convierta en una solución transparente.

Este procedimiento descrito se denomina *da uwí* en el idioma nativo, y el conocimiento de dicha técnica terapéutica generalmente es poseído por “*todos los ayahuasqueros viejos*”, quienes, por estar en contacto permanente con dichas prácticas en las constantes sesiones de toma de ayahuasca (*shuuri*), logran un progresivo aprendizaje de dichas técnicas terapéuticas. Cabe destacar que esta técnica terapéutica constituye una práctica de introducción reciente, asociada a la toma del ayahuasca y asimilada en función de los contactos culturales con los yaminawa.

Seguidamente, encontramos la acción limpiadora del ayahuasca (*shuuri- banisteriosis caapi*) como técnica terapéutica, el cual, por su acción vomitiva –producida en función de su preparación combinada con las hojas de la chacruna (*Psychotria viridis*)–, genera una limpieza estomacal profunda, elemento que permite eliminar una gran cantidad de agentes contaminantes causantes de las infecciones estomacales. Cabe resaltar que la práctica constante de la ingestión del ayahuasca data recientemente desde el contacto cultural con la sociedad externa, ya que anteriormente no se utilizaba el ayahuasca, y se empleaba más bien otro vegetal denominado *tseebu* (“*amargo*”), aunque su efecto de mareamiento no era tan pronunciado como el del ayahuasca.

Asimismo, un elemento medicinal importante es constituido a partir de la acción psicológica que representa para los varones el espacio de reunión en que se realizan las sesiones de ayahuasca, el cual, unido al efecto alucinógeno, les permite conseguir un estado generalizado de relajamiento corporal y claridad mental, y alivia la presión psicológica derivada principalmente de la inestabilidad de las condiciones culturales, comerciales, productivas o de salud familiar existentes en la comunidad. Respecto a las modalidades de uso y el significado simbólico de las sesiones del ayahuasca, éstos serán considerados de manera más detenida en una sección posterior referida a los espacios de transmisión de conocimientos.

Seguidamente ubicamos también los cantos rituales como modalidades terapéuticas utilizadas por los pobladores Yora. Dicha prácti-

ca es utilizada en diversas circunstancias, como cuando se trata de combatir el susto en los infantes, en cuyo caso los cantos rituales son pronunciados por los ancianos o varones adultos, o bien pueden ser usados por las mujeres adultas de la comunidad cuando una persona se halla gravemente enferma, para evitar que los espíritus se lleven el alma de la persona moribunda, generalmente en casos de accidentes serios, heridas de combate graves, picaduras de serpiente, entre otras.

Dichos cantos terapéuticos se realizan por las noches y usualmente van acompañados por la toma de ayahuasca y el uso de tabaco, que se fuma en una pipa. A la persona que posee el conocimiento y la habilidad para curar utilizando el humo del tabaco se le denomina *cashimo tipuakí*, y su práctica es actualmente aplicable para diversas dolencias internas, así como la enfermedad del susto, tanto en niños como en adultos.

Por otro lado, en la sociedad Yora los pobladores han adoptado en los últimos años el uso de medicinas manufacturadas como una de las principales modalidades terapéuticas, las cuales son adquiridas principalmente en la misión dominica radicada en Serjali, donde generalmente los tratamientos para las distintas enfermedades y dolencias se realizan a través de antibióticos y antiinflamatorios de amplio espectro, administrados tanto por vía oral como intramuscular, además de aspirinas y antalginas, las cuales ocasionalmente adquieren por sus propios medios.

El uso de medicinas farmacológicas manufacturadas como una de las principales modalidades terapéuticas ha ido desplazando en los últimos años de manera abrumadora, la utilización de los recursos terapéuticos basados en las plantas medicinales, al descontinuar su uso y, con ello, olvidar progresivamente el conocimiento ancestral respecto a la acción terapéutica de dichas especies medicinales. Dicha situación se evidencia principalmente en la generación de jóvenes y niños, quienes actualmente ya no conocen las distintas plantas medicinales existentes en su medio ambiente, y menos aún las modalidades de su utilización.

Al respecto, cabe señalar también la dificultad de acceso a las plantas medicinales. Muchas plantas se hallan en el bosque profundo y encontrar la variedad exacta de la especie medicinal se vuelve una tarea



bastante minuciosa y fatigadora. Algunas plantas deben ser cortadas en condiciones especiales, como en temporada de luna llena, entre otras. En temporadas de lluvia, el bosque se vuelve un lugar sumamente difícil para transitarlo por la cantidad de barro y lodo existente, por la creciente del río, que dificulta la navegación con canoa, además del hecho de que, cuando llueve, los animales del bosque usualmente no salen de sus madrigueras, lo que dificulta el trabajo de cacería que va acompañado a las salidas que los pobladores realizan al bosque.

En ese sentido, cabe resaltar que actualmente aún las personas conocedoras de las propiedades de las plantas medicinales ancestrales, incluidos los *diisaya*, acuden de manera regular a solicitar servicios médicos especialmente para combatir cuadros de infecciones respiratorias, especialmente de gripe y tos, enfermedades propias de la flora bacteriana occidental y frente a las cuales el conocimiento medicinal Yora basado en las plantas se halla muy poco desarrollado ya que dichas enfermedades virales eran prácticamente inexistentes en épocas anteriores al contacto cultural.

Sin embargo, como resultado del contacto y las constantes presiones culturales orientadas hacia la introducción de un sistema de conocimientos externos por parte de la escuela y la misión dominica, ha venido influyendo en dichas percepciones, reduciendo el componente simbólico de las manifestaciones corporales, en tanto el simbolismo religioso externo aún no ha logrado influir en la mentalidad de la población.

### **Transmisión y variabilidad de conocimientos**

En principio, los conocimientos se transmitían por línea familiar de padres a hijos del mismo sexo. Gran parte de la transmisión de conocimientos más especializados, como respecto a las propiedades medicinales de las plantas del bosque, requerían no sólo la voluntad de los padres, sino principalmente también de la predisposición de los hijos para aprender. La pertenencia a una determinada familia constituía un elemento de gran importancia en la sociedad Yora ancestral, en tanto la posesión de conocimientos apreciados por el grupo constituía un elemento de prestigio individual y familiar. Tal es el caso del curandero (*diisaya*), quien transmitía sus conocimientos generacio-

nalmente a sus hijos y nietos varones. Asimismo, un elemento de gran importancia lo constituye el hecho de que poseer un conjunto de conocimientos socialmente valorados por el grupo usualmente repercute en un incremento de su influencia social y política dentro del grupo, como se evidencia del hecho de que todos los curanderos actuales (*diisaya*) tienen un ancestro cercano, ya sea su padre o abuelo, que anteriormente fue jefe de la comunidad (*shaanibu*), lo que evidencia la significativa relación entre la posesión de conocimientos y la influencia social y política del grupo familiar de pertenencia en función de la transmisión generacional.

Actualmente, las dinámicas de transmisión de los conocimientos ambientales Yora se hallan marcadas por una ruptura generacional generada a partir de una reestructuración cultural producida por las condiciones históricas particulares, donde las instituciones externas, como la escuela y la misión dominica, han venido contribuyendo e incentivando al aprendizaje de nuevos conocimientos y valores ajenos a la concepción indígena ancestral, generando una situación de desinterés generalizado entre la generación de socialización post contacto (jóvenes y niños) respecto a los conocimientos ancestrales, ya sea en el ámbito del conocimiento de plantas medicinales y repertorio mítico, prácticas productivas, entre otros aspectos.

Asimismo, cabe resaltar que una importante modalidad de transmisión actual de conocimientos, y que se traduce directamente como un elemento de transformación cognitiva, la constituye la transmisión indirecta de conocimientos, caracterizada por una práctica frecuente, en la que las experiencias individuales con los distintos aspectos de la sociedad externa se colectivizan al conjunto de la población Yora y se constituyen como parte del sentido común del grupo; como en el caso de los viajes realizados por los pobladores, las distintas experiencias e impresiones tanto en el viaje como en los otros lugares, especialmente el poblado de Sepahua, que son luego transmitidas a la población, establecen una relación ideacional permanente y presente en el imaginario colectivo del conjunto de la población.

Respecto a la variabilidad de los conocimientos, podemos considerar en principio al ámbito productivo, ya que en la sociedad Yora existe una marcada división del trabajo, la cual se organiza principal-

mente en dependencia del sexo del individuo. Sin embargo, en los últimos años la gran mayoría de las prácticas productivas se han visto influenciadas por técnicas e instrumentos productivos procedentes de la sociedad mayor contemporánea, y traen consigo, además, un abandono progresivo del conocimiento ancestral acerca de la utilización productiva del medio ambiente, el cual permitía el normal ciclo de restitución de las distintas especies utilizadas, situación evidenciada a partir de una ruptura generacional de los grupos socializados en un contexto cultural post contacto, en el sistema de conocimientos ancestrales Yora.

A raíz del contacto cultural, la nueva situación de uso del bosque se ha visto influida por la adopción de las prácticas de extracción forestal como una nueva actividad productiva, y se han articulado parcialmente al sistema extractivo regional y han adoptado muchos de los valores occidentales —especialmente la generación de adultos y jóvenes— que conciben actualmente los recursos del bosque (madera) como una fuente para obtener recursos económicos, y colocan en el mediano plazo muchas de las especies vegetales de la zona en un elevado nivel de deforestación e incentivan el riesgo de pérdida y ruptura en la transmisión de conocimientos ancestrales.

El soporte ideológico de interacción social se ha venido basando en la introducción de un sistema de conocimientos externos, especialmente en los últimos años, con el establecimiento de la escuela y la misión dominica, donde la escuela asume el rol de instancia oficial transmisora de conocimientos, y se genera con ello un proceso orientado hacia la sustitución de los mismos, que afecta principalmente a la generación de socialización post contacto.

Este proceso, basado en el criterio de “legitimidad” de los conocimientos procedentes de la sociedad occidental, de la cual las misioneras y profesores son portadores, se presenta como el único conjunto de conocimientos autorizado para ser aprendido; mientras que el comportamiento y los conocimientos tradicionales propios de los Yora sólo constituyen obstáculos para un adecuado aprendizaje y, por consiguiente, deberían olvidarse, al dejar paso al conocimiento “legítimo” propio de la sociedad mayor contemporánea, se evidencia una significativa ausencia de criterios respetuosos de la diversidad cultural.

De manera similar, la escala de valores culturales respecto a los conocimientos indígenas frente a los conocimientos externos ha venido progresivamente siendo determinada por un criterio de “legitimidad” derivado de la autoridad intelectual atribuida a los portadores del conocimiento occidental, legitimado por el aparato estatal a partir de la escuela, además de la infraestructura de apoyo a las misiones evangelizadoras, al influenciarse dichos criterios, además, por la presión psicológica propia de las congregaciones religiosas, al justificar a partir de argumentos teológicos una intromisión social y política respecto a la población Yora, y basarse en supuestos que no admiten la diversidad cultural ni el respeto a dichas diferencias cosmológicas.

En dichas misiones evangelizadoras, la idea presente en la concepción católica de que sólo existe “un dios único y verdadero”, subyace de manera constante como un criterio etnocéntrico, y se traslada a las prácticas pedagógicas y percepciones cognitivas, en busca de sustituir con similares actitudes los conocimientos ancestrales Yora por aquéllos procedentes de la cultura occidental, y haber logrado incluso generar una cierta actitud de auto rechazo respecto a algunas prácticas culturales antiguas, especialmente en la generación de socialización post contacto.

Por otro lado, podemos considerar también la utilización actual de los recursos medioambientales, la percepción y el manejo actual del bosque cercano, los cuales pueden ser conocidos principalmente a partir de las actividades de extracción forestal realizadas por los nativos, pero principalmente por parte de madereros mestizos. En ese sentido, actualmente entre los Yora es perceptible un sentimiento bastante difundido de inseguridad respecto a la legitimidad de los reclamos que podrían formular ante los madereros, ya que, si bien es de conocimiento general que la propiedad del territorio que ocupan pertenece a los nativos Yora, en tanto en repetidas oportunidades son los agentes de las distintas instancias externas en alguna medida relacionadas a los nativos, como la misión dominica y el Ministerio de Agricultura, quienes han incidido en recomendaciones del tipo “*este territorio es de ustedes, y tienen que cuidarlo para que no ingresen los madereros mestizos*”.

Sin embargo, por otro lado, son los propios madereros quienes se encargan de cuestionar estas afirmaciones, y argumentan que los na-

tivos han venido a asentarse en un territorio que anteriormente no ocupaban, y que el modo de vida actual de los Yora ya no corresponde a un patrón itinerante en un área dispersa y, por consiguiente, el territorio que requieren para subsistir es mucho menor que el que se les haya legalmente atribuido, y que deberían dejar ese territorio para que otros también puedan explotarlo y subsistir gracias a dicha actividad.

En dichas argumentaciones, muchos madereros o empleados de los madereros sacan a florecer su condición de nativos de otros grupos, y se reivindican como indígenas, aunque en realidad ni siquiera sepan hablar el idioma nativo y sólo sean hijos o nietos de miembros de otros grupos étnicos con mayor contacto con la sociedad mayor contemporánea, ya sean yaminahuas, piros o amahuacas, y utilizan incluso estrategias de tipo religioso cuando se menciona que *“los árboles y la madera son lo que Dios ha sembrado para que la gente la trabaje”*.

Asimismo, los maderos frecuentemente utilizan también los vacíos legales existentes en la legislación y la manipulación de las jurisdicciones competentes, en tanto el territorio Yora se halla en el límite de los departamentos de Ucayali y Cusco, y se explotan los recursos forestales ante la presencia indiferente de las instituciones gubernamentales encargadas de custodiar el cumplimiento de la legislación en áreas de reserva. Mientras las distintas instancias locales descargaban su responsabilidad hacia otras instituciones al parecer con una sospechosa complicidad para favorecer a los madereros y evitar conflictos con éstos, los madereros realizaban impunemente sus operaciones extractivas de manera ilegal.

Adicionalmente, encontramos también cierta relación de paternalismo maderero / nativo, basado en el hecho, que muchos de los madereros que trabajan en la zona de reserva son anteriores patrones o empleadores que en alguna medida brindaron empleo y apoyo a los Yora durante la época en que residieron en Sepahua, luego del contacto inicial que los Yora tuvieron con la sociedad mayor contemporánea. Los madereros, considerados usualmente personas generosas y con quienes se generó una cierta relación de dependencia por parte de algunos pobladores Yora, produjo una situación que los ubica en un cierto dilema que fluctúa entre mantener las buenas relaciones personales, al aceptar la presencia de dichos madereros y explotar los recursos de

la zona o, por otro lado, oponerse a sus actividades extractivas, aunque dicha actitud implique la posibilidad de romper los lazos de amistad y apoyo personal que puedan existir con los madereros.

Asimismo, dicha ausencia de un sentimiento fortalecido de legitimidad de la propiedad territorial se ve complementada por el hecho de que los Yora ancestralmente no tenían una concepción desarrollada acerca de la propiedad territorial privada, tanto individual como colectiva, ya que, si bien anteriormente atacaban a los grupos que intentaban acercarse a su territorio por el río Mishahua, por otro lado la noción de los bienes materiales y la pertenencia no constituían elementos decisivos en dichas actitudes, sino más bien el deseo de aprovisionarse de herramientas y elementos diversos procedentes de la sociedad mayor contemporánea. Dicha situación se fue en alguna medida incrementando con la progresiva disminución del sentimiento de xenofobia existente entre los Yora antes de su contacto cultural definitivo, y las consiguientes relaciones de amistad y dependencia con algunos pobladores / madereros residentes en Sepahua.

## **Conclusiones**

En términos generales, el proceso cultural experimentado por la población Yora produjo una significativa reestructuración cultural y un conjunto de rupturas generacionales y cognitivas, y afectaron en distinta medida el conjunto de conocimientos indígenas ancestrales. En este proceso, la experiencia histórica que significó su corta residencia en el poblado de Sepahua constituyó uno de los elementos centrales desde donde se prolongan los actuales patrones y modos de vida, al establecer canales permanentes de interrelación cultural y generar determinadas relaciones de dependencia, así como el establecimiento de nuevas necesidades de subsistencia.

Dicho proceso de relaciones interculturales se caracterizó principalmente por el aniquilamiento de gran parte de su población a causa de las enfermedades transmitidas y las epidemias generadas, y una progresiva contaminación ambiental con implicaciones significativas sobre la salud poblacional. Asimismo, este proceso trajo consigo también una desestructuración de su espacio social y simbólico, con profundas implicaciones en las relaciones cotidianas, lo que generó ade-

más una profunda relación de discriminación cultural experimentada en sus relaciones con los pobladores mestizos, una articulación de la población nativa a la economía regional basada en la extracción forestal, una progresiva conversión de los pobladores en consumidores dependientes de productos manufacturados, entre otros aspectos. En ese sentido, las condiciones históricas de su contacto cultural constituyen un elemento de suma importancia para entender las actuales condiciones sociales.

En este proceso, los canales de interrelación cultural han venido incrementando su flujo en los últimos años, a partir de distintas instancias externas que han influido significativamente en el desarrollo de los acontecimientos sociales, como son la influencia de la misión dominica y el pastor evangélico en la comunidad, las constantes visitas de los nativos al poblado de Sepahua, motivadas por la necesidad generada de abastecerse de productos manufacturados, la influencia de la escuela en la comunidad, la presencia de las compañías petroleras y los madereros en el área durante los años anteriores, los viajes y migraciones temporales que realizan los pobladores, así como la influencia de los medios de comunicación, como la radio y la televisión.

Por otro lado, cabe resaltar que el grado de alejamiento geográfico relativo (alrededor de dos días de viaje en bote) de Sepahua, el centro poblado más cercano, no se ha constituido mínimamente como un alejamiento de las relaciones interculturales entre los Yora y los distintos elementos externos, tanto por la presencia permanente de instituciones y visitantes en la comunidad, como también por la transmisión indirecta de los conocimientos, en un contexto donde las experiencias individuales externas se colectivizan y se constituyen en parte del sentido común del grupo. En ese sentido, el distanciamiento geográfico no constituye un elemento que determine un distanciamiento de relaciones interculturales, sino que éstas se han venido basando, principalmente, en los intereses económicos (extracción forestal y de hidrocarburos) y en los intereses evangelizadores (misión dominica, escuela).

Respecto al componente simbólico de los conocimientos ancestrales Yora, presente actualmente entre los ancianos, en la percepción vernácula los distintos elementos que constituyen el medio ambiente presentan un marcado componente místico, ya que las distintas especies

animales y vegetales poseen no sólo una presencia física, sino que están dotadas de un elemento espiritual que adquiere diversas manifestaciones. Si bien es cierto que, en términos cotidianos, la percepción del bosque por los pobladores se halla identificada como una fuente de los recursos alimenticios, materiales y medicinales que necesitan para su bienestar, expresado a partir de las condiciones de subsistencia material que garanticen su sobrevivencia y normal reproducción, por otro lado, la dimensión vital y espiritual de las especies generaba una actitud de respeto y temor frente al medio ambiente, actitud que establecía ciertos límites en cuanto a la utilización del bosque y la explotación de los recursos que éste podía ofrecer. Dicha caracterización se hallaba fortalecida por determinadas prácticas rituales interiorizadas entre los pobladores, orientadas fundamentalmente a tratar de influir en alguna medida sobre el comportamiento de los fenómenos atmosféricos, o a evitar los efectos negativos que los distintos espíritus del bosque podrían generar.

Los criterios indígenas de clasificación de la biodiversidad regional se presentan a partir de tres criterios de clasificación: inicialmente, a partir de la visión simbólica de las distintas especies naturales, seguida por una clasificación utilitaria existente acerca de los recursos animales y vegetales del área, y finalmente una clasificación derivada de la tipología propia de cada especie y su conformación en determinados grupos en función a sus similitudes. Sin embargo, dichos criterios de clasificación poseen un dinamismo constante y se interrelacionan frecuentemente de acuerdo a las circunstancias concretas, y es muchas veces más importante el criterio de especificidad que el de pertenencia a un grupo clasificatorio. Cabe resaltar asimismo que a la visión utilitaria de las especies se le atribuye una mayor importancia en tanto permite a los pobladores discriminar entre los recursos naturales aprovechables para su bienestar individual o colectivo. Dicha flexibilidad en los criterios de clasificación se habría acentuado principalmente debido al carácter itinerante y migratorio de sus asentamientos poblacionales pre contacto (río Manu y río Purús), así como también a la relativamente reciente ubicación sedentaria en el poblado de Serjali, y constituyen entornos geográficos distintos y cuyas similitudes en cuanto a biodiversidad no se hallan plenamente establecidas.

Pero las dinámicas de transmisión de los conocimientos ambientales Yora se hallan marcadas por una ruptura generacional generada a



partir de una reestructuración cultural producida por las condiciones históricas particulares, donde las instituciones externas, como la escuela y la misión dominica, han venido contribuyendo e incentivando al aprendizaje de nuevos conocimientos y valores ajenos a la concepción indígena ancestral, al generar una situación de desinterés generalizado entre la generación de socialización post contacto (jóvenes y niños) respecto a los conocimientos ancestrales, ya sea en el ámbito del conocimiento de plantas medicinales, repertorio mítico, prácticas productivas, entre otros aspectos.

Asimismo, el soporte ideológico de interacción social se ha venido basando en la introducción de un sistema de conocimientos externos, especialmente en los últimos años, con el establecimiento de la escuela y la misión dominica, donde se ha venido generando un proceso orientado hacia la sustitución de conocimientos, que afecta principalmente a la generación de socialización post contacto. Este proceso, basado en el criterio de “legitimidad” de los conocimientos procedentes de la sociedad occidental, de la cual las misioneras y profesores son portadores, se presenta como el único conjunto de conocimientos autorizado para ser aprendido, mientras que el comportamiento y los conocimientos ancestrales propios de los Yora sólo constituyen obstáculos para un adecuado aprendizaje y, por consiguiente, deberían olvidarse y dejar paso al conocimiento “legítimo” propio de la sociedad mayor contemporánea, lo que evidencia una significativa ausencia de criterios respetuosos de la diversidad cultural.

Por otro lado, podemos considerar los espacios de integración colectiva existentes actualmente en la sociedad Yora como elementos influenciadores respecto a la transmisión de conocimientos indígenas, donde, en principio, encontramos la existencia de una identidad cultural nativa, en la cual se agrupa a los yaminawa de Sepahua (Huayhuashi), y constituida principalmente a partir de un criterio de oposición hacia los madereros mestizos hispanohablantes. Dicha identidad se fundamenta principalmente en la lengua, y últimamente a partir de la asimilación de otras prácticas nativas, como la preparación y el consumo de masato o las sesiones de ayahuasca, prácticas que, a pesar de haber sido introducidas luego del contacto cultural en sus relaciones con los yaminawa, se han establecido como elementos centrales en el estilo de vida Yora actual. En ese sentido, la idea convencional de que la res-

puesta cultural de un grupo nativo frente al contacto occidental es adoptar indiscriminadamente los elementos culturales occidentales no corresponde con la experiencia Yora, en tanto muchas prácticas importantes, asimiladas a raíz del contacto cultural, proceden de otro grupo nativo, los yaminawa, y no directamente de la vertiente occidental, y aceptan asimismo abiertamente algunos elementos y tratan con mucha reserva a otros.

Finalmente, de las condiciones expuestas podemos considerar que el marco general de la situación de contacto y presión cultural experimentada por la sociedad Yora presenta un alto riesgo de pérdida de los conocimientos indígenas tradicionales, en tanto los criterios valorativos han venido siendo establecidos por las instituciones externas, al constituir prácticas etnocidas donde sólo existe lugar para aquellos conocimientos procedentes de la sociedad occidental, legitimados por el aparato estatal y el soporte institucional de las misiones evangelizadoras. Aunque la transmisión de conocimientos proceda en muchos casos de la vertiente yaminahua, el hecho de que gran parte de las prácticas actuales de dichos yaminawa sean de origen occidental sólo los convierte en una instancia intermedia en el proceso de traslado de conocimientos externos hacia los Yora.

En ese sentido, el riesgo de pérdida de conocimientos se intensifica al haberse producido una ruptura generacional bastante significativa y transformarse las formas de socialización de la población en un ambiente marcado por los contactos y las presiones culturales externas, donde la escuela asume el rol de instancia oficial transmisora de conocimientos, y altera tanto el contenido como los mecanismos tradicionales de transmisión de conocimientos, y amenaza con ello su existencia. Asimismo, las actividades de extracción forestal han venido reorientando las aspiraciones sociales e introduciendo la lógica mercantil en cuanto a la utilización del medio ambiente, aunque, hasta el momento, en una proporción reducida. Si bien es cierto que existen las condiciones para reorientar el sentido de dicho riesgo de pérdida de conocimientos, así como las posibilidades de resurgimiento y aceptación social de determinados valores y prácticas indígenas, dicha situación atraviesa actualmente por un conflicto de legitimidad cultural que pa-

sa en principio por resolver los conflictos internos de autoridad surgidos con la misión dominica y la imagen de auto percepción social, la cual presenta actualmente un carácter bastante irregular y flexible.

### **Referencias citadas**

SHEPARD, Glenn Jr.

- 1999 *Pharmacognosy and the Senses in Two Amazonian Societies*. Dissertation Submitted for the PhD Degree in Medical Anthropology. University of California, Berkeley. 321 p.

ZARZAR, Alonso

- 1988 "Radiografía de un contacto: Los Nahua y la Sociedad Nacional". En *Amazonía Peruana* N° 14. CAAAP, Lima. Pp. 91-113.



## LOS NOI RAO

Frédérique Rama Leclerc  
Université de Paris X Nanterre

# 6

La mayoría de los Shipibo son herboristas y utilizan las plantas de uso terapéutico llamadas *rao*. Sirven para funciones diversas, tanto para cuidar del cuerpo o de una parte de éste como para cambiar un estado interior o el lugar del individuo en el seno de la red de relaciones sociales. Entre ellos, los *noi rao* (de *noi*, “amor”, y *rao* “remedio” o “pusanga” en el español local) tienen un peso importante en la farmacopea shipibo. Antes de precisar cómo esos remedios permiten un control social y más precisamente un dominio de la sexualidad en el seno de la comunidad shipibo, me ocuparé muy particularmente de su elaboración, que acentúa una relación y una negociación implícitas con los espíritus *yoshin*. Los aspectos pragmáticos de la preparación y de la utilización de los *noi rao* serán primero presentados para enseguida mostrar cómo el recurso a estos remedios implica un contacto inmaterial entre los usuarios y las entidades vegetales o animales. Así, se trata de estudiar el lugar y el poder atribuidos a estas entidades en el sistema de creencias shipibo.

En el seno de la categoría *rao*, Jacques Tournon y Milton Silva (Tournon, Silva 1988: 165) oponen las categorías *isin rao* (“remedio para enfermedad”) y *isinma rao* (“remedio para no enfermedad”). Aquí me intereso por este segundo grupo para detallar los remedios *noi rao* elaborados a partir de ciertas sustancias vegetales, animales, humanas y de objetos, usados para cambiar el comportamiento humano por medio de manipulaciones efectuadas sobre la persona visa-

da. En su estudio de las plantas de poder entre los indios wayana, Jean Chapuis pone en evidencia una categoría de vegetales, los *hémit* (que serían el equivalente wayana de los *noi rao* shipibo) que “tornan dócil y facilitan la vida en común” (Chapuis, 2001:116. Los *noi rao* se dirigen globalmente a este fin).

Seguidamente, Jacques Tournon y Milton Silva (Tournon, Silva, 1988: 166) diferencian tres suertes de *noi rao*: para seducir, para estimular y “calentar” el amor en el matrimonio y, en fin, para “cuidar” a un hombre muy celoso que grita y pega siempre a su mujer (tercera categoría de los *koin koin noi rao*). Por mi parte, he notado un campo de acción mucho más vasto de los *noi rao*: la instauración o mejora de relaciones comerciales, amistosas y amorosas. El uso de *noi rao* supone un emisor (el instigador o el usuario de los *noi rao*) y un receptor (la “víctima” de su utilización). Este capítulo presenta únicamente el punto de vista del usuario.

Este estudio ha sido efectuado en la comunidad de San Francisco (medio Ucayali) entre hombres de alrededor de 40 años, mujeres de 40 a 60 años y jóvenes ávidos de conquistar mujeres por intermedio de estas técnicas. Fue completada, en la comunidad de Shambo, con informaciones recogidas de una pareja de shamanes (Rodrigo e Irinea) que me hospedó.

### **Los efectos buscados con el uso de los noi rao**

Cuando una persona quiere mejorar o elaborar una relación de tipo comercial, amistoso o amoroso, utiliza uno o varios remedios a partir de vegetales, animales, materiales humanos u otros objetos. Desde entonces, debe prepararse psicológicamente, a fin de dar la máxima fuerza al tratamiento y a la curación que seguirá. En efecto, se trata precisamente de curarse, *raonai* en shipibo, al cuidar el cuerpo propio o el del otro, con el fin de tener un atractivo irresistible para la persona o personas visadas. De forma simplificada, los *noi rao* desarrollan la seducción necesaria en toda relación amorosa, amistosa o comercial. Permiten al usuario desarrollar su buena suerte. Por ejemplo, hacerse invitar a comer, recibir regalos, ser muy apreciado y buscado por las personas del sexo opuesto o bien visto por todo el mundo constituyen ventajas apreciables que, de una manera global, representan situaciones de buena suerte. En general, el objetivo buscado sigue siempre dos etapas

de un mismo movimiento: tornarse atractivo/seductor para el otro (de uno hacia los otros, en un movimiento centrífugo) y que los otros sean atraídos por uno (de los otros a sí, en un movimiento centrípeto).

Muy a menudo, es la atracción lo más deseado, pero en ciertos casos (por ejemplo, en situaciones de problemas con la justicia o de graves dificultades conyugales) el usuario puede ir en busca de un efecto repulsivo para hacer huir a sus enemigos o a su pareja. Es lo que Tournon llama *pechi rao* y define de la siguiente manera:

“Pueden ser considerados como antagonistas de los *noi rao*, los *pechi rao* para separar parejas” (Tournon, Silva, 1988 : 167).

Yo misma he tenido la oportunidad de coleccionar, una sola vez, un *pechi waste* (de *pechi* “volver la espalda” y *waste* “piripiri” [cyperus piripiri]).

De manera global, los *noi rao* son usados para favorecer la buena suerte en dominios tan variados como las relaciones amorosas, el trabajo, la autoridad, las actividades productivas, tales como la caza y la pesca, etc. Existen remedios específicos reservados al uso en cada uno de estos sectores, pero ciertos *noi rao* son “multifuncionales” ; sus efectos son combinados.

Los shipibo utilizan los *noi rao* para armonizar una relación conyugal difícil o instaurar una relación amorosa, extraconyugal o no. Cuando la persona es soltera, puede planificar la duración de la relación, es decir, una noche, una semana, un mes, un año o toda la vida.

En el seno de una pareja, diversos problemas pueden surgir :

- El cónyuge tiene accesos de celos excesivos en el curso de los que se torna agresivo, incluso violento. Es el caso, sobre todo, de maridos celosos, porque no he oído nunca decir que una mujer le pegase a su esposo.
- El cónyuge está distante y poco afectuoso por diversas razones: mantiene relaciones extraconyugales esporádicas, se resiste a las relaciones sexuales<sup>1</sup>; ha abandonado el hogar conyugal para huir

de los problemas con su pareja y vivir con otra persona; un hombre tiene dos mujeres<sup>2</sup> y desea que se entiendan perfectamente entre ellas, etc.

En cuanto una relación pasajera o conyugal se torna demasiado complicada, uno de los compañeros puede desear darle fin<sup>3</sup> al utilizar el inverso del *noi rao*, el *pechi waste*.

Recurrir a los *noi rao* permite al usuario ser atractivo de cara al sexo opuesto, pero también de cara a otras personas. Por ejemplo, en un comercio deficitario, los *noi rao* facilitan la venida de una clientela regular, permiten también resolver o evitar problemas con la justicia. El remedio, utilizado ante instancias jurídicas, o cuando éstas llegan al interesado, se entiende que deja la justicia favorable, al ablandarla. Para empezar, los representantes de la justicia ya no ven al interesado como una parte adversa y hostil, sino como una persona agradable e irreprochable; el problema parece entonces desvanecerse por sí solo. Después los representantes parten, porque su demanda ya no tiene razón de ser.

Ciertos *noi rao* son de uso exclusivamente masculino porque permiten a los hombres encantar tanto a los animales (caza o pesca) como a las mujeres. Estos remedios aumentan las capacidades del pescador y del cazador, como la de ver los peces debajo del agua (incluso en aguas turbias) o de afinar su destreza en el manejo de las armas de caza y de los instrumentos de pesca. Al mismo tiempo, atraen el pescado y la caza hacia el usuario y hacen de él un gran pescador y cazador, seductor de mujeres. Existe un amplio abanico de remedios de uso exclusivamente masculino ligados a la concepción amazónica de la caza, donde las presas se consideran seres que el hombre debe seducir para obtener sus favores. Entre los shipibo, puede hacerse un paralelo entre la seducción de mujeres y la captura de peces, ya que ciertos remedios tienen los dos efectos.

Los peces pescados (no tengo sino unos pocos equivalentes para los remedios de caza) son seducidos en términos eróticos, lo que supone una concepción antropomorfizada y feminizada de los peces: tratarlos como mujeres lleva también a pensar que las mujeres pertenecen al mundo del agua, como lo había señalado ya Peter Roe, (Roe 1982: 160-166).



El campo de acción de los *noi rao* es así muy vasto, ya que ellos visan manipular o cambiar el comportamiento del otro en dominios sumamente variados.

### **La preparación y la elaboración de los noi rao**

Los *noi rao* pueden componerse, como hemos dicho, de sustancias muy diversas, sobre todo vegetales. En cuanto a los vegetales, encontramos diferentes tipos de plantas, tales como juncias (*waste*), hierbas (*shobi*), trepaderas (*nishi*) lianas (*nishi*), arbustos (*nia*) y árboles (*jiwi*); partes de animales, como el sexo del delfín rosa hembra (*koshoska*), los sesos y las secreciones lacrimales de ciertos pájaros (*isabo*), el cerebro del lagarto (*shabo*), el ciempiés (*shako*); sustancias humanas como el esperma, la orina, la sangre menstrual, cabellos, piel del talón y, en fin, objetos como fotografías, una cinta roja o una botella de perfume comprada en el comercio. Todos estos ingredientes pueden ser utilizados solos o mezclados, según los efectos que se busquen.

### **Preparación psicológica para la utilización de los noi rao**

Cada *noi rao* desarrolla una función muy particular en el seno del sistema de relaciones sentimentales al tomar en cuenta la intensidad y la duración deseadas. Con el fin de garantizar al máximo los efectos (rapidez y potencia) de los *noi rao*, el usuario debe seguir al pie de la letra varias operaciones: someterse a una dieta bien establecida, preparar y utilizar correctamente los *noi rao*.

En cuanto a la dieta, el usuario de *noi rao* procede según las etapas siguientes: preparación psicológica, aislamiento social, ayuno en el momento de la colecta y preparación de las plantas o animales y abstinencia sexual. Esta dieta comienza antes de la colecta de plantas o animales antes de salir el sol y generalmente tiene fin cuando se obtiene el efecto deseado. Todo se desarrolla silenciosa y discretamente, porque divulgar sus intenciones redundaría en disminuir la potencialidad de los efectos del remedio. Es con el fin de obtener el máximo de fuerza de la preparación que se hace necesario observar estrictamente las reglas. Estas reglas propiciatorias coinciden en parte con los procesos convencionales de dietas iniciáticas, terapéuticas y prácticas (adquisición de

conocimientos particulares) que tienen en cuenta también la abstinencia sexual y el aislamiento social.

En suma, la dieta es un proceso que permite a la persona prepararse psicológica, física y socialmente para una nueva etapa de su vida.

- Los *noi rao* basados en sustancias vegetales.

El *noi waste* (“juncia”, *Cyperus articulatus*), un clásico del remedio amoroso, es casi un paradigma de los *noi rao* cuyos efectos son inmediatos. Las juncias pertenecen a la familia botánica de las Ciperáceas. Comúnmente llamados *piripiri* en la Amazonía peruana, son grandes hierbas cultivadas principalmente por las mujeres y, en menor medida, por los hombres. Sus tallos tienen usos muy variados, según las variedades. El usuario toma únicamente algunos rizomas para elaborar los remedios. Éstos se secan, se rallan y se introducen en perfume o se mezclan con agua en un cubo para utilizarlos en el baño. Se usan también frescos: se mascan y se escupen en la dirección deseada. El zumo fresco de los rizomas puede también exprimirse sobre los ojos del usuario.

En lo que concierne al *noi waste*, según el procedimiento habitual, el rizoma es puesto a secar al sol y rallado (o a veces al revés, en dependencia del usuario). El polvo obtenido se introduce en una botella de perfume y si el usuario quiere reforzar sus efectos, le añade un cabello de la persona deseada. El conjunto se entierra por dos semanas en un sitio muy frecuentado y así es paso obligado del destinatario. Después, el usuario se rocía el cuerpo con perfume y va a saludar a la persona deseada para atraerla.

Los *piripiri* ocupan un lugar muy particular en el seno de la farmacopea de uso mágico porque son usados no solamente para el amor y las relaciones sentimentales, sino también para la pesca, la caza, la justicia y muchos otros sectores. El uso de juncias pone en valor algunos elementos interesantes. En efecto, los hombres las utilizan para un doble fin: la atracción de mujeres, la pesca y la caza, mientras que las mujeres usan de ellas para armonizar su relación conyugal. En la mayoría de los casos, para hombres y mujeres, los *waste* permiten generar una

atracción que deja al otro (hombre o animal) debilitado, manso y tranquilo. En suma, permiten ablandar o “domesticar” a la o las víctimas.

En fin, la mayor parte de los usuarios reconocidos de *noi waste* son mujeres, porque son ellas las que detentan oficialmente los saberes sobre los piripiri que ellas cultivan en el huerto.<sup>4</sup>

### Otros vegetales que entran en la composición de los noi rao

Se trate del rizoma, de juncia (*noi waste*), de los tallos, de las hojas o de la corteza de una planta, cada parte debe ser recogida al alba, al abrigo de miradas y en un estado de ayuno que prosigue durante la mañana, para acabar cuando el sol se encuentra en el cénit. Un joven shipibo decía justamente que “toda la curandería se hace en la mañana”. En el árbol, los trozos de corteza necesarios se extraen, respectivamente, del lado levante y del poniente.

En forma de baño, los pedazos de la planta (esencialmente hojas, tallos cortos o largos como los de la planta trepadera *ochiti jana* [literalmente, “lengua de perro”, no identificada] o *kashimansis* [literalmente, “garra de murciélago”, *Macfadyena unguis-cati*)<sup>5</sup> se ponen a macerar en un recipiente lleno de agua, desde la colecta hasta el crepúsculo, pues el baño se toma al ponerse el sol. De hecho, por “baño” hay que entender “fricción” de las plantas maceradas en el cuerpo. Se hace con el agua y con las plantas, de arriba abajo del cuerpo. Durante esta operación, la planta libera sus efectos al penetrar en la piel del usuario. Al final de la fricción, éste deja secar el agua del baño y los pedazos de plantas pegados a la piel, sin enjugarse.

Esta operación puede repetirse varios días o incluso varias semanas, según el efecto que se busque. Durante todo el período, la persona se lava sólo con agua, sin usar jabón. En efecto, la composición química de este (producto no natural) tiene el riesgo de alterar la receptividad del cuerpo a los efectos de la planta. El baño de plantas se usa principalmente para hacer desaparecer la “saladera” del cuerpo, que desprende una sustancia maloliente y provoca el infortunio.

En ciertos casos, para mejorar una relación conyugal, una mujer puede lavar sin que él lo sepa las ropas o la ropa interior de su esposo con el agua de las plantas maceradas, sin usar detergente. Con

el fin de atraer clientela, todo el baño puede ser derramado en el suelo de un comercio.

Subrayemos que el proceso de favorecer la fortuna tiene dos etapas: primero, eliminar el infortunio contenido en el cuerpo bajo la forma de un *jakonma niwe*, y después, hacer crecer en su lugar el *jakon niwe* de la buena suerte. Según esta lógica, cuando una persona toma un baño de plantas para quitar la mala suerte de su cuerpo, se baña totalmente vestida. Después, los vestidos son abandonados fuera y lejos de los lugares de paso. Si alguien retoma estos vestidos, recupera también la mala suerte que ellos transmiten. Una vez limpio el cuerpo de esta sustancia, la persona debe mantener la energía positiva que ha adquirido. Eso se obtiene con baños periódicos de plantas (alrededor de una vez por mes) y/o por una línea de conducta irreprochable. El comportamiento socialmente predefinido supone evitar ciertas acciones que entrañarían una polución del cuerpo. Por ejemplo, si se ha hecho dieta, no hay que contaminar la energía corporal con relaciones sexuales adúlteras.

### Utilización en forma de perfume

En un perfume, las plantas *noi rao* se usan frescas o desecadas. En los dos casos, el ayuno observado en el momento de la recolección es un elemento importante que permite revelar la fuerza del vegetal. Frescos, los pedazos de las plantas son aplastados y molidos (hojas) o rallados (rizomas de *piripiri*) y, asimismo, mezclados a un perfume cualquiera, comprado en el comercio. O los trozos de la planta fresca (proceso utilizado esencialmente para el rizoma de *piripiri*) son rallados con una lengua de *paiche*<sup>6</sup> inmediatamente después de la colecta; después la ralladura se pone a secar al sol y al abrigo de miradas. Sólo con el producto totalmente seco (en general con el sol en el cénit), se mezclará éste al perfume y el usuario podrá poner fin a su ayuno.

Sea para mejorar relaciones comerciales, amistosas o amorosas, el perfume se usa de forma idéntica. Antes de encontrar la persona o personas que quiere atraer, el usuario se fricciona las manos y los brazos con él. Y en el momento del saludo, favorece un contacto físico, al estrecharle la mano o tocarle el hombro y “marcarlos” con perfume.

El artificio mágico tiene efecto cuando la persona percibe el olor.

Para mejorar una relación amorosa o amistosa, después de haber efectuado fricciones y/o utilizado el perfume, el interesado debe continuar la dieta comenzada en el momento de la recogida de la planta. Permanece aislado en su habitación y continúa la abstinencia sexual hasta que la persona deseada viene a él. El efecto buscado está asegurado si la dieta se sigue escrupulosamente. Muy a menudo, el usuario no va hasta el fin del proceso, y el resultado se disipa.

Ciertos *noi rao* combinan ingredientes. Por ejemplo, las hojas del *tsiri isakan noi rao* (del nombre de un pajarillo de color tornasolado, no identificado) se recogen y secan al sol, mientras el usuario ayuna. Una vez secas, las hojas son pulverizadas y mezcladas con polvo de *noi waste*. Toda la preparación se pone en una botella de perfume y se utiliza para vivir una relación amorosa (una relación extraconyugal o entre solteros) de alrededor de un mes. La trepadera *ochiti jana noi rao* es un remedio atractivo que puede utilizarse para todo, tanto para el amor como para la buena suerte. Una mujer shipibo utiliza la planta fresca y reducida a polvo en una botella de perfume para ir a vender su artesanado a la ciudad de Pucallpa, o más lejos, a Tingo María (ciudad del piedemonte andino donde las artesanas shipibo van a vender sus productos cuando en Pucallpa no hay buena salida). Después del uso, la venta siempre es mejor, no excepcional pero sí constante, según dicen. Según la versión de Edgar, las hojas de esta trepadera se recogen al alba, en ayunas, y se ponen a secar al sol. Después del proceso habitual, el hombre va a saludar a la mujer deseada después de haberse rociado con perfume, y espera que ella venga, una o dos semanas después. Edgar insiste mucho en el hecho de que el efecto depende de la duración de dieta y ayuno, más largo aquél cuanto más largos éstos. Es importante así prolongar la dieta cuando el usuario desea una gran historia de amor, para toda la vida.

### Utilización como bebida

El “hechizo de la nutria” (*bonsiman noi rao*) es una trepadera que permite atrapar todo tipo de peces y también tornarlo a uno atractivo para las mujeres. Se usa de formas diferentes a las de los *noi rao* anteriores: en baño de vapor o en infusión. El remedio parece mucho más eficaz en bebida porque todo el cuerpo se impregna de él. El uso de es-

ta planta es como sigue: las hojas, recogidas y secas como siempre, se ponen en infusión, que el usuario bebe. Una vez que ha bebido, el pescador debe evitar pegarle a un perro, suyo o no; eso le haría correr el riesgo de darle dolores en los brazos por haber sido éstos, como todo el cuerpo, penetrados por el remedio. Este remedio se toma otras tres mañanas seguidas y permitirá al pescador adquirir una buena fuerza física para subir a su piragua una gran cantidad de grandes peces. La dieta de un mes que sigue proscribire el consumo de grasa, de picante, de limón o de otros alimentos ácidos, así como las relaciones sexuales<sup>7</sup>. El hombre dormirá así solo, sin su esposa; eso le permitirá, además, evitar la contaminación energética si su mujer está con la regla. En tales casos, la dieta del esposo fallaría totalmente, y puede entrañar en él una sensación de debilidad corporal que puede llevar a la muerte, dado que la sangre menstrual contamina a los hombres y debilita su fuerza y su poder (sobre todo el del chamán).

El *manshamin kawate noi rao* (no identificado) es un árbol cuya corteza es usada por el pescador para atraer a la vez peces y mujeres. Para ello, ralla un poco y lo pone a macerar en agua. Pedazos de corteza pueden ser también cocinados con dos hojas de tabaco, operación que debe desarrollarse por la tarde. A la mañana siguiente, en ayunas, él bebe un poco de la decocción para vomitarla enseguida. El ayuno sigue hasta el cénit del sol. La operación puede repetirse tres o cuatro veces. Él observa la dieta habitual, sin sal ni relaciones sexuales. Este remedio le permite atrapar todo tipo de peces, e incluso caza.

La utilización de estos diversos vegetales pone en evidencia una relación particular de hombres y mujeres respecto de los vegetales. Juncias y sobre todo *noi waste* dependen de un saber oficialmente femenino, aunque oficialmente los hombres conozcan también su uso. En lo que concierne a otras plantas, las trepaderas (*ochiti jana*, *kashimansis*) que brotan cerca de las casas, y los saberes aferentes, se ligan prioritariamente a lo femenino, en tanto que los árboles (obtención de corteza) y los saberes que les conciernen lo hacen a lo masculino, aunque hombres y mujeres tengan un conocimiento general de todos los vegetales. Por lo demás, la utilización de los *noi rao* como bebida parece ser especialmente masculina, mientras que el uso como baño y perfume es propio de los dos sexos.

## Los noi rao basados en sustancia animal

### *Noi rao a base de partes de delfín*

Los shipibo atribuyen un gran poder de seducción y poderes de hechicería al delfín. Utilizar miembros del animal permite participar de esta potencia y confiere gran eficacia al remedio que los usa. Según el efecto buscado, el usuario obtiene un diente, grasa de delfín (*koshoska sheni*, de *koshoshka*, “delfín” y *sheni* “grasa”) o un pedazo del sexo del delfín hembra (*koshoshka shebi*, de *shebi*, “vagina, sexo femenino”).

La grasa (*koshoshka sheni noi rao*) y la vulva (*koshoshka shebi noi rao*) del delfín hembra son los *noi rao* más eficaces, pero también los más peligrosos que puedan existir. En efecto, permiten a los hombres tener relaciones con mujeres de su elección, las cuales no tienen ningún medio de resistirse. Después de la utilización de este remedio por el hombre, las mujeres literalmente hechizadas por sus efectos se tornan ninfómanas y ya no controlan su sexualidad. Los shipibo dicen entonces que ellas están *tsini*<sup>8</sup>, es decir, “locas”.

Cuando se mata un delfín<sup>9</sup>, el usuario extrae su grasa en ayuno, pues la operación es muy peligrosa. Si no se respeta debidamente la dieta, el espíritu del delfín puede llevarse el del hombre bajo las aguas y guardarlo prisionero en su mundo subacuático. Es la razón de que la operación se haga siempre entre dos: una persona que elabora el remedio y otra que vigila. La grasa extraída es puesta a rezumar al sol, a fin de obtener de ella tres gotas que el usuario verterá y conservará en una botella de perfume. El preparador sigue entonces una dieta de una semana, y se queda solo con su compañero, al margen de la comunidad. El usuario se pone el perfume cuando ve a la persona deseada y establece un contacto físico en el momento del saludo. Después, se encierra en su habitación hasta que la joven no resista más a la atracción y venga por sí misma a buscarlo. La relación dura alrededor de seis meses.

Para elaborar un remedio a partir del sexo de un delfín rosado hembra, el usuario caza uno, y parte temprano por la mañana sin haber avisado ni hablado a nadie. Una vez muerto el animal, el cazador introduce un trozo de palo en su vagina y hace un recorte en torno de ese bastón. La elaboración de este remedio es muy delicada y la dieta

que debe efectuar el usuario es tanto más fuerte. Le es preciso ayunar totalmente dos días y medio. Durante dos días y medio suplementarios, se alimenta de manera frugal con alimentos fríos, sobre todo pescados sin grasa y plátanos hechos a la brasa en su cáscara. Los quince días siguientes, come sin sal, no bebe alcohol y evita tener relaciones sexuales durante un mes.

Para usar este remedio, el hombre pone el pedazo de sexo desecado en torno de su muñeca izquierda y lo esconde bajo una camisa de manga larga. Cuando encuentra a la joven deseada (en general durante una fiesta<sup>10</sup>) la saluda tocándole el hombro. Al cabo de uno o dos días solamente, la joven busca al hombre desesperadamente. Ella desarrolla una avidez sexual que se traduce por un comportamiento descontrolado: se desnuda, grita, se pone a correr o se arroja al agua. Su estado de salud empeora hasta provocarle la muerte si no se cuida de ella a tiempo<sup>11</sup>. Este discurso normativo parece explicar la manifestación de la locura femenina entre los shipibo. Nunca he visto por mí misma un acceso delirante en una joven. No obstante, un caso me fue señalado por un sociólogo inglés que trabajaba en la delegación local de Médicos sin Fronteras, en Pucallpa. En una comunidad del alto Ucayali, él mismo había observado una forma similar de locura en una joven víctima, según sus allegados, de un hechizo causado por el remedio del delfín. Quería constantemente tirarse al agua y se ponía a gritar y correr por todas partes. En suma, ella ya no se controlaba, y sólo el chamán de la comunidad consiguió curarla. Otra joven, por lo demás, era poseída en tiempo parcial por espíritus. Cuando surgía la crisis, trepaba a los árboles sin poder impedirlo. Estas formas de locura se consideran exclusivamente femeninas; en ningún caso un hombre puede ser alcanzado por ellas. Eso nos da un indicio suplementario sobre el control de la sexualidad en el seno de la comunidad shipibo.

En cuanto a la utilización del diente de delfín, se destina a transformar en amistosa una relación de enemistad, a atraer la buena suerte y también a atraer a las jóvenes. Según el procedimiento habitual, el diente se extrae en ayunas de un delfín encontrado ya muerto, varado en una ribera. El ayuno total prosigue durante dos días. Mi interlocutor insistió precisamente en el hecho de que no es necesario matar un delfín especialmente para esta operación, sino encontrar uno ya muer-



to, durante alguna excursión por el río. En el momento de extraer el diente, el usuario habla con el espíritu del animal y le dice:

“no me icaras mal (es decir, no me cantes un *ícaro* maléfico), te saco la muela para tener suerte y te voy a dietar”.

Es muy importante dirigirse al espíritu del delfín (es decir, a su *yoshin*) para testimoniarle respeto y atención, si no, el usuario podría ser severamente castigado.

El diente es colgado como un collar alrededor del cuello y provoca sueños al usuario, durante los cuales él habla con un hombre muy hermoso, personificación del delfín. Éste puede anunciarle noticias:

“De aquí a unos días vas a encontrar una pareja muy linda, *akon shinaya ainbo*. Y de verdad, llega”.

Después de un mal uso de los remedios a base de delfín, los efectos pueden volverse contra los usuarios, y hacer de los hombres víctimas del filtro mágico. Entonces, el usuario puede volverse *tsini*, y tener también relaciones sexuales incontroladas. Algunas anécdotas ilustran estas manifestaciones de locura masculina.

Sólo los hombres elaboran remedios a partir del delfín. Estos presentan numerosos peligros que pueden afectar tanto a la víctima (más bien una mujer) como al usuario (más bien un hombre); en los dos casos, ellos adoptan el comportamiento erotómano del delfín. Estos peligros encuentran su origen en la potencia chamánica imputada al delfín. “Este cetáceo es temido por su hechicería, en particular por los dardos que puede enviar al cuerpo de personas irrespetuosas” (mujeres menstruadas que se lavan en el río) y por su irresistible fuerza seductora dirigida a la copulación. Manipular partes de este mamífero implica un contacto con su *yoshin*, que por su ambigüedad, según los *shipibo*, es el síndrome mismo de la erotomanía incontrolable de hombres seductores de mujeres.

*Noi rao a base de pájaros (isabo)*

De los pájaros, el hombre toma los sesos, las plumas o el líquido lacrimal. Preparados en *noi rao*, mezclados con perfume y/o con partes vegetales, estos remedios permiten asegurar la perennidad de la pareja, instaurar una nueva relación o favorecer un comercio.

Para conquistar una mujer, puede utilizarse el seso de pájaros como el *kanaon* (no identificado), para establecer una relación duradera de varios años. Para elaborar el *kanaon noi rao*, hay que encontrar y matar el pájaro en ayunas, sin haber conversado con nadie. El usuario le extrae los sesos y los pone a secar durante dos días, en el curso de los cuales se abstiene de comer y de hablar. Es más fácil elaborar el remedio en la selva, cuando el hombre está solo. Una vez secos, los sesos se reducen a polvo y se introducen en una botella de perfume. A partir del momento en que se rocía de perfume, el hombre debe abstenerse de sexo y de alcohol. En tres o cuatro días, la joven se ve atraída y se aproxima a él. Aquí la analogía se da entre la manera en que el pájaro cae cuando es abatido y la posición de la mujer tendida, abandonada y abierta a los placeres de una relación sexual.

El remedio *koin koin rao*<sup>12</sup> se usa para atenuar las aberraciones de una mujer o de un marido celoso. Un hombre shipibo me confió cómo preparaba este remedio con las plumas del pájaro *koin koin*. Después de haber obtenido en ayunas las plumas, las conserva en un saquito y después las quema. Con el humo resultante ahuma las ropas, y sobre todo las ropas interiores, de la persona celosa.

Del pájaro *mantantaon* (no identificado) el usuario extrae los sesos, que pone a secar; les añade tres lágrimas de cada ojo, tomadas con una aguja y recogidas en un algodón. Hay que retirar lágrimas y sesos en el mismo lugar en que el pájaro ha caído. El usuario está entonces en ayunas y sigue así durante un día y medio. Al segundo día, puede recomenzar a comer a partir de mediodía en punto. Introduce los sesos secos y las lágrimas en una botella de perfume. El perfume se usa una sola vez para atraer a una persona en particular y/o para favorecer el buen funcionamiento de un comercio. Cuando se ha utilizado una vez, hay que venderlo. Puede también conservar las secreciones lacrimales del pájaro embebiéndolas en un pedazo de algodón y exprimiéndolas en una botella. Se servirá de ellas al poner una gota en la comisura de ca-

da ojo. Sólo una mirada bastará para seducir a la persona deseada y, al cabo de una o dos semanas, la mujer vendrá por sí misma. Al extraer las lágrimas de este pájaro, el usuario piensa provocar, por analogía, la pena de la mujer deseada.

*Noi rao a base de lagarto (shabo)*

El *shabo noi rao* se usa sólo como remedio atractivo de relaciones amorosas. Se mata el lagarto por la mañana, en ayunas. Su cerebro se pone a secar y la grasa de sus patas a fundirse al sol hasta que gotea. El cerebro, reducido a polvo, y la grasa líquida, se introducen en el perfume, del que el usuario se sirve una vez para instaurar una nueva relación amorosa.

*Noi rao a partir de ciempiés (shako)*<sup>13</sup>

El ciempiés se usa entero para calmar el comportamiento de un marido celoso. Para elaborar este remedio, el ciempiés es cortado en trozos, que se frota en el pantalón y el cuello de la camisa del marido. Lo que queda del animal se quema, y, reducido a cenizas, se frota del mismo modo. La operación se repite durante seis días.

En fin, notemos que, al dejar aparte al ciempiés, todos los *noi rao* de origen animal son usados por hombres, porque hace falta ir a la selva para obtener las partes necesarias. De hecho, son sobre todo los hombres quienes tienen la oportunidad de ir a la selva y permanecer en ella cuando parten a la caza o a la pesca durante uno o varios días. El ciempiés es un artrópodo que se encuentra frecuentemente cerca de las casas. El *shako noi rao* es así un remedio fácil de elaborar para una mujer shipibo que pasa la mayor parte de su tiempo en su casa, en la comunidad y en el río próximo.

El hecho de que los *noi rao* a base de partes de animales sean elaborados por hombres traduce sus vínculos privilegiados con el espíritu de los animales (el *ibo* y el *yoshin*) y, cuando ellos usan ingredientes vegetales, éstos provienen sobre todo de la selva. A la inversa, las mujeres hacen sus filtros principalmente a partir de plantas cultivadas o de vegetales que brotan cerca de las casas. Estas notas ponen en evidencia la relación privilegiada de los hombres con los espíritus de los anima-

les, en contraposición con la relación privilegiada de las mujeres con los espíritus de los vegetales, un paradigma amazónico de las afinidades según el género.

*Los noi rao a partir de sustancias humanas*

Si los *noi rao* elaborados a partir de sustancias animales son usados más bien por hombres, y aquéllos a base de sustancias humanas (esperma, orina y sangre menstrual) por las mujeres, unos y otros funcionan por un proceso de magia simpática, según el cual:

“Lo que ha pertenecido en un momento dado a un todo conserva todas las características de ese todo y continúa influenciándolo” (De Meüter y Poireau, 1995: 12).

La noción de persona viene a constituir un todo que engloba un cuerpo físico (*yora*), un cuerpo invisible (*beí*) y un espíritu (*kaya*). Puede considerarse también que todas las sustancias extraídas del cuerpo (orina, cabellos, esperma, sangre menstrual, etc.) y los objetos materiales (fotografías, vestimentas, etc.) pertenecen al individuo como extensiones de sí mismo. Estas materias orgánicas y estos objetos materiales aseguran una continuidad entre la persona y el exterior de ella misma. Esta consideración implica una relación metonímica en la elaboración de remedios mágicos, en el curso de la cual la manipulación de una sustancia o de un objeto de una persona equivale a la manipulación de esta persona. De hecho, tanto como utilizar una parte de un animal o de una planta en un artificio mágico convoca la esencia de éste, emplear una parte de un individuo equivale a convocar su *niwe* (energía, aire, viento) y su espíritu. Mauss llama a esto “la ley de la contigüidad”, según la cual

“La parte vale por la cosa entera. [...] La separación no interrumpe la continuidad[...] cada objeto comprende integralmente el principio esencial de la especie de la que forma parte” (Mauss, 1995 [1950]: 57).

A título de ejemplo, ciertos shipibo cuentan que otrora había que ocultar las heces después de defecar en la selva, porque todas las secreciones humanas podían ser utilizadas en contra de uno en pociones de magia negra. Un chamán *meraya* murió así de una horrible dolencia intestinal, después que otro chamán se apoderase de sus heces y las mezclase con una planta apropiada. Resultaron de ello dolores atroces y efusiones de sangre, y por fin la muerte. Ello muestra bien que, en la creencia shipibo, la persona está (o estaba) ligada al destino de sus excrementos o de otras partículas o fluidos emanados del cuerpo.

Las siguientes descripciones ilustran la relación metonímica que permite asegurar la eficacia de los remedios.

*Noi rao a partir de esperma y de piel del talón*

El esperma y la piel del talón se usan para que una mujer guarde a su lado a su esposo. Ella humedece su dedo en el líquido seminal para hacer con él una cruz en cada uno de sus propios pies. Mi interlocutora precisa que así ella domina al hombre y lo pone a sus pies. La cruz es un dibujo recurrente en el artesanado femenino shipibo y podría pensarse que el uso de este motivo data de la llegada de los misioneros cristianos. Sin embargo, según Angelika Gebhart-Sayer (Gebhart-Sayer, 1984: 10), el motivo de la cruz existía antes de su llegada. La presencia de misioneros habría permitido a los shipibo asociar la cruz al cuerpo humano. En efecto, la autora explica que en otros tiempos los shipibo quemaban sus muertos en su casa. Los misioneros instauraron el entierro de los muertos en un cementerio, con una cruz adjunta a cada tumba. Desde entonces, en el pensamiento shipibo, cada cruz vino a representar una persona. Así, cuando la mujer hace una cruz con esperma bajo cada uno de sus pies, pone en práctica la idea de que el remedio funciona por partida doble, según el principio de la magia simpática. El hombre se ve representado tanto por su esperma, es decir, por una sustancia, como por la cruz, es decir, de manera figurativa. En el pensamiento shipibo el remedio es entonces muy fuerte: la mujer prende sexualmente a su esposo al dominarlo, ya que “lo pone a sus pies”.

La piel del talón de la mujer se hierve en infusión con un pedazo de la trepadera *kashimansis*. El zumo que resulta de ello se mezcla

con café<sup>14</sup>, que se da a beber al marido tres veces por día. Así, según mi interlocutora, el marido nunca abandona el hogar.

Un doble proceso metonímico y metafórico participa en la eficacia de este remedio. En efecto, esperma o piel del talón son sustancias humanas; una, del hombre; otra, de la mujer. El uso se refiere a los pies: esperma aplicado en las plantas de la mujer y piel del talón dada a beber al hombre. Por una parte, se trata precisamente de mezclar las sustancias de la usuaria y del hombre visado, a fin de unirlos corporalmente y ontológicamente y, por otra parte, la referencia al pie implica una voluntad de la mujer de dominar a su esposo, voluntad firmemente marcada en su discurso.

#### *Noi rao a partir de cabellos*

La elaboración de un *noi rao* a base de cabellos exige obtener uno de la persona deseada. El usuario<sup>15</sup> o la usuaria pone en juego para ello su red de relaciones. Encarga a una amiga o una pariente próxima de la “víctima” que, durante el despiojamiento habitual<sup>16</sup>, le extraiga un cabello. Éste será después entrelazado a un cabello del usuario y ambos introducidos en una botella de perfume que contenga ya plantas *noi rao*, y que se utiliza según el proceso habitual.

Existe también un árbol especial, el *jiwi josh* (“árbol blanco”, no identificado), que sirve solamente como soporte y continente de los remedios amorios. El usuario introduce en un agujero del árbol una bolsita que guarda los dos cabellos enlazados, mezclados con polvo de *waste*. Después, parte sin volverse para marcar bien la fuerza, y una intención positiva para el éxito del remedio.

Aquí, la unión física de los dos cabellos corresponde al enlace real de las dos personas, así como la disposición cara a cara de las fotografías del usuario y de la persona deseada permite unirlos (cf. *Infra*).

#### *Noi rao a base de orina*

Mery usó la orina de sus hijos para traer de vuelta a su veleidoso marido. Llenó un recipiente de plástico de un galón (4,546 litros) con la orina de sus tres hijos. Una vez lleno, se levantó a las cuatro de la

mañana para enterrarlo en un lugar de frecuente paso de su marido. Dejó allí el galón por una semana para que la orina perdiese su aspereza y se volviese “dulce” (bata en shipibo). Después se la dio a beber a pocos cada mañana, mezclada con café. La operación duró dos meses. Cuando su marido volvía borracho, ella le rociaba la cabeza también con esta orina. Los efectos se prolongaron por un año.

Según el principio metonímico, el *noi rao* a partir de orina permite reequilibrar la situación sustancial en el cuerpo de Esteban. Por la absorción de un líquido perteneciente a sus hijos, Esteban se reincorporó al seno del grupo familiar, y volvió a apegarse y a depender de su familia, e hizo parte de nuevo de su hogar: la célula familiar se considera, así, como una asociación, un agrupamiento de personas que ontológicamente participan de la misma esencia y finalmente forman parte de un mismo cuerpo social.

Existen dos posibilidades de cuidar de los infortunios: utilización de un baño de plantas maceradas durante varios días (las plantas son puestas a macerar y al cabo de algunos días desprenden un olor de putrefacción vegetal, o son puestas en remojo varias horas en agua mezclada con orina), o utilización de plantas *noi rao* cuyo olor perfumado (cf. Supra) permite al “paciente” recuperar un olor decente. En el primer caso, parece que el mal olor del baño anula el de la persona contaminada. Es la idea clásica en la magia de que “lo semejante hace salir lo semejante para suscitar lo contrario” (Mauss, 1995 [1950]: 63), según la ley de contrariedad explicada por Marcel Mauss en su tratado sobre la magia. En el segundo caso, según el principio mágico de similitud (“lo semejante evoca lo semejante [...]”; lo semejante actúa sobre lo semejante”; Mauss, 1995 [1950]: 61), el olor perfumado de las plantas impregna el cuerpo para devolverle una “frescura” perfumada, un nuevo *niwe* que lo tornará atrayente.

### *Noi rao a partir de sangre menstrual*

El remedio a partir de sangre menstrual es un remedio mestizo, conocido también por ciertas mujeres shipibo. Cuando un hombre es mujeriego y no ama lo bastante a su esposa, ésta puede elaborar un filtro mágico a base de su sangre menstrual. Se trata de hacer secar al sol una ropa interior impregnada con la sangre y de ponerla enseguida en

infusión, en una taza de café que se ofrece al marido. Él se vuelve entonces muy cariñoso y se deja dominar por su mujer.

La sangre menstrual es considerada sustancia extremadamente peligrosa para el hombre. Sólo su olor ya puede provocarle vómitos, *a fortiori* si está siguiendo una dieta iniciática o terapéutica. De hecho, la sangre anula y paraliza inmediatamente el poder que el hombre deseaba adquirir por su dieta de plantas. A un hombre ordinario, el *noi rao* le deja muy débil física y psíquicamente: se ve desde entonces de un humor manso y dócil, pero al mismo tiempo inactivo y sin voluntad, porque ha perdido sus fuerzas.

En suma, la utilización de sangre menstrual y de orina en los *noi rao* permite, entre otras cosas, restablecer y reavivar el amor de un marido veleidoso. Después de usado el remedio, éste no dice nada, ya no grita y se queda en casa. Su comportamiento es muy agradable porque se vuelve tierno y afectuoso y se deja dominar por su mujer. La otra cara de la moneda es que se torna también muy débil y casi no trabaja. Estos remedios tienen, por tanto, dos filos: por un lado, ellos buscan el efecto dado, a saber, volver a tener un marido amoroso y dócil, pero por otro disminuyen considerablemente su actividad productiva, y le hacen menos atractivo socialmente. Para una mujer shipibo, atraerse a su marido es, por tanto, asegurarse su afecto y, sobre todo, su presencia, pero también apreciarlo menos, por causa de su menor productividad.

La utilización de remedios a partir de sustancias humanas, como ocurre con los *noi rao* en general, apela a la magia simpática, que funciona en los modos de contrariedad, de similaridad o de contigüidad. Al manipular excreciones y residuos de sí misma con los del hombre visado, la usuaria establece con él un lazo consustancial fuerte. Se trata de convocar a la esencia de la “víctima” para hacerla presente en el remedio. Así, los dos individuos no forman ya más que un cuerpo en el seno de la pareja, y los sentimientos amorosos pueden entonces existir o perdurar. El recurso a estos procedimientos mágicos con esta intención es especialidad de las mujeres.

#### *Los noi rao a partir de objetos*

El recurso a objetos tales como una fotografía, una cinta roja o una botella de perfume prueba los préstamos tomados por los shipibo



de las prácticas mestizas. En efecto, estos objetos no provienen del medio natural sino del comercio. Exigen así algún dinero para su obtención. Los shipibo emplean también estos objetos en la elaboración de los *noi rao* para favorecer al máximo los resultados esperados.

### *Noi rao elaborados con una fotografía*

Una fotografía del usuario y otra de la persona deseada se usan para ligarlos a ambos. Para que la preparación tenga éxito, hay que levantarse a las seis de la mañana y comenzar cortando por la mitad una cebolla pelada. Entre las dos partes, se colocan las dos fotografías cara a cara y lo ata todo con una cinta roja. Según las versiones, el conjunto se deja pudrir en la selva, enterrado bajo la cama del usuario o en algún otro lugar. Después de esta operación, el usuario se va a la cama hasta las doce y media. Entonces, puede levantarse para beber un vaso de agua y conversar con alguien. Según un principio de similitud y de contigüidad, la cebolla tiene el objetivo de provocar las lágrimas del destinatario, así como la cebolla provoca las lágrimas de quien la corta. Este remedio lo usan principalmente los jóvenes para vengarse del desprecio y de la indiferencia de una joven, que no tardará en llorar su desesperación.

Para detener el efecto y librar a la joven del sortilegio amoroso, el usuario arroja la cebolla en dirección al poniente a la hora del crepúsculo; o si no, la cebolla podrida se echa al río, de modo que todos los efectos se anulen a medida que el artificio desaparece en la corriente.

Ciertos sortilegios combinan el uso de varios ingredientes: fotografía, plantas y cabellos. Una abuela de San Francisco “cuidó” a una de sus nietas, que no quería quedarse con su esposo. Para ello, tomó un cabello y una fotografía de cada uno de ellos. Puso los dos cabellos entre las dos fotos dispuestas cara a cara, mezcló todo con polvo de piripiri e introdujo la mezcla en un saquito. Por la noche, puso el preparado bajo la cama de su nieta; después ayunó hasta la una de la tarde del día siguiente. Hasta ahora, la pareja continúa unida y tiene cuatro hijos.

Finalmente, la fotografía no es más que un objeto más que refuerza el efecto del artificio, y particulariza el remedio por la presencia de los rasgos de las dos personas a que concierne. La imagen fotográfi-

ca actúa como una prolongación de las personas, es decir, una suerte de eco figurativo que hace preexistir el vínculo amoroso deseado.

### *Noi rao elaborados con perfume*

A despecho de su origen comercial, la botella de perfume<sup>17</sup> es hoy en día un elemento base en la elaboración de *noi rao*, pues el olor (el del perfume y el de las plantas) es uno de los elementos esenciales que dan eficacia a los filtros amorosos. Además, estas botellas en miniatura son un envase práctico para conservar todos los componentes del remedio, y tenerlos al alcance de la mano en cualquier momento. El perfume se impone así como un elemento de ligación entre todos los componentes del *noi rao*. La maceración permite una acentuación, un desarrollo de los efectos de los ingredientes combinados. Además, en el curso de su utilización, el olor vincula usuario y persona visada. La fragancia es un factor de atracción esencial, y la del perfume, duplicado por la de las plantas *noi rao*, se vuelve irresistible para encantar a la persona deseada.

Entre los shipibo, el olor es un mensajero muy importante. Ellos oponen siempre un buen olor (*inin* en shipibo) para seducir, atraer al otro y, en el caso del chamán, curar, a un mal olor (*itsa* o *pitsi*) que provoca náuseas o dolores de vientre, traduce el malestar, la “saladera”, etc. (cf. supra).

Al momento de usar el perfume, el olor cumple el papel de mediador perceptible entre la intención del usuario y la persona deseada. Al establecer un contacto físico, el primero marca a la segunda con un olor perfumado que, cuando llega a sus sentidos, produce un efecto de embrujo. También en este caso, la consustancialidad permite la eficacia del filtro. En el caso de los olores, se trata precisamente de un reparto y de una mezcla de los *niwe* del usuario y de la persona visada.

Los *noi rao* son, pues, remedios que funcionan según las leyes habituales de la magia simpática. Resaltan en su uso ciertas características, por un lado, de las relaciones entre hombres y mujeres y, por otro, sobre el vínculo entre los humanos y las instancias invisibles.

Hemos visto a las mujeres usar *noi rao* contra la mala conducta conyugal, con la intención de devolver la armonía a su relación matri-

monial. En este caso, se trata de dominar, o aún castigar, a su marido, de tornarlo dócil para que se quede en casa y se haga presente junto a su familia. Es muy clara esta noción de domesticar al hombre para que permanezca tranquilo. Sin embargo, “domesticándolo” él pierde también su naturaleza intrínseca, es decir, su libertad, su brío, su fuerza física y psíquica. Su debilitamiento le impone quedarse en el hogar, pero implica también una baja de sus actividades productivas. En suma, después del uso del remedio, el marido se vuelve muy dócil y demasiado dependiente de la mujer que ha logrado dominarlo.

Para los hombres, el uso de *noi rao* implica otras consecuencias. Aunque los hombres maduros interrogados pretenden no haber utilizado *noi rao* más que en su juventud, se ve en esta indagación que algunos de ellos recurren siempre a ellos para mantener, en paralelo a su relación conyugal, relaciones amorosas pasajeras. Para los hombres, se trata a menudo de tener relaciones sexuales esporádicas y extraconyugales. El hombre busca seducir una mujer o desprenderse de ella a veces para vengarse de su desprecio y de su rechazo iniciales. Cuando el remedio ha hecho su efecto, el hombre se aparta de la mujer, y la abandona a su desesperación. Para llegar a este resultado, las mujeres elaboran principalmente *noi rao* a partir de plantas flexibles (trepaderas y hierbas) y de sustancias humanas, en tanto que los hombres recurren más bien a sustancias animales<sup>18</sup> o a partes de vegetales rígidos, como la corteza de grandes árboles. Estas tendencias en el uso permiten distinguir otros tantos vínculos con las entidades vegetales y animales, contruidos por medio de categorías simbólicas.

### Usos y representaciones de los *noi rao*

A fin de controlar las relaciones sociales en el interior de la comunidad y de cambiar el comportamiento humano, los shipibo utilizan remedios, entre los cuales los filtros de amor ocupan un amplio espacio. La mayor parte de los *noi rao* visan restablecer la armonía en las relaciones intracomunitarias y favorecer las relaciones extracomunitarias. Los usos más recurrentes atañen a la buena suerte del individuo e intentan darle un nuevo lugar como polo de atracción. Para este uso, hay que dosificar bien el remedio, ya que un exceso de buena suerte produce, a la inversa, efectos nocivos, de los celos en su entorno hasta,

a veces, los maleficios. La elaboración y el uso de los *noi rao* es diferente para hombres y mujeres: en suma, los hombres privilegian el uso en forma de bebida, en tanto que las mujeres favorecen el recurso a las excreciones y residuos masculinos. Por lo demás, en las relaciones amorosas, los *noi rao* son empleados por motivos diferentes, según se sea hombre o mujer. En efecto, resalta en este estudio que las mujeres recurren a ellos para armonizar su relación intraconyugal, mientras que los hombres lo hacen para mantener relaciones extraconyugales, y a veces también para acrecentar sus capacidades cinagéticas y haliéuticas. El uso masculino es muy interesante porque nos abre las puertas al paradigma amazónico de la seducción de los animales cazados y todo el juego del erotismo. Se trata propiamente de erotismo, pues se hace referencia a menudo al delfín, personaje tipo de la sexualidad desenfrenada. En suma, a través del uso de los *noi rao*, se sospecha de la voluntad de justificar ciertos comportamientos sociales: regular la vida de pareja para las mujeres, liberar la sexualidad para los hombres y sus compañeras (quizás las mismas que después regularán su vida de pareja).

Mas por el momento, volvamos a la eficacia de los remedios. Hemos visto que se deben respetar reglas propiciatorias cuyas categorías simbólicas implícitas permiten destacar ciertos elementos. Todo un proceso de dieta se sigue, todo un ritual privado ligado al curso y al mito del sol. Por otro lado, la eficacia de los remedios depende de la magia simpática. Las reglas tácitas son como marcadores de intención de las personas concernidas por el uso y la preparación. Los poderes imputados a los espíritus de plantas y animales favorecen el respeto de las reglas, pues a la inversa el usuario sería “castigado” por una enfermedad del tipo copia (“contaminación” energética). A partir del momento en que un humano recurre a los remedios, apela implícitamente a las entidades para obtener un servicio. Es como si entablase una especie de proceso comunicacional donde la aplicación y el respeto de las reglas aparecen como negociación implícita y espiritual.

Si los *noi rao* dependen de la herboristería, ponen igualmente en juego la manipulación de toda una red de relaciones sociales. Se trata en ese sentido de un fenómeno social total.

## Notas

- 1 Ése puede ser el caso de ciertas mujeres que no osan tener relaciones sexuales con su marido. Los shipibo emplean, en el caso, el término *rabinai*, que significa “tener vergüenza”, para designar esta actitud.
- 2 Existe también un *noi rao* (*rabe beneati waste*) destinado a las mujeres que tienen dos maridos y desean instaurar un entendimiento perfecto entre los dos.
- 3 En ese caso, los shipibo emplean muy a menudo el término “cortar” (*shateti*). La idea de “cortar” es muy usada en las prácticas chamánicas para designar la acción de detener una situación, de pasar a un nuevo estado, a otra situación.
- 4 Entre los shipibo, las mujeres y sólo ellas mantienen cerca de su casa plantas medicinales y mágicas de uso corriente. La roza o jardín se encuentra más lejos, entre la selva y el pueblo.
- 5 Identificación botánica de Lamar (Lamar, 1985: 90)
- 6 El paiche es el mayor pez de agua dulce de la América Latina, cuya lengua, con papilas prominentes, se seca al sol. Una vez dura, proporciona un rallador ideal para reducir a polvo el piripiri u otras plantas.
- 7 El hecho de haber bebido la decocción le impone seguir una dieta terapéutica.
- 8 *Tsini iki* en shipibo significa “él o ella está loco/loca”. Los shipibo emplean el término *tsini* para designar a las personas que tienen un gran apetito sexual. Parecería que, en esta expresión, estarían haciendo un paralelo entre, por una parte, la busca desenfadada de un compañero sexual (erotomanía) y los movimientos convulsivos del coito, y por otra parte, los de un loco que no llega a controlar sus desplazamientos y sus gestos.
- 9 El delfín es muerto voluntariamente o encontrado ya muerto, preso en una red o en otras circunstancias.
- 10 Según Rodrigo, el chamán *onqva*, de la comunidad de Shambo-Porvenir, en el bajo Ucayali, la grasa de delfín puede ser utilizada solamente con mujeres de edad entre treinta y cuarenta años, que pueden soportar los poderosos efectos del *kokosha shebi* o *sheni*. Demasiado jóvenes (alrededor de los quince años) no son lo bastante fuertes psíquicamente para resistir y adoptan un comportamiento sexual erotómano. Por esta razón, Rodrigo no quiere que sus hijas adolescentes vayan a bailar a fiestas comunales o de otro tipo, lugares frecuentes de las fechorías.
- 11 Este remedio es tan nocivo para las mujeres que la presidente shipibo de la OMIAP (Organización de las Mujeres Indígenas de la Amazonía Peruana), Secundina Cumapa, me pidió que no divulgase los detalles de la operación necesaria para la preparación del *koshosha shebi noi rao* ante un público de jóvenes shipibo.
- 12 El remedio *koin koin noi rao* designa varios artificios mágicos: el que se prepara con la planta *koin koin* y el que se prepara con el pájaro del mismo nombre (ambos no identificados).
- 13 Una única mujer shipibo me transmitió esta información, en tanto que otras la refutaron.

- 14 El uso del café o del té se ha hecho corriente en las comunidades shipibo, donde los artículos foráneos han aparecido hace algunos decenios.
- 15 Se trata de una excepción, ya que casi siempre el usuario de *noi rao* a base de cabellos es un hombre.
- 16 El despiojamiento es una actividad exclusivamente femenina.
- 17 El perfume es hoy en día ampliamente usado por los chamanes.
- 18 En otras circunstancias (para ganar un partido de fútbol, por ejemplo), los hombres utilizan también animales, como el sapo. Para esto, un hombre ajeno al equipo recoge un sapo que entierra bajo la línea de gol durante el tiempo del partido, para que el balón no entre.

## Bibliografía

CHAPUIS, Jean.

- 2001 “végétal au politique : étude des plantes à pouvoir chez les indiens wayana du haut-Maroni”, in *Journal de la Société des Américanistes* 87, pp. 87-113.

DE MEÛTER, Ingrid, PORIAU Marc.

- 1995 *Blanche magie noire*, (catalogue de l'exposition “Magie blanche, magie noire”). Bruxelles, Galerie de la CGER, 238 p.

GEBHART-SAYER, Angelika.

- 1984 *The Cosmos Encoiled : Indian art of the Peruvian Amazon*. New York, Center for Inter-American Relations, 31 p.

ROE, Peter G.

- 1982 *The Cosmic Zygote : Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick, Rutgers University Press, 384 p.

TOURNON, Jacques, SILVA Milton.

- 1988 “Plantas para Cambiar el Comportamiento Humano entre los shipibo-Conibo”, in *Antropológica* 6, pp. 161-176.

TERCERA PARTE

**Saber, parentesco y autoridad.**

**La economía interna del  
conocimiento indígena**

# CHAMANISMO Y MODERNIDAD: FUNDAMENTOS ETNOGRÁFICOS DE UN PROCESO HISTÓRICO

7

*Laura Pérez Gil*  
*Universidad Federal de Santa Catarina*

## Introducción

Desde el momento del contacto con la sociedad occidental, la práctica chamánica entre los grupos indígenas amazónicos sufrió ciertos cambios, entre los cuales queremos resaltar dos aspectos. Por un lado, como ya señalaron algunos autores, se redujo la práctica chamánica al complejo cura-agresión, que tiene como eje principal la enfermedad en todas sus dimensiones. Otro punto es la relación creciente de los chamanes indígenas con la sociedad 'blanca' y 'mestiza', la cual se convirtió en la principal fuente de clientela de muchos de ellos. Como consecuencia de esto, los especialistas adoptaron una actitud más individualista y un 'estatus' más individualizado.

Entre los yaminawa y los yawanawa todo indica que la propia noción de 'especialista' es resultado de un proceso desencadenado y alimentado en gran medida por la relación establecida con las respectivas sociedades nacionales. Lo que caracteriza este proceso es una tendencia a la esoterización de los conocimientos y prácticas chamánicas, y su restricción cada vez mayor en manos de algunos individuos. Este proceso está relacionado con la modificación de muchos aspectos del sistema de vida de estos grupos; con determinadas transformaciones de la concepción de la persona, ya que la figura del 'blanco' ha suplantado a la del 'chamán' como modelo, y, también, con la adopción de un discurso de origen foráneo a este respecto.



Este artículo está basado en los datos recogidos durante sendos trabajos de campo realizados entre los dos grupos<sup>1</sup>. La comunidad yawanawa está asentada en el Área Indígena del río Gregorio –afluente del Juruá–, en el Estado de Acre (Brasil). Los yaminawa del departamento de Ucayali, en Perú, están desperdigados en varias comunidades. La aldea de Raya, donde fue llevada a cabo la mayor parte de esta investigación, se encuentra a orillas del río Mapuya, afluente del Inuya, que a su vez desemboca en la confluencia entre el Urubamba y el Ucayali. Las otras fueron fundadas a partir de 1992, en la cabecera del Juruá, después de que varias familias se separaran paulatinamente del grupo del Mapuya.

Por último, son utilizados también datos referentes a los txitonawa, grupo contactado en 1998. Antes de que los yaminawa salieran definitivamente de la selva en la década de los sesenta, mantenían relaciones con los txitonawa y hubo varios matrimonios entre miembros de ambos grupos, pero con el tiempo surgieron conflictos que ocasionaron su separación. Los txitonawa se mantenían alejados de los blancos, nomadeaban por la región formada por las cabeceras de los ríos Juruá, Purus y Ucayali, y sólo fueron contactados definitivamente en 1998. El ‘contacto’ se produjo a través de un grupo de madereros que trabajan en la quebrada Capirona, en el río Mapuya –precisamente donde décadas antes se habían encontrado con los yaminawa–, de forma que, después de salir de la selva, los txitonawa se establecieron durante algún tiempo con los yaminawa del Mapuya en Raya, a los cuales reconocían como parientes aunque muchos no se conocieran personalmente. Pero los conflictos surgieron inevitablemente, y después de que algunas personas murieron víctimas de la gripe, el resto de los txitonawa se dispersó entre las comunidades yaminawa del Juruá y las amahuaca del río Inuya. Sólo una familia permaneció con los yaminawa del Mapuya.

Yaminawa, yawanawa y txitonawa pertenecen a la familia lingüística pano y tienen una proximidad cultural, lingüística y, en el caso yaminawa y txitonawa, también sociopolítica lo suficientemente cercana como para justificar un abordaje comparativo. De hecho, es precisamente el análisis en conjunto de los datos obtenidos sobre estos grupos lo que permitió llegar a las conclusiones expuestas en este artículo.

## La iniciación chamánica

A partir de las descripciones hechas por varios informantes yaminawa, yawanawa y txitonawa de sus respectivas experiencias, podemos diferenciar cuatro aspectos principales en la iniciación chamánica, que ocurren paralelamente y tienen como objetivo la adquisición de conocimiento y poder: el cumplimiento de una dieta alimenticia y sexual; el consumo de alucinógenos; la superación de pruebas y la memorización de los saberes chamánicos.

El aprendiz debe cumplir una dieta rigurosa que reduce drásticamente la cantidad y el tipo de alimentos que pueden ser consumidos. Se evita el dulce, y se da preferencia a aquéllos que tienen un sabor amargo o ácido. Aparte de la dieta alimentaria, el iniciante debe también cumplir un “resguardo social”, y evitar especialmente cualquier contacto, incluso visual, con las mujeres.

Durante este período, los iniciantes ingieren diariamente sustancias alucinógenas, principalmente tabaco y ayahuasca (Banisteriopsis Caapi). Los yaminawa y los txitonawa destacan también el uso del sanango (*yunë*), que preparan tanto machacando el tallo y mezclándolo con agua, como cocinando las hojas con ayahuasca. Cuando se prepara ayahuasca que está destinada a los aprendices, se pueden añadir también otras plantas aparte de la chacrona (llamada *rau* por los yaminawa y *kawa* por los txitonawa); por ejemplo, la hoja de una planta llamada *txai* (no identificada) para que aprendan bien las canciones, y el shihuahuaco, del cual los yaminawa utilizan la resina (*kuma tapi*), y los txitonawa, la corteza (*kuma ratxoo*), que provee al iniciante de la fuerza y la resistencia que caracterizan a este árbol.

Los yawanawa usan una planta llamada *rare* (no identificada), que también tiene efectos alucinógenos cuando se ingiere. Es necesario destacar además el uso de la pimienta (*yutxi* en yawanawa; *dutxi* en yaminawa y txitonawa), que los yawanawa asocian especialmente a la brujería. Los yaminawa y los txitonawa ingieren pimienta como prueba de resistencia y para “dar valor” y poder a los conocimientos que están aprendiendo. El tabaco es usado de forma diferente en ambos grupos. Los yawanawa usaban antiguamente el tabaco fundamentalmente en forma de rapé, que masticaban o aspiraban cuando tomaban ayahuasca. Durante la iniciación tomaban también jugo de tabaco (*nawë*

ënë), que preparaban al ahumar y después exprimir las hojas de tabaco. Actualmente, ya no cultivan esta planta; compran tabaco a los blancos y lo consumen fumándolo. Los yaminawa y los txitonawa tradicionalmente fuman tabaco en pipas (*xinimote*) o preparan el *rubë txatxi*, tabaco hervido y engrosado. Igualmente, suelen mascar una bola hecha de hojas frescas de tabaco mezcladas con ceniza de la hoja de una palmera, y tragan el jugo que desprende.

Aparte de los alucinógenos mencionados, tanto yaminawa como yawanawa conocen y usan otros que no están directamente asociados a la iniciación. Los yawanawa mencionan el *xupa* (probablemente toé) y el *kapi* (Pérez Gil, 1999). Por su parte, los yaminawa y los txitonawa utilizan el *waa xupa* (toé, *Datura* Sp.) y el *yaba* (no identificado), árbol con cuya hoja preparan un alucinógeno que permite adivinar cosas que ocurrieron o van a ocurrir.

En este contexto de dieta rigurosa y de ingestión continuada de alucinógenos, los iniciantes deben superar ciertas pruebas que, en general, consisten en hacerse picar por avispas y hormigas. Los yawanawa explican que la persona debe trepar por un árbol en el cual hay una colmena, derribarla y bajar despacio mientras es picada por las avispas. Los yaminawa y los txitonawa son más detallados en sus descripciones. Una de las pruebas consiste en subir por un árbol llamado *ani* (*Triplaris pavonii*), cuyo tronco es recorrido por hormigas que muerden el cuerpo del iniciante. Éste debe coger hojas de la copa del árbol, que se caracterizan por su sabor amargo, masticarlas y descender despacio sin matar ninguna hormiga. En otra ocasión debe obtener una colmena de avispas (*dai wida*) en la cual hará una agujero que se colocará frente a su tórax, de forma que cuando las avispas salen furiosas le pican en esta parte del cuerpo. Otros tipos de hormigas (*ëë*) y de avispas (*huski wida*, *shawa wida*) son introducidas en la boca para, igualmente, hacerse picar por ellas. Aparte de hacerse agujonear por las avispas, yaminawa y txitonawa mezclan su miel (*wida aya*) y sus huevos (*wida too*) con agua y la beben. Tras ingerir esta miel, toman ayahuasca, lo cual provoca fuertes vómitos.

La boa tiene también un papel muy importante en la iniciación chamánica. Tanto en la mitología yaminawa como en la yawanawa, la boa aparece como fuente primigenia de conocimiento y poder chamá-

nicos. Esta referencia mitológica se manifiesta ritualmente en las pruebas iniciáticas de varios grupos pano, las cuales consisten en ingerir alguna sustancia corporal del animal<sup>2</sup> o en un encuentro con él<sup>3</sup>. Yaminawa y yawanawa tienen versiones diferentes de esta prueba. Los primeros capturan una boa y la apalean hasta que ya no puede moverse. Entonces exprimen su barriga hasta que salen los excrementos y, luego, una sustancia blanca que los iniciantes chupan. La ingestión de esta sustancia provoca vómitos. Hecho esto, comienzan a entonar rezos y cantos chamánicos delante de ella. Cuando la boa se recupera, se incorpora y comienza a bramar enfurecida, de forma que ya no se puede acercar nadie a ella. Este bramido es interpretado como el canto de la boa. Luego, es liberada y se va. Los yawanawa, por su parte, matan a la boa, extraen su corazón, lo exprimen e ingieren una sustancia blanca que sale de él. En ambos casos se considera que la boa, después de realizado este ritual, transmite sus conocimientos a través de los sueños y los estados alterados de conciencia provocados por los alucinógenos.

Dietas, alucinógenos y pruebas chamánicas forman parte de un proceso que tiene como finalidad la transformación del cuerpo (Pérez Gil, 2001). En las pruebas descritas distinguimos dos aspectos fundamentales. Por un lado, el cuerpo es ‘vaciado’ de determinados alimentos a través de las dietas y de las pruebas de carácter emético –ingestión de miel o de la sustancia de la boa–, que tienen como objetivo explícito la purga (*shae xarawai em yaminawa*, literalmente, ‘curar al estómago’). Por otro, ciertas sustancias son introducidas en el cuerpo: tabaco, ayahuasca, pimienta. Llegamos aquí a uno de los temas destacados por varios investigadores de los grupos pano: el papel de lo amargo. Erikson (1996) explica que los hombres matis procuraban introducir *sho*, cuya principal característica es el amargor, en su cuerpo, con el fin de maximizar su capacidad cinégetica y aumentar su poder chamánico. De hecho, este autor interpreta la desaparición actual del chamanismo matis como consecuencia de la decisión tomada por el grupo de reducir el *sho* que tenía cada uno, ya que, por su carácter ambivalente, fue considerado como la causa de las muertes provocadas por las epidemias. Uno de los puntos importantes en la interpretación de Erikson es la extensión que hace del concepto de amargor, entendido no sólo en su dimensión gustativa, sino como todo aquello que se introduce en el cuerpo de forma punzante e inyecta alguna sustancia. Es por ello que

dentro del campo semántico de lo amargo se incluyan, por ejemplo, las picadas de avispas y los tatuajes.

La relación entre ‘amargo’ y poder chamánico entre algunos grupos pano está evidenciado en los términos destinados a los chamanes –*Mukalla*, entre los kaxinawa (Lagrou, 1998); *tsimuya*, entre los yawanawa; *tsibuya* o *buaya*<sup>4</sup>, entre los yaminawa y los txitonawa–, que son traducidos literalmente como “aquél que tiene amargo”.

Por lo tanto, uno de los objetivos de la iniciación chamánica entre los yaminawa, los yawanawa y los txitonawa es precisamente aumentar la cantidad de amargor del cuerpo. Por ello la limpieza previa del cuerpo es un prerequisite que se lleva a cabo a través del vómito, y por esta misma lógica las dietas prohíben todo alimento que no pertenezca a la categoría de amargo. En función de este objetivo, debe entenderse también la ingestión de sustancias como la ayahuasca, el tabaco o el sanango, caracterizadas por su amargor, así como las picadas de avispas y hormigas.

### **Desenfocando la noción de especialista**

Enfrentar los cuatro procesos mencionados es imprescindible para superar una iniciación. Sin embargo, los relatos particulares de los informantes revelan diferencias en los procesos iniciáticos, diferencias que tienen como resultado una variedad de grados de poder y conocimiento entre las personas. Un viejo yaminawa comparaba la iniciación chamánica con la escuela: los hombres van pasando de grado en grado hasta alcanzar el último nivel. Algunos sólo superan el primero; otros continúan hasta el final. Hay todavía otros que se embarcan en esta empresa pero no consiguen superarla completamente, y se quedan en un nivel intermedio. Encontramos ejemplos de estos “chamanes fracasados” entre los yawanawa (Pérez Gil, 1999) y los yaminawa. Lo que define esta diversidad es, en gran medida, la duración de la iniciación. Los yaminawa y los txitonawa explican que la primera etapa se concluye después de dos meses; los yawanawa hablan de un período de entre tres meses y un año. En lo que respecta a la iniciación completa, unos y otros coinciden en darle una duración de tres o cuatro años.

Una de las informaciones más destacables, de las recogidas entre los yaminawa, es precisamente el elevado porcentaje de hombres que se sometieron a la iniciación chamánica. El primer grado de la iniciación es emprendido de forma colectiva. Ricardo Álvarez Lobo (comunicación personal), misionero que los visitó en varias ocasiones durante el proceso de contacto en la década de los sesenta, relata que los hombres y mujeres vivían en casas separadas. Este dato corresponde, probablemente, con el hecho de que existía, aparte de la casa comunal, otra que los hombres utilizaban en momentos o períodos en los que tenían que cumplir algún resguardo que requería evitar el contacto con las mujeres, como es el caso de la iniciación chamánica. La observación del misionero indica que la utilización de la casa masculina no estaba restringida a unos pocos hombres, sino que, por el contrario, era generalizada entre ellos. Este dato es confirmado por las narraciones de los informantes txitonawa.

La iniciación era realizada por la totalidad de los hombres cuando eran adolescentes, y formaba parte del proceso de hacerse adulto. Este hecho implica que un elevado porcentaje de adultos tenía acceso a las prácticas y a los conocimientos chamánicos, de forma que éstos pueden caracterizarse como exotéricos. En este punto, es necesario especificar que hablamos de conocimiento exotérico en la medida en que se trata de un saber al cual accedían todos los hombres, pero las líneas de acceso eran restringidas y estaban definidas por las relaciones de parentesco. Cada uno aprendía normalmente de un padre o de un abuelo, o al menos de alguien con quien tuviese estrechos lazos de parentesco. En la medida en que uno de los principales aspectos de la actividad chamánica es la brujería, nadie quería enseñar a otro que potencialmente pudiese convertirse en su agresor<sup>5</sup>.

Actualmente, hay una fuerte tendencia a que la iniciación colectiva desaparezca. Una comparación a este respecto de la situación entre los yawanawa –que tienen relaciones estables con la sociedad brasileña desde el comienzo del siglo XX–, los yaminawa –que entraron en contacto con la sociedad nacional alrededor de 1960–, y los txitonawa –que salieron de la selva en el año 1998–, permite percibir que los tres grupos se encuentran en etapas diferentes de un proceso similar. Aunque la investigación entre los txitonawa no haya sido tan intensiva como la llevada a cabo entre los yawanawa y los yaminawa, quedó claro

que los hombres mayores de 25 años se habían iniciado, de la forma descrita, antes del contacto definitivo hace pocos años. Los yaminawa relatan que, cuando aquéllos salieron de la selva y se instalaron en Raya, hombres, mujeres y adolescentes bebían ayahuasca y cantaban todas las noches.

En el caso de los yaminawa de Raya, las cifras son muy expresivas: el 70% de los hombres adultos se han sometido a la iniciación chamánica. Se trata de casi todos los hombres adultos mayores de 35 años, menos uno de ellos, que pasó la mayor parte de su infancia y adolescencia en la escuela de la Misión Católica de Sepahua. De ese 70%, dos hombres, los más viejos, son considerados como los mejores conocedores, ya que cumplieron iniciaciones de dos años o más, y participaron como maestros en las iniciaciones de otros. El 30% restante son menores de 35 años. Los datos recolectados entre los yaminawa de la cabecera del Juruá tienden a confirmar aquéllos obtenidos en Raya. La mayor parte de los hombres mayores de 35 años se sometieron colectivamente a la iniciación chamánica durante su adolescencia, y si ahora algunos abandonaron, aparentemente, las prácticas aprendidas se debe, según ellos, a la influencia del ILV (Instituto Lingüístico de Verano), presente entre el grupo desde la mitad de la década de los ochenta<sup>6</sup>.

Estos datos indican que hubo un momento en la historia yaminawa, unos veinte años después del contacto, en el que la práctica de la iniciación colectiva declinó considerablemente. Hoy en día, ninguno de los hombres comentó o explicitó el deseo de iniciarse, su atención se dirige fundamentalmente al trabajo con los madereros y a la obtención de bienes de los ‘blancos’.

Entre los yawanawa, finalmente, ningún hombre menor de 55 o 60 años se ha sometido a la iniciación chamánica. Aunque muchos adultos participan en las ceremonias de ayahuasca, sólo saben cantar –para curar o para brujear– los viejos. Sin embargo, casi todos los hombres de más de 55 años llevaron a cabo durante su juventud la iniciación, corta en muchos casos, de forma que todos tienen un cierto conocimiento de los saberes y técnicas chamánicas. Ellos recuerdan que cuando comenzaron el proceso, lo hicieron junto con otros cinco o seis compañeros, aunque no todos ellos continuaron hasta el último nivel.

La comparación de estos datos indica que, en la primera época después del contacto, continuaron practicándose, tanto entre yaminawa como entre yawanawa, iniciaciones colectivas, pero que paulatinamente disminuyó esta costumbre, e incluso, algunos de aquéllos que ya la habían realizado abandonaron la ingestión de ayahuasca y otras prácticas chamánicas. Este proceso tiene como consecuencia la progresiva y creciente esoterización de estos conocimientos, a los que tradicionalmente tenían acceso todos los hombres, e incluso algunas mujeres. Por lo tanto, es sólo recientemente cuando la práctica chamánica se ha concentrado en manos de unos pocos, y aparece así la figura del ‘especialista’.

Con esto no quiero decir que no hubiese tradicionalmente personas reconocidas como más poderosas que otras, como maestros, detentores de poderes y capacidades de los cuales carecía el resto, y a los cuales se recurría en casos graves de enfermedad, pero pretendo enfatizar el hecho de que el chamanismo era practicado por un elevado porcentaje de la población, sin exclusión de las mujeres. De alguna forma, podríamos decir que casi todos los adultos eran, en algún grado, chamanes.

Los idiomas yaminawa, yawanawa y txitonawa cuentan con palabras diferentes para designar a los practicantes del chamanismo. Estas diferentes denominaciones son aplicadas en función del grado de poder y conocimiento de la persona, de los tipos de técnicas que domina o de cómo el hablante quiera caracterizar sus capacidades. Yaminawa y txitonawa distinguen principalmente el *koshuitia* y el *ñuwë*. El primero está asociado a la técnica del *koshuai*, el ‘canto-soplo’. *Koshuai* significa literalmente ‘soplar’, pero es también la palabra utilizada para designar el canto entonado por el *koshuitia*, cuando está bajo los efectos del ayahuasca o del tabaco, sobre el cuerpo del enfermo que pretende sanar, o sobre un recipiente –el *shubu*– que contiene restos corporales de la persona a la que quiere embrujar. A través de la iniciación colectiva de la que hablamos, los hombres aprenden los *koshuai* y se convierten así en *koshuitia*.

Por su parte, el *ñuwë* es aquél que, a través de un período más prolongado de preparación, llega a cotas más altas de capacidad a respecto del *koshuai* y adquiere otros poderes. Del *ñuwë* se dice que pue-



de brujear a los animales al soplar sobre su rastro para así matarlos con más facilidad, y que igualmente puede matar a otras personas simplemente al mirarlas y soplar en su dirección. El *ñuwë* es también el que enseña a otras personas, es el maestro. Lo más normal es que los hombres más viejos alcanzasen la categoría de *ñuwë*. El caso del *tsibuya* o *buaya* es diferente. Los yaminawa subrayan que normalmente existía uno sólo de estos personajes en el grupo. El tipo de iniciación requerida para ser *tsibuya* difería de aquella destinada a ser *ñuwë* o *koshuitia*. El aspirante a *tsibuya* debía promover un encuentro con un espíritu de la selva llamado *Shuba*, quien le otorgaba poder. Ese poder se materializaba en el *tsibu*, objeto del tamaño de un grano de maíz que el *tsibuya* tenía dentro de su cuerpo y podía extraer según su voluntad. El *tsibuya* tenía, entre otras, la capacidad de curar al succionar la enfermedad del cuerpo del paciente. De cualquier forma, según los yaminawa, hace ya tiempo que no existen *tsibuya*, y en las narraciones de los informantes gana una dimensión casi mítica.

Lo mismo ocurre con el *tsimuya* yawanawa, cuyas características eran demasiado vagas en las descripciones hechas por los informantes. Los términos yaminawa de *koshuitia* y *ñuwë* corresponden, grosso modo, con los del *xinaya*<sup>7</sup> y *shuintia* en yawanawa. Estas dos categorías se refieren a las personas que dominan las técnicas de *shuāka* y *nuni shuāka* –similares a los *koshuai* yaminawa ya descritos–, el primero destinado a la cura, y el segundo, a la agresión. Se considera que el *xinaya* es más poderoso que el *shuintia*, por haber completado un período de iniciación mayor<sup>8</sup>. Aparte, entre los yawanawa existen también los términos *koshuitia* –que designa a aquél capaz de matar a través del soplo o de la mirada– y *yuvë*, cognato del *ñuwë* yaminawa, palabra destinada especialmente a quien cumple el papel de maestro (Pérez Gil, 1999).

Si es verdad que no todos llegaban a ser *ñuwë* en el caso de los yaminawa y los txitonawa, *koshuitia* o *yuvë* en el yawanawa, y menos aún *tsibuya* o *tsimuya*, me parece fundamental para entender estas sociedades pano el hecho de que la mayor parte de los hombres fuesen introducidos en el mundo del chamanismo, y que ciertas prácticas, como la ingestión de ayahuasca y tabaco, la participación en rituales de cura o la agresión a través de la brujería, eran normales y cotidianas para ellos. En otras palabras, de forma algo diferente a como aparece descrito en otras etnografías, el chamán, en los casos que nos ocupan, no es

una figura extraordinaria –en el sentido de fuera de lo común–, ni tampoco lo son sus acciones.

La actual reducción del número de hombres que se inician en el chamanismo provoca la aparición de una línea divisoria entre ellos y los otros que antes no existía, es decir, si antes todos los hombres formaban parte de un mismo conjunto –al tomar como criterio para pertenecer a ese conjunto el haber realizado la iniciación chamánica– y las diferencias entre ellos eran principalmente de grado –unos eran más poderosos y tenían capacidades de las que otros carecían–, ahora la diferencia es de naturaleza: hay algunos hombres iniciados y otros que no lo son. Por lo tanto, es a partir del momento en que los hombres dejan de iniciarse de forma generalizada, en que sólo unos pocos deciden introducirse en el mundo chamánico, que comienza a definirse la figura del “especialista”. Aquí parece estar ocurriendo un proceso inverso al de los Yagua, que conocieron una fuerte generalización de las prácticas chamánicas después del contacto (Chaumeil, 1983).

Al basarme en los datos expuestos, me parece interesante adoptar una perspectiva en la cual el chamanismo de estos grupos pano no sea abordado en función de su máximo exponente, el especialista, sino que se proceda a su desenfoque para tener un panorama de conjunto, ya que se trata de sociedades donde el chamanismo no es cosa de unos pocos, sino de todos.

### **Un chamanismo generalizado**

Esta ‘democracia’ tradicional del conocimiento chamánico entre los yaminawa, yawanawa y txitonawa está muy relacionada con tres aspectos fundamentales: ciertas particularidades de la organización sociopolítica de estos grupos; algunas características del propio sistema chamánico, y el modelo de persona dominante hasta el contacto con la sociedad nacional. En relación al primer punto, es necesario notar que estas sociedades se adecuan bastante bien al modelo sociopolítico que Santos Granero y Barclay (1994) describieron respecto de los pano interfluviales, cuya dinámica se caracteriza por movimientos sucesivos de fisión y fusión. Efectivamente, estos grupos tienden a reunirse con otros al establecer alianzas matrimoniales, pero los conflictos acababan por escindirlos nuevamente. Por medio de este proceso, estas socieda-

des incorporan miembros de otras etnias a través del matrimonio y el raptó. Yaminawa, yawanawa y txitonawa practican una brujería endógena. Las acusaciones y agresiones mágicas son, en parte, dirigidas contra personas que pertenecen al grupo con el que se está eventualmente reunido y se mantienen relaciones de alianza. Éste es un factor importante en el desenlace de la fisión final, en la cual las acusaciones se transforman en agresiones físicas violentas. Estos aliados son los parientes afines, pero las acusaciones y agresiones pueden ser dirigidas también contra los consanguíneos, lo cual refleja un grado muy alto de conflicto y división interna.

Por esta causa, es muy grande la desconfianza, inclusive entre personas del mismo grupo, y hay una fuerte tendencia a minimizar la necesidad de recurrir a quienes no forman parte de un círculo de parentesco muy próximo. La forma más segura que tiene un hombre para evitar acudir a otros es tener él mismo los conocimientos suficientes para resolver los posibles casos de enfermedad que aflijan a su familia.

Los yawanawa son especialmente explícitos a este respecto: la razón dada por los informantes para explicar su impulso a iniciarse era precisamente no tener que acudir, en caso de enfermedad, a otras personas que podrían perjudicarlos. En el caso yaminawa, las relaciones sociales que mantienen entre sí las diferentes familias se reflejan en sus elecciones a la hora de buscar un terapeuta para tratar alguna enfermedad. Es revelador el comentario de un viejo yaminawa cuando explicaba el proceso de aprendizaje del uso de plantas medicinales (*disa*): cuando alguien pasa a ser considerado *disaya* (conocedor de las plantas medicinales), está finalmente preparado para formar una familia y vivir solo. En ese mismo sentido, una mujer txitonawa explicaba que aprendió a cantar *koshuai* para poder curar a sus hijos cuando enfermasen; ¿quién iría a hacerlo, si no? En el caso txitonawa, la necesidad era mayor todavía, ya que antes de ser contactados, nomadeaban por la floresta, se agrupaban en ocasiones, se desintegraban en familias nucleares la mayor parte de las veces con el fin de evitar los conflictos que surgían constantemente entre ellos por causa de las disputas por mujeres, comida u objetos robados a los blancos. Esta organización extremadamente atomizada obligaba a los individuos a formar, junto a sus compañeras, unidades auto-suficientes en casi todos los sentidos.

Aunque esta situación extrema se corresponda con un contexto temporal de fuga y sea arriesgado, y probablemente incorrecto, extrapolarlo demasiado, refleja una característica de los tres grupos tratados, observable y evidente incluso en el momento actual, a pesar del agrupamiento en aldeas y la sedentarización: el cuerpo social está permeado de líneas de quiebra que, a pesar de los lazos de parentesco que existen entre todos los miembros del grupo, están permanentemente latentes.

En esta situación, la iniciación era indispensable para cualquier hombre adulto, ya que este aprendizaje le dotaba de la capacidad necesaria para desenvolverse en la maraña de las relaciones sociales, –tener él mismo la pericia de agredir por medios chamánicos–, y resolver situaciones comprometidas, como las ocasionadas por la enfermedad de parientes próximos (esposa, hijos y padres principalmente). Más aún, formaba parte del concepto de hombre adulto poseer estas capacidades. Entre los amahuaca<sup>9</sup>, el ritual de pubertad consistía precisamente en hacerse picar por avispas y aprender a ingerir ayahuasca. Cuando Gertrude Dole realizó su investigación entre ellos, recién contactados, no había ningún especialista; sin embargo, la autora observa que todos los hombres conocían técnicas de cura y tenían la capacidad de comunicarse con el ámbito sobrenatural (Dole, 1998).

Las prácticas chamánicas deben ser entendidas en este contexto, no tanto como una actividad restringida a un porcentaje reducido de la población que escogió la alternativa de ser chamán, sino como un conjunto de técnicas y conocimientos imprescindibles para lidiar con el entorno socio-cosmológico. En este sentido, como argumenta Langdon (1996), los sistemas chamánicos no se limitan o definen exclusivamente por las acciones y los saberes propios de los especialistas, sino que implican y se basan en un tipo de cosmología que configura el marco conceptual en el cual se desarrollan todas las actividades de las personas que comparten esa misma cultura. El chamanismo, en tanto que marco conceptual cosmológico, permea la vida cotidiana del grupo en general.

Por ello, es posible postular que en estas sociedades el chamán no es una figura con atributos, características y capacidades fundamentalmente diferentes a los del resto de la población; más bien constituye

un modelo en el cual los hombres basaban su comportamiento y su trayectoria vital. El modelo del hombre adulto que primaba en la época anterior al contacto era aquel del conocedor y practicante del chamamismo. La iniciación colectiva, generalmente durante la adolescencia, era apenas la primera etapa, un ritual a través del cual el joven se introducía en el mundo de los adultos. Superado el período de iniciación, determinadas prácticas y actividades continuaban siendo realizadas con el objetivo de mantener y aumentar la capacidad chamánica. Así, por ejemplo, la ingestión de ayahuasca y tabaco era corriente. Por medio de las visiones de ayahuasca los hombres conocen ámbitos cosmológicos a los cuales sólo pueden tener acceso durante los estados alterados de conciencia, y ven con claridad lo que ocurre alrededor de sí y de sus familiares (si alguien va a enfermar, si alguien quiere agredirle, si está siendo engañado por su mujer...). Era también normal que siempre que un hombre caminaba por la selva y encontraba avispas u hormigas se hiciese picar por ellas. Debía igualmente observar determinadas reglas alimenticias como la evitación del dulce. La casa donde se realizaban las iniciaciones colectivas era usada por los hombres como lugar donde retirarse cada vez que consumían determinadas sustancias como toé, *yaba* o *txai*, que podían hacer enfermar a niños y mujeres y requerían un período de dieta; o cuando la mujer de alguno daba a luz, ya que constituía por un tiempo una fuente de contaminación, perjudicial al poder chamánico del marido. Muchas de las actividades (participación en rituales de ayahuasca, ingestión de otras sustancias chamánicas, hacerse picar por insectos...) y comportamientos cotidianos de los hombres (evitación de ciertos alimentos, por ejemplo) estaban destinados a mantener y aumentar su poder, así como su capacidad para desempeñar con éxito en las actividades cotidianas propias de su género.

Las fotografías tomadas por el Padre Ricardo Álvarez Lobo<sup>10</sup> durante la época del contacto con los yaminawa del Mapuya ilustran, en cierta medida, hasta qué punto las características propias del “chamán” eran asumidas por la mayor parte de los hombres, ya que muchos de ellos aparecen mascando grandes bolas de tabaco. Estas bolas de tabaco en la boca, llamadas *rubëtoo*, son precisamente uno de los principales rasgos con los cuales los yaminawa describen actualmente a los grandes brujos del pasado. Aunque este pasado sea diferenciado del momento actual, no se trata de una época distante y desconocida, ya

que todos los hombres adultos participaron de ella; ellos mismos masticaban de esa forma el *rubëtoo*.

### **Del chamán al maderero como modelos de hombre**

Ciertamente, la situación del chamanismo entre los yaminawa y los yawanawa cambió a partir del contacto. Ya fue explicado que las iniciaciones, que realizaban los adolescentes colectivamente en épocas anteriores, actualmente no se practican de forma tan generalizada. El consumo de ayahuasca y otras sustancias chamánicas disminuyó considerablemente si comparamos la situación presente con aquella descrita por Ricardo Álvarez Lobo (comunicación personal), quien explica que, cuando se encontró con los yaminawa recién contactados a comienzos de la década de los sesenta, todos los hombres, e incluso mujeres y jóvenes, tomaban ayahuasca casi diariamente, y pasaban las noches cantando. El consumo de tabaco y pimienta era también corriente. Estas informaciones coinciden con aquellas dadas por los yaminawa y yawanawa sobre el pasado y con lo observado entre los txitonawa. Hoy en día, el consumo de ayahuasca se redujo en cuanto a la frecuencia y el número de personas que participan en los rituales, pero todavía así, muchos hombres mantienen esta costumbre.

En función de estas transformaciones, podemos considerar que el chamanismo ya no es de la misma manera el punto de referencia principal del comportamiento cotidiano y de la trayectoria de vida de la mayor parte de los hombres yaminawa y yawanawa. Las prácticas chamánicas, aunque lejos de desaparecer, se han contraído, al reducirse el número de hombres que las dominan. Actualmente, las personas, especialmente los más jóvenes, tienen al “blanco” como modelo - eso sí, modelo elaborado a través de esquemas conceptuales propios. Ser maderero, profesor indígena, agente de salud, estudiar en la escuela o casarse con mestizos, son objetivos que guían su comportamiento. La mayor parte de los jóvenes parece carecer de interés por continuar con determinadas costumbres de sus padres y abuelos, especialmente si exigen tal capacidad de sufrimiento como la iniciación chamánica.

Los viejos yaminawa y yawanawa coinciden en señalar que algunos cambios en la dieta alimentaria y la generalización de la “comida de los blancos” –arroz, harina de yuca, aceite, sal, azúcar, y especialmente

alcohol— son una de las principales causas de la pérdida de poder y conocimiento chamánicos. Como ya vimos, la iniciación chamánica consiste en una transformación corporal efectuada a través de las dietas, de la ingestión de sustancias chamánicas amargas, de las picadas de avispas y hormigas. Es por medio de esta transformación, de este proceso de “hacer el cuerpo amargo” que los hombres desarrollan y adquieren poder. La falta de observancia de las reglas alimentarias adecuadas revierte el resultado del proceso iniciático. Esto ocurre tanto a nivel individual como social. Así, en la medida en que, a partir del contacto, el grupo cambió sus costumbres alimentarias e introdujo elementos exógenos, se produjo una pérdida general de conocimiento chamánico. Hay una estrecha asociación en el discurso yaminawa entre la disminución de la ingestión de ayahuasca y el consumo de chicha fermentada de yuca. Esta bebida no era utilizada por los yaminawa antes del contacto. Adoptaron de los campesinos la costumbre de hacer grandes cantidades de chicha para emborracharse en fiestas celebradas una o dos veces por semana, en las cuales participa casi todo el grupo. Esta afición por las borracheras a base de chicha, práctica difundida por toda la región, es señalada por muchos hombres como la causa del abandono de determinados hábitos destinados a desarrollar la capacidad chamánica. Algunos viejos yaminawa se recusan a participar de las fiestas de chicha, y alegan que esa bebida fragiliza su cuerpo y los hace enfermar. Por el contrario, tomar ayahuasca y fumar tabaco los fortalece y sana. Hay, por lo tanto, una clara oposición conceptual entre chicha fermentada —asimilada al conjunto de alimentos del hombre blanco— y las sustancias chamánicas, como el ayahuasca, el tabaco y la pimienta. La primera se asocia al mundo de fuera, al debilitamiento del cuerpo— del cuerpo individual y del cuerpo social, expresados ambos a través de la misma palabra: *yura* -, y a la pérdida de conocimiento chamánico. La segunda está relacionada al mundo tradicional anterior al contacto, a la adquisición de conocimiento y al fortalecimiento del cuerpo. En la medida en que el modelo de persona basado en la figura del “chamán” requiere, de forma fundamental, un tratamiento específico del cuerpo, los cambios mencionados a este respecto limitan su predominio.

De esta forma, la iniciación parece estar pasando, de ser un requisito necesario para adquirir las capacidades propias de un adulto, a una forma de hacerse “chamán” en cuanto, ahora sí, especialista. De he-

cho, durante nuestra estancia entre los yawanawa sólo fue expresa la posibilidad de realizarse una iniciación chamánica, individual, con este objetivo. En este caso, el interés de formarse como especialista está, en parte, relacionado con la fuerte demanda que los chamanes indígenas tienen por parte de la sociedad blanca y mestiza como curanderos, brujos y oficiantes de rituales de ayahuasca. Ser chamán es económica y socialmente rentable. De esta forma, la tendencia de esoterización de los chamanismos yaminawa y yawanawa está en consonancia con lo que ocurre entre otros grupos del oeste amazónico (Leclerc, 2002).

Aunque Townsley (1993) no interprete la figura del especialista yaminawa como un producto de la modernidad, cabe aquí recordar su observación de que, a diferencia de lo que ocurre con otros aspectos de esta cultura, que tienden a desaparecer por causa de la fuerza aculturativa de la sociedad nacional, el chamanismo yaminawa conoce, en la actualidad, un momento de florecimiento y desarrollo gracias precisamente al valor que estas prácticas tienen entre los blancos y mestizos. Así, el chamanismo se está convirtiendo en uno de los elementos centrales de la identidad indígena en el contexto de la modernidad (Conklin, 2002).

### **El contexto de la modernidad y la esoterización del conocimiento chamánico**

Precisamente por constituir un punto importante de la imagen de la identidad indígena en el mundo de los blancos, el chamanismo es un fenómeno que contribuye a perfilar la figura del especialista.

El caso yawanawa es esclarecedor respecto de la influencia que la interacción con la sociedad nacional tiene en este proceso. El líder yawanawa, un joven formado en la ciudad por instituciones indigenistas, ha desarrollado una idea de “comunidad” con la que el grupo se presenta en sus relaciones exteriores, que se basa en la unificación de los intereses y objetivos de las diferentes familias bajo una autoridad aceptada por todos, y en la superación de los faccionalismos y conflictos internos. Este concepto de “comunidad” está afianzado también en un proceso de revitalización de las costumbres ‘tradicionales’ que refuerzan la identidad y la imagen indígena de los yawanawa (Carid, 1999). En este contexto, el líder se encarga de presentar ante los forasteros a



dos hombres mayores como “chamanes de la comunidad”, y a otra mujer como la “especialista en hierbas medicinales”. Este discurso no deja de sorprender cuando se descubre que casi todos los hombres mayores poseen tanto conocimiento como los dos escogidos para representar el chamanismo yawanawa. Igualmente, la “especialista en hierbas medicinales” resultó no ser la mejor ni la única conocedora de este campo, y ni siquiera es reconocida como tal por otros miembros del grupo. El discurso elaborado por el líder yawanawa al presentar a tres personas como detentoras exclusivas de determinados saberes, y excluir de este estatus a otras que deberían, por sus conocimientos, pertenecer a él, contribuye a crear la figura del “especialista”. Las razones para escoger unas personas y no otras para cumplir este papel son de carácter principalmente político.

En este caso, la figura del especialista tiene como objetivo, en gran medida, satisfacer las expectativas de aquel sector de la sociedad nacional que se relaciona con la comunidad indígena –antropólogos, indigenistas, ONG’s, representantes de empresas que pretenden implantar proyectos de desarrollo sustentable, funcionarios de la FUNAI– y que valora los saberes referentes a las plantas medicinales y al chamanismo, especialmente el ayahuasca. En el contexto acreano, el consumo de esta sustancia está muy difundido entre la población, en gran medida por el éxito del Santo Daime. La designación por parte del líder de dos “chamanes” que tienen como una de sus principales tareas officiar los rituales de ayahuasca hace parte de un discurso cuyos destinatarios son esos visitantes aficionados a esta sustancia. De esa forma, el surgimiento de los especialistas está relacionado, de un lado, con un proceso de esoterización del conocimiento, y de otro, con una imagen que la sociedad nacional proyecta sobre los yawanawa, basada en parte en las informaciones sobre otros grupos indígenas, pero probablemente también en sí misma –un ritual de carácter religioso debe necesariamente tener un oficiante especializado. La idea de que los grupos indígenas poseen un especialista religioso, el chamán –idea presente también de forma significativa en la teoría antropológica y que no necesariamente se corresponde con la realidad–, es proyectada como imagen sobre los grupos indígenas, que tienden a reproducirla en una especie de juego de espejos (Caiuby Novaes, 1993).

Finalmente, en este proceso, que tiene como consecuencia la aparición de especialistas, influyen los contextos regionales. Tanto en el caso brasileño como en el peruano, existen chamanes mestizos e indígenas cuyos servicios son requeridos por la población en general, inclusive por los propios yaminawa y yawanawa, quienes interiorizan e incorporan la idea de una persona especializada en las artes de cura y brujería que con su actividad profesional obtiene recursos económicos.

En fin, desde esta perspectiva, el chamanismo se muestra como una institución de gran capacidad adaptativa a los nuevos tiempos. Los cambios que se produjeron a partir del contacto afectaron estructuralmente la forma de vida de estos grupos e influyeron decisivamente en el funcionamiento del chamanismo, ya que su práctica pasó de ser común a todos, a ser controlada por unos pocos. Sin embargo, eso no significa que esté en un proceso de desaparición, sino, simplemente, de transformación en su manifestación dentro de las culturas yaminawa y yawanawa.

## Notas

- 1 Ambas investigaciones fueron realizadas conjuntamente con Miguel Carid Naveira en el marco del proyecto TSEMIM. La primera fue llevada a cabo entre los yawanawa entre mayo y noviembre de 1998 y tuvo como resultado dos tesis de maestría: “YAWANAWA: da guerra à festa”, de Miguel Carid Naveira (1999), y “Pelos Caminhos de Yuve: cura, poder e conhecimento no xamanismo yawanawa”, de Laura Pérez Gil (1999). La segunda fue realizada entre los yaminawa del río Mapuya en dos etapas: de junio a octubre de 2000, y de enero a mayo de 2001. Finalmente, llevamos a cabo una investigación extensiva en las comunidades yaminawa del Juruá, en junio de 2001.
- 2 Ver, por ejemplo, el caso de los sharanahua (Siskind, 1973).
- 3 Lo que desencadena la iniciación chamánica para un hombre katukina es precisamente el encuentro con la boa, que le transmitirá conocimiento y poder (Lima, 2000).
- 4 Ambas palabras son utilizadas como sinónimos y significan ‘amargo’, pero *tsibo* es considerada por los informantes más antigua que *bua*.
- 5 Sobre la política de transmisión de conocimiento chamánico y sus implicaciones en estos grupos, ver Calavia, Carid & Pérez (en este volumen) y Pérez (1999).
- 6 Aproximadamente hacia la mitad de la década de los ochenta, el ILV se estableció en la comunidad yaminawa, que, en aquella época, ya se había escindido del grupo del Mapuya y estaba asentada en el río Huacapistea. Posteriormente, esa

comunidad se trasladó a la cabecera del Juruá, donde se fundaron paulatinamente las comunidades que hoy existen allí. El ILV siguió a los yaminawa en este desplazamiento y actualmente permanece en la comunidad de San Pablo.

- 7 La palabra *xinaya* se traduce significativamente por “aquél que tiene pensamiento”: *xina* significa “pensamiento”; *ya* es una partícula nominalizadora que indica posesión.
- 8 Varias etnografías dedicadas a los grupos pano mencionan la existencia de dos tipos de especialistas, uno de ellos considerado más poderoso que el otro: *muraya* y *unaya* entre los shipibo (Cárdenas Timoteo, 1989); *ñuima* y *koshuitia* entre los yaminawa del Acre (Calavia, 1995); *rumeya* y *quetxinto* entre los Marúbo (Montagner-Melatti, 1985); *rumeya* y *shoitia* entre los Katukina (Lima, 2000).
- 9 Dole se refiere en ese estudio a la investigación que realizó entre los amahuaca asentados en el río Inuya, del cual el Mapuya es afluente. Con este grupo arahuaca, los yaminawa del Mapuya mantuvieron, antes y después del contacto, relaciones que oscilaban entre la alianza matrimonial y el conflicto.
- 10 Quiero agradecer a los padres Ricardo Álvarez y Carlo Iadiccico por haberme facilitado las fotografías de los yaminawa, tomadas por el primero durante la época del contacto, y sus valiosas informaciones de primera mano.

## Bibliografía

- CAIUBY NOVAES, Sylvia  
1993 *Jogo de Espelhos. Imagens e representação de si através dos outros*. São Paulo: Edusp.
- CALAVIA SAEZ, O.  
1995 “O nome e o tempo dos yaminawa”. *Etnologia e história dos yaminawa do rio Acre*, Tese (Doutorado em Antropologia), São Paulo: Universidade de São Paulo.
- CARDENAS TIMOTEO, C.  
1989 *Los Unaya y su mundo. Aproximación al sistema médico de los Shipibo-Conibo del Rio Ucayali*. Lima: C.A.A.A.P.
- CARID NAVEIRA, M.  
1999 *YAWANAWA: da guerra à festa*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- CONKLIN, Beth.  
2002 “Shamans versus Pirates in the Amazonian Treasure Chest”. *American Anthropologist*. 104(4): 1050-1061.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre  
1983 *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris: Ed. de EHESS.

- DOLE, G.  
1998 "Los amahuaca". In: Santos Granero & F. Barclay (eds.) *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. III: 125-273. Panamá / Quito: Smithsonian Tropical Research Institute / Ifea / Abya-Yala.
- ERIKSON, Ph.  
1996 *La Griffé des Aïeux. Marquage du corps et démarquage ethnique chez les Matis d'Amazonie*. Paris: Editions Peeters.
- LAGROU, E.  
1998 *Caminhos, Duplos e Corpos: uma abordagem perspectivista da identidade e a alteridade entre os kaxinawa*. Tese (Doutorado em Antropologia), São Paulo: Universidade de São Paulo.
- LANGDON, E.J.  
1996 Introdução. In: J. Langdon (ed.) *Xamanismo no Brasil*. Florianópolis: Ed. da Universidade Federal de Santa Catarina.
- LECLERC, F. R.  
2002 "Adquisición y transmisión del saber ambiental entre los shipibo". In: M. Lenaerts & Ph. Erikson (orgs.). *Ateliers. Idées à boutourer. Ethno-écologie amazonienne*. número especial. Paris.
- LIMA, E. C.  
2000 *Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções katukina sobre a natureza*. Tese (Doutorado em Antropologia), São Paulo: Universidade de São Paulo.
- MONTAGNER MELATTI, D.  
1985 *O mundo dos espíritos: estudo etnográfico dos ritos de cura Marubo*. Tese (Doutorado em Antropologia), Brasília: Universidade de Brasília.
- PÉREZ GIL, L.  
1999 *Pelos caminhos de Yuve: cura, poder e conhecimento no xamanismo yawanawa*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- 
- 2001 "O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica". *Cadernos de. Saúde Pública*, vol.17 (2): 333 - 344.
- SANTOS-GRANERO, F. & F. BARCLAY, F.  
1994 Introducción. In: Santos Granero & F. Barclay (eds.) *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. II. Quito: Flacso/Ifea.
- SISKIND, J.  
1973 *To Hunt in the Morning*. New York: Oxford University Press.
- TOWNSLEY, G.  
1993 "Song Paths, the Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge". *L'Homme*, 126-128:449-46.



# EL SABER ES EXTRAÑO Y AMARGO

## Sociología y mitología del conocimiento entre los yaminawa

8

*Óscar Calavia Sáez*  
*Miguel Carid Naveira*  
*Laura Pérez Gil*

La ciencia de los yaminawa ya tuvo su momento de fama. A comienzos del siglo XX, y según el misionero Constantin Tastevin, que citaba informantes Kaxinawá (Tastevin, 1925:414), ellos eran el estereotipo de indio salvaje; por eso eran, también, los mejores conocedores de la selva, los inventores del ayahuasca y del veneno de sapo, dos marcos de la farmacología indígena. Casi ochenta años después, la idea de los yaminawa “salvajes” ha cedido su lugar a una imagen invertida –la de los yaminawa fuertemente aculturados y al borde de la desintegración. Ese cambio sugiere un destino incierto para el conocimiento tradicional. Pero, de ese modo, estamos acercando dos postulados comunes sobre la ciencia indígena que deberían ser examinados con más cuidado: que ella surge de una relación especial con la naturaleza y que su transmisión ocurre paralelamente a la reproducción social.

Lo que ofrecemos a continuación es una revisión de nuestra experiencia etnográfica con los yaminawa –y con otro grupo, los yawanawa, lingüística y culturalmente muy próximo del primero– que puede ampliar el debate de estas cuestiones<sup>1</sup>.

### Saber de otro, saber por sí

Para los yaminawa, el saber –y la enseñanza, con la que comparte la misma raíz, *tapia*– relaciona esencialmente sujetos. Las historias de aprendizaje, tanto en la memoria individual como en el acervo mítico, remiten siempre a otro ser –hombre, animal, espíritu, etc.– como

fuente de conocimiento, que es adquirido o robado a un alto costo, mientras que la averiguación individual, y de un modo general la producción de conocimiento, son excluidos del cuadro.

Los sentidos y el cuerpo en general son receptáculos y factores de saber. Vale para los yaminawa lo que Kensinger (1995:239) explica respecto de los Kaxinawá: una persona sabia es la que conoce con todo su cuerpo, al corresponder los diversos saberes con diversas partes del organismo. El conocimiento estaría de esta forma en el corazón, en el hígado, en las manos. De hecho, se aprende sólo cuando el cuerpo ingiere las sustancias adecuadas y se excluyen otras: las dietas y las ordalías a que el cuerpo es sometido le hacen asimilar poderes diversos (por medio de picadas de avispas y hormigas), y lo hacen más leve, y lo limpian (al usar eméticos como las heces de la boa o determinados tipos de miel). En última instancia, la iniciación chamánica tiene como objetivo la transformación corporal del aprendiz a través de dietas alimentarias y sexuales rigurosas, de la ingestión de sustancias chamánicas, vigiliadas continuadas, del dolor y el sufrimiento, que hacen el cuerpo fuerte, resistente, leve, amargo, sabio y poderoso (Pérez Gil, 2001).

Ayahuasca y tabaco permiten el acceso al ámbito de los espíritus y a las visiones, pero también aumentan el conocimiento al fortalecer el cuerpo: en términos locales, lo “vuelven amargo”. Esto es así hasta tal punto que la pérdida de conocimiento por parte de los más jóvenes –“los jóvenes no saben nada”– es percibida por los más viejos como consecuencia del cambio en los hábitos alimentarios. Al permanente consumo de ayahuasca en el pasado se contraponen hoy en día el exceso de chicha o de alcohol (bebidas desconocidas y rechazadas antiguamente); las dietas necesarias son desvirtuadas por el incremento de azúcar (sustancia vedada durante la iniciación y no recomendada después de ella), y el menú tradicional por las innovaciones externas (galletas, arroz, macarrón, etc.) que impiden el aprendizaje.

El cuerpo que da espacio a ese género de saber no es –como en el modelo occidental– el criterio de delimitación de los individuos, sino el nexo del tejido social. *Yura* (“cuerpo”) es el término que designa también el “nosotros”; no es exactamente un nombre, sino un pronombre cuyo referente varía según el contexto: puede designar una familia, una aldea, o el conjunto de los “indios” por oposición a los “blancos”. En cualquier caso, su uso se justifica por una comunicación física entre

los miembros del conjunto designado, que alcanza su expresión más intensa en el grupo de co-residentes. Este hecho tiene consecuencias importantes para la administración del conocimiento dentro del grupo. El conocimiento es compartido, no porque sea entendido como una propiedad común, sino porque el cuerpo *–yura–* en el que reside designa menos un individuo empírico que el constante intercambio de sustancias entre los parientes que residen juntos, idealmente consanguíneos. Se comparte el saber en función de las líneas de transmisión que caben dentro de ese colectivo. Pero *yura* no es un concepto de fronteras estables, y mucho menos una categoría capaz de predecir conductas. En particular, la transmisión de saber pone a prueba de un modo crítico esa comunidad, al mismo tiempo que la constituye.

Los yaminawa del Acre poseen un mito que podríamos interpretar como un compendio de su pedagogía. Un viejo hechicero muere, y sus nietos, al seguir sus instrucciones, plantan sobre su tumba pimienta, ayahuasca y tabaco –las plantas chamánicas. Poco tiempo después, uno de los niños encuentra sobre la tumba una pequeña boa. El niño cuenta a su padre lo que vio, quien sugiere que la boa debe ser su abuelo que está transformándose, como había previsto cuando aún estaba vivo; recomienda a su hijo que no mate a la serpiente, y también que tome precauciones con ella. El niño se abstiene por un tiempo de visitar la tumba, pero retorna finalmente y encuentra una enorme boa a la cual hostiga con flechitas de juguete. La boa protesta: ella es de hecho el abuelo transformado. Ordena al niño que pida a su padre un arco de verdad, y lo lleva a una expedición guerrera, a matar *Kukushdawa* (la “gente luciérnaga”, cuyos collares luminosos él consigue como trofeo). Durante la ida y la vuelta, el viejo-boa transmite al niño una serie de preceptos: debe abstenerse de matar otros pueblos que no son dignos de un guerrero, y –una vez alcanzada la aldea de los *Kukushdawa–* debe alimentarse hasta la saciedad antes del ataque. Después de la matanza, y ya adornado con su botín de collares *kukushdawa*, debe andar de noche y descansar de día (para escapar de las luciérnagas noctívagas), y finalmente debe cumplir una dieta y mantenerse apartado de sus parientes durante un período tras la vuelta a su casa.

*Kukushdawa* ofrece numerosas pistas para una interpretación. Para empezar, delimita un campo de aprendizaje: cultivo de las plantas chamánicas, relación con un animal-espíritu, distanciamiento del



universo doméstico, restricciones en la alimentación y en la conducta, guerra. En otras palabras, si el cuerpo, en términos generales, sabe en la medida en que recibe sustancias de otros cuerpos, el saber por excelencia depende de una interrupción del flujo de sustancias cotidianas (por definición, “dulces”) que son sustituidas por otras “amargas”. Ese saber “marcado” distancia al aprendiz de su cuerpo social; lo aparta de su casa y de sus parientes inmediatos. La relación entre el maestro y el aprendiz se desarrolla dentro de una aguda polaridad. Por un lado, son parientes<sup>2</sup>; por otro, están doblemente apartados: el viejo es un muerto, el viejo es una boa. Al final de la historia, cuando el abuelo y el nieto llegan de vuelta a las puertas de casa, la boa se despide, y explica que ella pertenece a otro mundo. La relación con el abuelo muerto –cuyo lazo con los nietos son las plantas chamánicas que éstos siembran en su tumba– ocurre a costa de otra relación basada en la co-residencia y en el don alimenticio: la que existe entre el niño-aprendiz y sus padres vivos<sup>3</sup>.

Los yawanawa relatan una versión de ese mito que coincide en detalle con la anterior en lo que se refiere a la ruta de la expedición guerrera (los mismos nombres de los enemigos descartados y de las víctimas preferidas, las mismas precauciones en la fuga, etc.), pero que se aparta sustancialmente de ella en el punto de partida. Esta vez se trata de un niño que galantea con la joven esposa de su abuelo (*shuta*, un término equivalente a *shidi*). El anciano le concede su mujer a condición de que supere algunas pruebas: matar los *kukushdawa* y –lo verdaderamente difícil– ayunar durante el largo trayecto de vuelta a la aldea. Cada día el joven cocina las legumbres que él mismo cargó para después dejar que el viejo las devore solo. Después del homicidio, explica el anciano, la ingestión de cada una de ellas le causaría al joven alguna malformación en el carácter o en el cuerpo. Sin alusiones al mundo chamánico –con el cual comparte, sin embargo, el mandato de abstinencia–, el viaje de retorno de ambos a la aldea es al mismo tiempo un curso acelerado de buenas maneras y de sabiduría médica, y una especie de *bride service* ambulatorio. Entre todas las divergencias que se observan entre las versiones yaminawa y yawanawa, creemos importante destacar la que se refiere a la relación que une y desune al maestro y al aprendiz. En ambas versiones, mantienen una relación profunda de identidad en términos de parentesco; pero, si en el primer caso esa identidad es matizada por la condición de animal-espíritu del anciano, en el se-

gundo caso ambos la disuelven de *motu* propio, y pasan a comportarse de forma nítidamente desigual, tan desigual como lo que caracteriza las relaciones entre suegro y yerno<sup>4</sup> (piedra angular de la economía, y ciertamente de la desigualdad social tanto para los yaminawa como para otros pueblos de las Tierras Bajas). Diríamos que en cierto sentido el Saber, con mayúscula, aparece allí donde el parentesco deja de ser comunión para transformarse en intercambio.

### Del origen de la desigualdad

El deber de dar es riguroso entre los yaminawa: una vez el objeto (comida, ropa, tabaco...) aparece en escena y el pedido es hecho, la dádiva se impone, ya que una negativa atraería sobre el poseedor el grave insulto de “avaro” (*wesko mitsai / yuwaxi*<sup>5</sup>). La única alternativa es esconder a tiempo –práctica, de hecho, en absoluto rara. Sobre las cosas no deben proclamarse derechos de propiedad: negar directamente es una afrenta grave, pues las relaciones entre las personas preceden a las relaciones de cada persona con “sus” cosas. Muchos informantes sugieren la palabra “mezquinar” como sinónimo de insultar.

Esa norma define un límite ético de la sociedad yaminawa, más allá de cual se encuentra un extranjero fatalmente mezquino.

La concepción de propiedad y distribución de los bienes propia de los extranjeros, encuentra muchas dificultades para insertarse, en ese modelo “primitivo” de los yaminawa. Antropólogos, misioneros o visitantes serán antes o después calificados de avaros, independientemente de la cantidad o el valor de sus “regalos”: con seguridad, alguna vez los habrán escondido o habrán querido explicar lo inexplicable –que las cosas no se dan de cualquier forma.

La noción yaminawa de avaricia –y la de extranjería– debe ser, sin embargo, matizada. Para los yaminawa del Acre, todo blanco es un “patrón” en potencia, pero el “mal” patrón se caracteriza antes por su mezquindad que por su violencia. Los yaminawa peruanos distinguen entre los “*viracochas* legítimos” –misioneros, antropólogos y los primeros madereros que conocieron, recordados como más generosos–, y los otros *viracochas*, mestizos y serranos, protagonistas del sistema actual de habilitación y comercio, mezquinos sin matices, y caracterizados por la libreta en la que anotan todo lo que “dan” a los nativos a cambio

de su trabajo en la madera. “¡Anotan todo!”, confesaba un informante irritado con su saldo negativo, “¡hasta los fósforos, un pedazo de tabaco, un kilo de harina!”

Esos conflictos no surgen solamente en las relaciones con los extranjeros; vienen aumentado en su propio tejido social con la importancia creciente de las manufacturas. Los yaminawa improvisan alternativas para poder comprar algunos bienes de consumo básico: ropa, cartuchos, medicamentos. En la aldea de Raya, en Perú, un yaminawa emprendedor, Napo, tuvo la idea de vender aguardiente durante la conmemoración de la independencia peruana, el veintiocho de julio. Los problemas no surgieron con los mestizos que también acudieron a la fiesta, más acostumbrados a las relaciones comerciales, sino con sus propios parientes. De nada sirvió esconder el alcohol cuando el poco dinero disponible se había acabado: ante la insistencia de los parientes, toda la resistencia del comerciante cesó. “¿Como puedo negar a mi primo, a mi cuñado?”, comentaba frustrado Napo, que ya planeaba una nueva estrategia para evitar los inconvenientes del parentesco y de la ética —encomendar la venta de aguardiente a su hermana, casada con un mestizo, acostumbrada a la ciudad y sociológicamente periférica<sup>6</sup>.

La condena contundente de la avaricia no es el corolario pacífico de una edad de oro en la que se desconocían la propiedad y los celos; en realidad, recalca tanto el deseo poderoso de mezquinar, como la autoridad vinculada a la acumulación. No es extraño que sea un mezquino, *Yuwasidawa*, el protagonista de uno de los mitos más populares de la tradición oral yaminawa:

*Yuwasidawa* era un sujeto miserable, que tenía de todo mientras los otros no tenían nada: no tenían ni siquiera fuego, de forma que asaban los alimentos al sol, sin sal. Hasta la pimienta mezquinaba. Él tenía todas las plantas en su roza; los otros querían plantar también, y le pedían mudas y semillas, pero lo que les daba ya estaba seco, y no germinaba más. Maíz seco, patata, mandioca, para que nadie pudiese cultivar. Y vigilando su huerta tenía serpientes y todo tipo de bichos venenosos.

Un día los parientes se juntaron para matarlo. *Pacumawá*, el tató, cavó un túnel bien estrecho, para poder acercarse a él. Entonces, cuando *Yuwasidawa* vio los parientes que llegaban, fue a co-

ger sus flechas, pero pisó en el túnel y se hundió. Todos fueron sobre él para matarlo; pero *Yuwasidawa* no quería terminar de morir. El pájaro *Teko*, que desde entonces llaman “pico de brasa” fue quien acabó de matarlo. Todos, el paucar, el tucano, cogieron un poco de la sangre de *Yuwasidawa* para pintarse. Pero nunca más consiguieron volver a casa, todos pintados se convirtieron en animales, y ahora son los animales que habitan la selva.

*Yuwasidawa* es uno de los personajes principales de la mitología de los pueblos Pano. Versiones kaxinawá, shipibo o uni reproducen con pocas diferencias esa narración; a veces, el Mezquino aparece encarnado en la figura del Inca, realzando su distancia<sup>7</sup>. Una versión yaminawa peruana, poco común, presenta también ese avatar incaico del Mezquino. En dicha versión, el Inca, “que tenía todos los objetos de oro: machetes de oro, navajas de oro...”, advierte, como declarando en voz alta el significado del mito: “Si quieren coger mis cosas tendrán que matarme. Cuando me maten se transformarán en animales y se dispersarán”.

Los yaminawa del río Mapuya usan dos palabras para designar al “mezquino”: *wesko mitsai* y *yuwaxi* –que coincide, como ya vimos, con el nombre del personaje mítico. Actualmente, la primera es la más utilizada, mientras que la segunda es considerada por ellos mismos un arcaísmo - sin embargo, *yuwaxi* se emplea de un modo más restringido, y con mucho criterio, para designar al regatón.

El mezquino –o el Inca– es, en la mitología Pano, lo más parecido a un *dios*: él está en el origen de las plantas cultivadas y en la diversificación de las etnias y de las especies animales. No obstante, lo que más nos interesa es que la desigualdad está también en el origen. Los bienes del Mezquino son suyos, la generosa sociabilidad que debe presidir el cotidiano yaminawa no es un dato natural, sino el producto de una revolución con amplios resultados. Muerto ese “gran padre” mezquino, las plantas cultivadas y el fuego pasan a poder de los seres, y éstos se diversifican y se dispersan. Más tarde volveremos sobre esta curiosa inversión de la narración evolucionista, en que el dominio de los saberes y de las técnicas trae consigo, no la hominización de un animal, sino la diversidad animal a partir de un hombre originario. Por el mo-

mento, destaquemos que esa figura de poder sigue siempre como una sombra la figura de la autoridad política, su opuesto.

El Mezquino posee características de una antisociabilidad paradigmática: “*Yuwaxi* come solo”, afirmaba rotundamente un informante yaminawa, que seguidamente, sin ser preguntado, disertaba sobre el contraste con las características ideales del jefe:

“(Había dos hombres que) plantaban de todo: papaya, caña, patata... llegaba gente y ya le iba diciendo, ‘hola jefe’. Ellos no sabían: ‘no somos jefes’, respondían, a lo que los otros replicaban: ‘ustedes se quedan jefes, tienen chacra grande’. Llegaban a su casa y ellos invitaban a toda la gente. Las mujeres cogían mandioca; los hombres, el maíz. Entonces, bajo el mando del jefe, hacen casa grande” (Juan Pérez, comunidad de San Pablo-Yuruá).

El jefe, ese jefe designado a su pesar, porque su disposición generosa expresa algunos pilares básicos de la sociabilidad yaminawa –la manutención de grandes chacras, la organización del trabajo, la comensalidad abierta– es la contrafigura del Mezquino. Es a partir del don del jefe que se crea la comunidad, que las familias se unen en un lugar común. Incluso en la actualidad, cuando la jefatura se apoya, en buena medida, en la capacidad de mediar la relación con los blancos, el jefe continúa siendo llamado *diyewo*. El *diyewo* (traducido también como ‘rico’) es idealmente un cabeza de familia que con su prestigio, saber y buen hacer político congrega a su alrededor hijos y yernos, acortando o evitando el *bride-service* de los primeros y alargando el de los segundos, manteniendo junto a sí a sus hermanos, a varias esposas, etc. El jefe yaminawa, en sus dimensiones políticas tradicionales, es una especie de padre ampliado, aquél que está en condiciones, y por tanto en la obligación, de dar en el más alto grado; pero la tacañería es como una sombra, siempre está detrás de la generosidad allá donde ella alcance<sup>8</sup>.

El mito del Mezquino describe una distribución forzada de los bienes, que desde entonces serán compartidos sin discusión, pero deja de lado –aunque lo mencione indirectamente– un bien sobre el cual la avaricia continuará siendo ejercida legítimamente: el saber. Si *diyewo*

significa “rico” y “jefe”, el término *awastapiaba* aparece como equivalente de “pobre” e “ignorante”. A diferencia de lo que ocurre entre nosotros –la propiedad intelectual es entendida como una extensión de la propiedad “material”–, en el caso yaminawa la propiedad intelectual es la propiedad por excelencia, o por lo menos la única que tiene consecuencias semejantes a las que nosotros le atribuimos en el plano de la organización social. Eso se manifiesta en el hecho de que abre una brecha en el pacto de dádiva generalizada, la cual alcanza sin restricciones los otros bienes.

Casi sin excepción, los comentarios de los padres respecto de los hijos y de los hijos respecto de los padres se formulan en clave de adquisición –y sobre todo de pérdida– del conocimiento: lamentaciones por no haber aprendido lo que los ancianos sabían; reclamaciones contra los hijos que no quieren aprender, o contra padres que no quieren enseñar. El exceso y la falta de cuidado con esa herencia tienen consecuencias muy concretas. Los yawanawa del río Gregorio, por ejemplo, estaban interesados en saber si podrían obtener de los yaminawa semillas de tabaco indígena –de una variedad más rústica y rica en nicotina que las variedades cultivadas por los blancos. El único poseedor de aquellas simientes las había confiado a un solo hijo, quien las había perdido, o plantado inadecuadamente

Podemos reparar aquí en el carácter problemático de la, tan común, noción de ‘saber tradicional’ como un acervo transmitido “de padre para hijo”. Esa fórmula que, supuestamente, designa un flujo natural e informal –o por lo menos un flujo regular que circula a través de canales indiscutibles– se revela en la etnografía como una transición sumamente difícil, hasta el punto de hacernos pensar si la perpetuación del conocimiento no es, en rigor, un hecho *sorprendente*. El saber *debe ser mezquinado* para ser propiamente un saber, o por lo menos, como ilustra el mito de *Kukushdawa* antes relatado, establece un tipo de relación social a costa de otro. El análisis de los casos particulares de personas que pasaron por algún proceso de iniciación entre los yawanawa muestra que no hay un patrón preestablecido en lo que se refiere a las líneas de transmisión del conocimiento; más bien, al contrario, existe una pluralidad de caminos que pueden o deben ser seguidos para adquirir ese conocimiento: la escucha furtiva, el don de un viejo a su joven esposa, la negociación punto por punto, el aprendizaje fuera de las fronteras

del propio grupo (por haberse casado fuera, por tener relaciones de parentesco, etc.). En última instancia, las líneas de transmisión se constituyen en cada caso en dependencia del lugar que la persona ocupe en el tejido social en función de su red de relaciones. En la medida en que los conocimientos chamánicos están directamente asociados a la brujería, y éste es uno de los principales mecanismos de la dinámica sociopolítica de estos grupos, la transmisión de conocimientos tiene implicaciones políticas evidentes, lo cual permite pensar que el esfuerzo por controlar la ciencia chamánica está conectado con esta dimensión<sup>9</sup>. Por otro lado, dado que las lealtades y los intereses personales no se circunscriben al grupo, entendido como comunidad con límites definidos, sino que se colocan a disposición de la propia familia, las vías de difusión del conocimiento no se ajustan a la topografía grupal (Pérez Gil, 1999).

En último término, el aprendizaje se confunde con el sistema de intercambio de la economía local, incluidas las negaciones y los fraudes de ese intercambio. Podemos entender que la transmisión de ese saber es, junto a la concesión de mujeres, el vínculo, pero también la causa de desavenencias, entre jóvenes y viejos –los *diyewo* por excelencia. Podríamos intentar aquí también una reedición más o menos marxista de *Totem y tabú* e interpretar el mito del Mezquino como una dramatización de las relaciones entre padres e hijos: comprendidas completamente en el receso *dulce* de la comunidad física, pero reveladas en su complejidad por la insinuación del *amargo* saber. Podemos observar también que la transmisión del saber es más política que estructural: no es una consecuencia pacífica de las disposiciones del parentesco, sino una práctica que puede influir en su actualización o en su alteración.

### Los hombres que sabían demasiado

Volvamos una vez más al mito del Mezquino. Lo que los verdugos del gran acaparador consiguen con su acción es la posesión de los medios de producción: las semillas, los injertos, la brasa que dará origen al fuego de cocina. El mito da a entender que ya tienen el conocimiento necesario para servirse de estos elementos: saben que las semillas torradas no germinarán; saben acerca de la utilidad del fuego de cocina<sup>10</sup>. A diferencia de lo que encontramos en muchas otras mitologías, la propiedad de estos conocimientos, que osaríamos llamar “dulces” (ya

que sirven para manipular los alimentos dulces que aseguran la nutrición cotidiana dentro del grupo de parientes) no está marcada. Por el contrario, hay un saber marcado cuya manifestación por excelencia es el conocimiento chamánico. Existen indicios de que el Mezquino posee este tipo de saber: su casa está protegida por una legión de animales dotados de aguijón, o sea, los mismos que protagonizan las sucesivas ordalías a las que se ve sometido el aspirante a chamán, y que lo sitúan, por lo tanto, en el ámbito de lo amargo. Una segunda versión yaminawa del mito del Mezquino hace de ese personaje un hechicero:

Era un chamán muy fuerte, que sabía matar a las personas sin tocarlas; sólo con unas porquerías de ellas hacía su hechizo y las mataba. Entonces, todos decidieron acabar con él; se juntaron todos: el tucano, el oso hormiguero... Uno de ellos hizo un agujero, excavó por debajo de la casa del chamán hasta que ésta se hundió. Entonces todos se juntaron para degollarlo: pero por mucho que querían no conseguían matarlo, hasta que uno de ellos pellizcó su corazón. Pero murió cantando una canción, y cuando todos iban volviendo para casa se iban transformando: hasta entonces todos los pájaros eran blancos; cuando entraron en el agua se volvieron coloridos. La panguana no sabía soplar, entonces hizo “sooomm” y desde ese momento, sopla.

En esta versión el protagonista no es masacrado por sus vecinos, codiciosos de sus propiedades, sino por víctimas que deciden vengarse de sus agresiones. En ambos casos, la acción de los asaltantes pone límite a la riqueza diferenciada (un exceso de bienes) y a la agresión (un exceso de saber, como veremos), pero con una diferencia: en la segunda versión, se mata al brujo sin tocar su saber, que de hecho sigue teniendo efectos después de su muerte; en el primero, el ataque evita (sea por vía subterránea o aérea) la barrera defensiva de los animales ponzoñosos, que constituyen, como ya dijimos, una fuente de saber chamánico. Éste, como tal, nunca es objeto de expropiación<sup>11</sup>.

Sería peligroso: el saber por excelencia (ese saber “apropiado” y sustraído al flujo de los intercambios cotidianos) es, en su más alta expresión, un saber agresivo. Cuando, confrontado a las declaraciones sobre la decadencia de los saberes, la ignorancia de la generación actual y la inferioridad de los chamanes de hoy en día, el etnólogo busca alguna información más detallada sobre la sabiduría de los



tiempos antiguos, los ejemplos obtenidos parecen señalar siempre la capacidad, hoy perdida, de hacer daño por medios mágicos, que caracterizaba los últimos grados del aprendizaje. Un informante, por ejemplo, explicaba que su padre, chamán reconocido por su sabiduría, no había querido enseñarle durante más de dos años<sup>12</sup>, debido a los peligros en que incurriría al participar de los saberes –agresivos– de los chamanes más poderosos: “Sabiendo tanto se acabarían los unos a los otros”, le dijo en aquella ocasión. No está de sobra recordar la tendencia a la endo-brujería de los yaminawa peruanos, que - a diferencia de lo que pasa entre muchos grupos amazónicos, y entre los propios yaminawa del lado brasileño<sup>13</sup> - suele ser uno de los motivos o justificaciones frecuentes de los continuos procesos de fisión que esta sociedad atraviesa: los yaminawa han desarrollado prolijamente el campo semántico del ataque chamánico (*yotoi*, *yaba wai*, *huwai*, *xowai*, *numibi*) frente a una pobre caracterización lingüística de la cura (un término general, *xarai*, y el neologismo *curate* para la medicina bienhechora del hombre blanco)<sup>14</sup>.

Preguntados por las razones que los llevaron a iniciarse en chamanismo, yaminawa y yawanawa hablaban habitualmente de la desazón que supondría depender de otros para curarse a sí mismos o a sus hijos. No faltan ejemplos de las dificultades que muchos tuvieron para aprender debido a las negativas de los más sabios: Pereira, un viejo yawanawa, nos contaba cómo le impidieron salir con el resto de los jóvenes para buscar una planta que haría de él un buen cazador, y cómo finalmente tuvo que llevársela a escondidas. Las técnicas más poderosas, como veremos, son enseñadas sólo cuando la confianza en el iniciado es máxima. La cura tampoco puede ser solicitada indiscriminadamente a cualquiera: encomendarse a un curandero hostil es la forma más obvia de facilitarle la venganza, de modo que es preferible hacerse cuidar por un pariente confiable. La política es a veces muy evidente en el ejercicio de los saberes: hechizos que obligan a las mujeres cautivas a permanecer en su nuevo grupo, negativas a curar a personas o grupos de algún modo enemistados, etc. Así, un viejo yaminawa peruano que compartió de buen grado ropa, dulces y comida con los miembros de un grupo recién contactado en 1998 e instalado en la aldea de Raya (los txitonawa, emparentados con los yaminawa y sus enemigos ancestrales) se negó a curarlos cuando enfermaron de gripe y empezaron a morir a pesar del tratamiento dado por los misioneros del SIL.

La comparación entre los datos referentes a los yawanawa, los yaminawa y los txitonawa sugiere que el papel que el chamanismo ocupa en la sociología de estos grupos ha cambiado a lo largo del tiempo. En el pasado, adquirir el conjunto de saberes englobados bajo este concepto constituía el objetivo de la mayoría de los hombres –probablemente todos– e incluso de algunas mujeres. El consumo de ayahuasca y tabaco, así como la realización de ciertas acciones asociadas al chamanismo –hacerse picar por avispas, por ejemplo– comenzaban precozmente y formaban parte de los procesos de iniciación de los adolescentes varones a la vida adulta<sup>15</sup>. Numerosas actividades propias del género masculino –la caza, la guerra, la pesca–, así como diversas capacidades consideradas indispensables para el buen desempeño social de cualquier hombre adulto –competencia para cuidar de la salud de la propia familia, o para vengarse de las afrentas sufridas– dependían de esos conocimientos. Por eso, el objetivo de la iniciación chamánica no era tanto formar especialistas como dotar a las personas de los conocimientos necesarios para actuar en el mundo, y es en ese sentido que se podría hablar de un “chamanismo generalizado” para los *tiempos antiguos*. Pero incluso la existencia de un “chamanismo generalizado”, no invalida las observaciones hechas anteriormente: el aprendizaje chamánico es un proceso político modelado más por el desequilibrio y la gestión que por la pertenencia a una comunidad y por el don. Nada obliga a transmitir conocimiento: un comportamiento mezquino en ese ámbito afecta a las relaciones en juego en ese momento, pero no incumple cualquier compromiso común.

### **La gran corriente del saber**

Reparemos en un detalle que puede pasar desapercibido en ambas versiones del mito que estábamos comentando. En su comienzo, todo parece transcurrir entre antagonistas humanos: el Mezquino y el pueblo reducido por él a una condición miserable. En el desenlace, esa humanidad parece fragmentarse en atributos animales manifestados durante el ataque al avaro –la excavación de Pacumawá, por ejemplo– o como resultado de la maldición de la víctima. Los pájaros ganan su singularidad, o, en el caso más radical de la primera versión, las personas se transforman en animales de la selva.

Si quisiésemos componer a partir de los mitos yaminawa, algo así como una mitología sistemática, podríamos pensar en un triple movimiento en relación a la adquisición de saberes. En un primer momento, el Mezquino –el más parecido a un personaje “divino” en los relatos yaminawa– concentra todos los saberes. Su inmolación y expolio permiten la difusión del fuego, de las plantas cultivadas, pero a cambio causan una especie de dispersión babélica –una dispersión no de naciones, sino de especies. Los bienes culturales, que antes estaban concentrados en manos de un único detentador, ahora se dispersan, separados por fronteras que el hombre común no puede franquear. Una abundante serie de mitos narra lo que sería la superación de esa carencia: un cazador aprende del mono negro el modo correcto de penetrar a la mujer y fecundarla; una mujer aprende del ratón las artes del parto y del cuidado de los niños; la ardilla enseña a los humanos el modo de abrir chacras; un hombre devorado por una boa aprende de ella el uso de las plantas medicinales. Los yaminawa peruanos hacen de *Edëdawa* (el delfín) una síntesis de la dádiva y una antítesis del Mezquino. En una versión, *Edëdawa* aparece como chamán: él enseña a los hombres a tomar ayahuasca. Después, se va a su casa, “porque ya les había enseñado todo”. En otras, trae los bienes del hombre blanco –machetes, cuchillos de metal. Como donador, chamán poderoso y maestro, el delfín se asocia al jefe, *Shanaihu*, y en ese sentido se opone a *Yuwaxi*, caracterizado como mezquino, brujo que, en lugar de enseñar, usa sus conocimientos para matar. Si *Yuwaxi* engaña a los hombres dándoles semillas inservibles que no germinan, *Edëdawa* advierte al hombre que le está robando su machete viejo: “ése es un machete viejo, es para recoger mandioca, no es nuevo. Tu hermano delfín tiene muchos nuevos, ¡vete a cogerlos!” *Yuwaxi* se protege de los humanos con sus animales-guardianes venenosos; *Edëdawa*, como todos los animales dadivosos de los mitos, facilita su aproximación al darles un remedio mágico para que puedan vivir bajo las aguas; *Yuwaxi* provoca la dispersión, *Edëdawa* reconcilia esposos y afines en conflicto<sup>16</sup>, es un hermano y un anfitrión.

En todos los casos esa generosidad del animal, que transmite al hombre el conjunto de sus bienes y, especialmente, de sus saberes, desde los que afectan a los gestos básicos del parentesco (la relación sexual, el parto, la producción de alimento) hasta los que son atributos carac-

terísticos del chamán, contrasta con la realidad más dura de los intercambios humanos, en los que ese trueque se somete a límites y condiciones. Es, además –al afirmar quizá que el intercambio *debe* tener límites y condiciones– un intercambio siempre mal retribuido: en todos los casos, los humanos son ingratos, rompen los acuerdos, abusan de la confianza de los donadores o eventualmente los asesinan.

El obsequio de los animales es el único don completo; pero para el común de los mortales, es un evento situado en el tiempo mítico. Es actualizado por la actividad del chamán, que todavía hoy es capaz de superar las barreras entre especies para obtener de los espíritus de animales o vegetales sus conocimientos. Al reintegrar los saberes dispersos entre las especies, el chamán reunifica el acervo del saber. Pero, precisamente por eso, también él puede en cierto sentido transformarse en una nueva edición del Mezquino<sup>17</sup>.

Esta secuencia de acumulación/dispersión/reintegración/acumulación, esta reconstitución cíclica del Mezquino bajo la forma del chamán, es una lectura sugerente; sin embargo, no necesariamente imprescindible. Los mitos de los animales-maestros, que cubren un catálogo de saberes más amplio que el del Mezquino, establecen en cualquier caso una ecuación entre la adquisición de conocimiento y la relación hombre/animal. Más aún, dado que el animal-maestro y el hombre-aprendiz aparecen en los mitos, especialmente en las versiones brasileñas, como primos/cuñados (*txai*, si es un *ego* masculino) o prima/cuñada (*tsawe*, si es *ego* femenino), o aún (en el caso de la boa) como amantes, sugieren que la adquisición del saber equivale al establecimiento de una relación de afinidad, o sea, se sitúa en un terreno peligroso y precario (como vimos, todos los idilios con animales acaban mal), lejos de ese espacio consanguíneo en que podría desarrollarse la transmisión de padre a hijo.

La percepción yaminawa del saber, o más exactamente de la adquisición del saber, es singularmente trágica. Siempre se aprende de otro, pero el conocimiento cualificado solamente puede provenir de un *Otro* reputado. Incluso cuando es designado como consanguíneo, se trata de un animal (el “hermano” bufeo) o de un muerto (el abuelo hechicero, que es, al mismo tiempo, una boa). Habitualmente, el maestro representa una alteridad redundante, como el animal designado por

términos de afinidad de la mayor parte de los mitos de los yaminawa acreanos sobre la adquisición de saberes. No por casualidad, los conocimientos tienden a concentrarse en las manos del chamán, que idealmente se relaciona mejor con el otro mundo que con éste.

En contraste con ese aprendizaje a distancia, el que se desarrolla entre parientes más cercanos se revela siempre como una empresa limitada o fallida. La adquisición de conocimiento es, como la construcción de la persona, el resultado de la absorción de sustancias, pero si ésta se concretiza al compartir materias “dulces” –la mandioca, la carne, la leche materna –, aquélla no puede ir más allá sin la ingestión de materias amargas o picantes, lejos del dulce hogar.

Si la adquisición del saber, lejos de originarse pacíficamente de una estructura social innegociable, es fruto de una política activa del aprendizaje, es porque siempre debe esbozar una estructura alternativa al grupo doméstico. En otras palabras, si la transmisión del conocimiento entre consanguíneos está tan sujeta a fracasos es porque lleva siempre a sus protagonistas (maestro y aprendiz) a comportarse entre sí como normalmente corresponde a las relaciones entre afines. La mezquindad –el incumplimiento del deber de dar– no es un pecado accidental, sino el atributo necesario de la riqueza o del saber verdadero. El delfín generoso se topa con un antihéroe humano, dispuesto a robarle lo que le es ofrecido de buen grado; no es diferente el caso del protagonista de los mitos Jê sobre la adquisición del fuego, que sólo corona su empresa cuando mata a la esposa del jaguar bienhechor, y de paso apaga todas las brasas.

El resultado de esta incursión, así, no parece ser otro que traer para el campo de los saberes un tema repetidamente citado como central en la constitución de las sociedades amerindias (Viveiros de Castro, 2000): el de la tensión entre un universo englobante, el de la afinidad (al tener a los enemigos como caso límite) y un universo subsidiario de él, el de la ‘no-afinidad’ (en su límite, los consanguíneos). En el primer ámbito, el saber es dado en los dos sentidos de la palabra: porque tiene en él su espacio nativo, y porque es entregado en un intercambio sin retorno. En el segundo, al contrario, el saber debe ser constituido mediante el intercambio continuo de sustancias y dones. En su origen remoto, hasta las aptitudes más básicas proceden del exterior: el aprendizaje debe

ser también un extrañamiento; para encontrar a los *verdaderos* chamanes, siempre parece necesario ir muy lejos, en el espacio o en el tiempo.

Esa alienación del conocimiento, dicho sea de paso, nos aleja de la esperanza de encontrar en los modos indígenas del saber una alternativa clara al nuestro. No hay una integración entre el saber y lo cotidiano; el sabio es un especialista, su sabiduría es el fruto de un distanciamiento, y en sí puede ser peligrosa. Al ampliar el panorama, podemos decir que la designación de ese saber como “local” es, en rigor, una distorsión; el aprendizaje abre y no cierra, se refiere a una sociedad virtual (la de la humanidad en una acepción enormemente amplia, que incluye los animales) y no a una comunidad cotidiana. Ahora podemos retomar aquella información de Tastevin sobre el saber de los yaminawa, que comenzó nuestro texto. Si ellos fueron, en la época, designados como “inventores” del ayahuasca y del veneno de sapo –dos medicamentos poderosos y ampliamente conocidos entre los pueblos Pano–, fue precisamente porque “yaminawa” era para los Kaxi una categoría isotópica a la selva profunda, al mundo salvaje donde reside, por principio, el conocimiento auténtico. O sea, el lugar de producción de conocimiento es siempre un exterior, no un interior. La relación entre el destino de la sociedad yaminawa y el destino de sus saberes es incierta: el exterior –para ser más concretos, un exterior ‘blanco’–, domina de forma creciente las relaciones internas de esa sociedad, que se aparece a nuestros ojos siempre en vías de desintegración. Pero el saber chamánico encuentra en esa historia “exteriorizada” un ambiente favorable a su desarrollo: posibilidades de desplazamiento, clientelas externas, nuevos conocimientos (Carneiro da Cunha, 1998). No es extraño que en ese medio florezcan “escuelas” chamánicas que desbordan en mucho los límites locales, y que el uso del ayahuasca se haya extendido, alguna vez, entre los más diversos grupos, dentro y fuera del universo indígena. En lo referente a una relación especial con la selva, de la que –según aquel otro postulado– los indios obtendrían sus saberes, podemos decir que, a primera vista, los datos yaminawa parecen confirmar ese lirismo ecológico; al observar mejor, sin embargo, lo que tenemos no es una relación natural con la selva, sino una relación social con los sujetos que la componen, no una comunidad de sustancia –como la que tienen con padres y hermanos–, sino un matrimonio sujeto a reticencias...

### Posdata: legislación y mitología

Estos ligeros apuntes sobre el estatuto del saber entre los yaminawa sugieren, también, algunas reflexiones sobre la relación entre el régimen interno y externo de la propiedad intelectual.

*Yuwasidawa* es un mito prometeico, que posibilita una percepción bastante realista de algunas funciones del saber en las sociedades *Nawa*. El héroe es el ladrón. Es mediante el robo que el saber alcanza su uso legítimo o, si preferimos formularlo de otro modo, que la estructura del saber se transforma en historia.

Pero la historia de los pueblos indígenas amazónicos registra una larga serie de expolios - a veces violentos, a veces más sutiles - que van desde la ocupación de las tierras hasta el patentamiento irregular de medicamentos tradicionales, pasando por el rapto de niños, cuyo recuerdo acaba haciendo del buen ladrón un héroe inoportuno. A la hora de organizar la defensa de los derechos indígenas ante la usurpación externa, nos gustaría sugerir una mitología inversa: la de la guarda fiel de los secretos de la tribu ante los ladrones extranjeros. Infelizmente, esa mitología exigiría, para mantenerse en pie, algunos elementos inéditos en la cultura indígena. Lo más importante, esa comunidad durkheimiana detentadora de un control condominal sobre la tradición<sup>18</sup>.

Las propuestas de control del saber tradicional por parte de las comunidades, lejos de ser expedientes “conservadores”, suponen una considerable revolución en una de sus instituciones centrales, y aumenta el poder de los sectores (relativamente jóvenes) de la sociedad indígena que detentan la representación ante el mundo de los blancos, y les da un cierto control, tan grande como las leyes pueden ser en medio de la selva, sobre la transmisión del saber.

Las tensiones no pueden sino acompañar tales proyectos. En el caso yawanawa, el intento de implantación de un proyecto etnobotánico bautizado como *Farmacia Viva*, promovido por el sector de salud de la ONG Comisión Pro-indio del Acre, que consistía en el cultivo y el estudio de plantas medicinales de la selva en un terreno especialmente preparado para ese fin dentro de la aldea, fracasó, entre otras cosas, debido a ellas. El modelo colectivo del conocimiento, promovido por los jóvenes líderes afines al ideario comunitario del indigenismo acreano,

no consiguió englobar otro modelo, con líneas propias de transmisión y gestión de saberes singulares, que no se dan a cualquiera ni de cualquier modo. ¿Cómo poner a disposición de todos un conocimiento adquirido con tanto esfuerzo, a través de procesos selectivos de iniciación chamánica? ¿Cómo concebir que plantas “secretas”, como los medicamentos abortivos, venenos, etc., lleguen alguna vez a formar parte de una arena común?

La concepción de una sociedad indígena fundamentada en un sistema de dádiva, donde los bienes circulan como “regalos”, puede dar lugar a algunos malentendidos. El viejo Raimundo yawanawa mostraba su sorpresa ante la noción de pagamiento: “¿Qué es pagar un trabajo?”, preguntaba, al comentar la imposibilidad de los antiguos para comprender esa noción. “¿Qué es pagar un trabajo?”, y reflexionaba sobre la cuestión de una forma curiosa: “Trabajo es por la unión, por los padres... Pagar, ¿para después no necesitar más de él?” Su pregunta evoca un tema sutil, donde no cabe pagamiento desvinculado de las relaciones de parentesco, de poder, de conflicto, y que exhala utopía. Sin embargo, fue el mismo Raimundo quien mostró una sorpresa nada utópica cuando un funcionario de la FUNAI le dijo, en un pretendido acto libertador, que a partir de ese momento –coincidiendo con la demarcación del área indígena y la expulsión de los habitantes no indios– no habría más patronos ni caciques indios o blancos. La propuesta de un modelo colectivista suprafamiliar, dirigida a lo político, sin jefatura, donde todo es compartido sin restricciones, era tan extraña como la noción de pagamiento. La imagen de una utopía socialista es conocida por indios e indigenistas, pero unos y otros la sitúan en lugares diferentes. Para estos últimos está en el futuro por ser conquistado; o tal vez en ese pasado indígena por ser defendido. Para los indios la utopía está en el mundo de los muertos, donde no hay divisiones, extranjeros, cuñados, ni ladrones.

## Notas

- 1 Son denominados yaminawa (Jaminawa, Yaminahua, según otras grafías) varios grupos de lengua Pano, situados en el sistema hidrográfico Yuruá-Purús, en territorio peruano y brasileño. Los autores de este artículo han hecho trabajo de campo con buena parte de los grupos yaminawa existentes. Calavia Sáez, con los yaminawa del río Acre (Brasil), en 1992-1993. Carid Naveira y Pérez Gil con los yaminawa del río Mapuya, subafluente del Urubamba (Perú), en 2000-



- 2001, y en varias comunidades del río Yuruá (Perú), en 2001. También haremos referencia a los yawanawa del río Gregorio, lingüística y culturalmente cercanos de los yaminawa, entre los cuales trabajamos en 1998.
- 2 La identidad de ese “abuelo” fluctúa según los informantes: a veces es *shidi* del niño, o sea, un hombre de la generación +2 de la misma “mitad” (FF, FFB), de quien idealmente él heredaría el nombre y la identidad; a veces es *chata*, un pariente de la generación +2 de la “otra” mitad (MF, MFB), un pariente mucho más lejano. Por lo que parece, la especificación pormenorizada del parentesco es secundaria en comparación con la caracterización de su alteridad.
  - 3 La dependencia de un maestro del más allá (como aparece claramente en Chaumeil, 1983) es el modo más eficaz de acumular entre los vivos un capital simbólico independiente de otro tipo de intercambios. No por casualidad, entre los yaminawa del río Mapuya, se otorga el máximo poder chamánico –asociado en el mito de *Shuba* a la obtención de mujeres y a la inversión de la norma de uxorilocalidad– a un especialista denominado *Tsibuya* o *Buaya* (“el que tiene amargo”). Él recibiría sus saberes directamente de *Shuba* –que, traducido al español por ‘demonio’, es un espíritu-maestro que habita la selva profunda– sin depender de un maestro humano. Como indica su nombre, su cuerpo, constituido de amargo (*bua* / *tsibu*), no necesitaría del consumo intensivo de esas sustancias (ayahuasca, tabaco...) ni del contacto físico para concretar una agresión, al servirse simplemente del sople (*xowai* / *huwai*).
  - 4 Compartir la esposa –y la paternidad– entre consanguíneos, especialmente entre hermanos, es un dato común en el conjunto Pano, y en general en las Tierras Bajas americanas (cf. Beckerman & Valentine, 2002). Es difícil, sin embargo, encontrar referencias a las consecuencias de la subordinación política y económica que esta costumbre supone, muy recurrente en nuestros datos, especialmente cuando a la condición de “marido secundario” se suma la de menor edad relativa.
  - 5 El imperativo de dar, muchas veces manifestado sin cualquier sutileza, puede crear situaciones de alto dramatismo, especialmente en el momento del encuentro con el “otro”. El misionero dominico Ricardo Álvarez (comunicación personal), al hablar de sus viajes por los ríos de la selva peruana a comienzos de los años sesenta, contaba con humor su primer contacto con los yaminawa del río Mapuya, cuando estos eran aún indios sin contacto permanente. En medio de la algarabía de los primeros momentos, uno de ellos le pidió la ropa que llevaba puesta, a lo que el misionero se negó. Ante la negativa, el joven yaminawa tiró las flechas a sus pies con desprecio y trató de arrancarle la camisa con sus propias manos, aterrorizándolo y gritándole exaltado: “¡*Yuwaxi, yuwaxi!*” (¡mezquino, mezquino!).
  - 6 Los patronos Marubo (Melatti, 1985) viven exactamente el mismo dilema: ¿cómo comerciar y enriquecerse cuando se está preso por una red de parentesco? Significativamente –y a partir de materiales bien diferentes–, el análisis de Melatti acaba mostrando la gran ventaja que tiene el chamán en ese ámbito.
  - 7 Versiones del mito del Mezquino, o del Inca mezquino, se pueden encontrar, entre muchos otros, en Abreu (1941:287-304), Kensingler (1995:259-261) (Kaxinawá); Frank (1994:213) (Uni); Bardales Rodríguez (1979) y García (1993)

- (shipibo). Más datos y consideraciones sobre esa figura aparecen en Calavia Sáez (2000).
- 8 El regalo preferido por los viejos yaminawa del Acre eran las maletas –con llave, según indicaban cuidadosamente en sus pedidos. Poco apropiadas para el modo de viajar de los yaminawa, aquellas maletas rígidas eran utilizadas para guardar algunos bienes fuera del alcance de los otros en las casas yaminawa, en general desprovistas de puertas y siempre de cerraduras. Comprobé después que algunos bienes distribuidos entre todos –especialmente las fotografías– aflúan misteriosamente a aquellas maletas. Parece claro que la maleta está sustituyendo una caja cerrada (el *ronate*) que era parte del mobiliario tradicional y servía para custodiar pequeños objetos de valor –plantas, simientes, adornos. El *ronate* aparece siempre en un mito que relata el surgimiento de una o varias generaciones de humanos a partir de simientes de tabaco o de adornos guardados en ella, vinculando, como en el mito del Mezquino, el poder creador a la custodia celosa de los bienes.
  - 9 En su trabajo sobre los Matis, Erikson (1996) argumenta que la posibilidad de mezquinar ciertos bienes, refiriéndose principalmente al curare, deriva precisamente del hecho de que son peligrosos. En ese caso, la actitud de quien se niega a dar debe ser entendida más como un acto movido por un afán protector que como una actitud avara. Los yaminawa mencionan casos similares. Tomás contaba que su padre no le quiso enseñar ciertas prácticas chamánicas para evitar que proliferasen las acciones de agresión mística. Puede aventurarse incluso que, en la medida en que eso ocurrió en una época de contactos esporádicos con los ‘blancos’, durante la cual los yaminawa sufrieron la dramática experiencia de las epidemias, la actitud del padre de Tomás era análoga a la de los Matis, que comenzaron a evitar la acumulación de *sho* (sustancia asociada al poder chamánico) por considerarlo la causa de las enfermedades que estaban padeciendo (Erikson, 1996). Sin embargo, este argumento no anula la idea de que la naturaleza política del conocimiento hace que su control sea necesario y deseable.
  - 10 La astucia del Mezquino al entregar las semillas inservibles deja entrever dos posibles variantes del mito, en las que el personaje estaría escatimando no propiamente un bien, sino el saber necesario para usarlo, o, si no, los medios para producirlo. La versión relatada, aunque mantiene cierta ambigüedad a este respecto, minimiza la producción y realza el carácter *sui generis* de la posesión del saber.
  - 11 Queda aquí también una ambigüedad, la de la panguana, que tras la muerte del Mezquino comienza a soplar –un gesto típicamente chamánico entre los yaminawa.
  - 12 En este caso, como en muchos otros, los yaminawa comparan el sistema chamánico con las jerarquías de competencia de los blancos: la escuela moderna, en que el saber de los alumnos es mayor en los cursos superiores, o en los hospitales, donde los “doctores” saben más que los “segundos doctores”, que saben más que los “enfermeros”.
  - 13 Las explicaciones de los yaminawa brasileños –que, por otro lado, niegan la potencialidad agresiva de su chamán– son, cuando llegan a explicitarse, de índole

- “sociológica”, implicando en disputas donde los celos juegan el papel principal.
- 14 Esta diferencia puede ser una ilusión creada por los imponderables de la investigación, pero cabe recordar que los yaminawa del Acre se refieren a la cura como una nueva rama de las actividades del chamán, que se hizo necesaria sólo después de la aparición de las enfermedades de los blancos (lo que, por otra parte, contradice la suposición común de que la acción del chamán se dirigiría preferentemente a las enfermedades autóctonas).
  - 15 No es raro encontrar referencias relativas a grupos Pano, y amazónicos en general, en los que las actividades chamánicas constituyen una práctica generalizada entre la población adulta masculina (Dole, 1998; Montagner-Melatti, 1985; Lima 2000, por citar algunos casos). Hugh-Jones (1994) distingue en la Amazonía un chamanismo “vertical”, caracterizado por la existencia de especialistas que monopolizan el conocimiento chamánico, y un chamanismo “horizontal” o “democrático” en sociedades donde se encuentra relativamente generalizado entre los hombres. El hecho de que algunos especialistas sean clasificados como “chamanes”, y de que otros sean excluidos de esta denominación y agrupados bajo otra categoría (como “rezadores”, por ejemplo), tiende a ofuscar la particularidad de estos sistemas de “chamanismo generalizado” y el papel que estas prácticas ocupan en la sociología de muchos grupos amazónicos. Si bien es cierto que hay especialistas más reconocidos que otros o con capacidades y poderes particulares, la diferencia entre unos y otros, por lo menos en los casos que nos ocupan, es de grado más que de naturaleza.
  - 16 Una costumbre shipibo confirma ese atributo del personaje: los labios vaginales del delfín hembra son usados como preparado mágico para unir parejas.
  - 17 Deshayes (1992) formuló un interesante modelo dual que opone jefe y chamán. El jefe sería el cazador por excelencia, generoso, polígamo, anfitrión y dueño de la palabra pública dirigida a la sociedad; al contrario, el chamán, hueraño en términos sociales, tendría el poder de escuchar el mundo exterior —o sea, el mundo natural. Esa comunicación con el mundo de los espíritus de los animales extra-humanos lo convertiría en un mal cazador, y por lo tanto también en un hombre de sexualidad y sociabilidad extremadamente limitadas; en resumen, en un mezquino. El destino de este modelo es curioso. Las informaciones del propio Deshayes sobre el pasado Kaxinawá sugieren una revisión —precisamente el jefe Salomón, descrito como el restaurador de la tradición Kaxi, es descrito como un chamán poderoso (Deshayes & Keifenheim, 1982: 81-2) —, así como los datos de Carid (1999) y Pérez Gil (1999; 2001) sobre los yawanawa, yaminawa y txitonawa: el poder mágico está estrechamente asociado al poder político, el jefe es un hechicero fuerte y el hechicero es buen cazador y padre de familia frecuentemente polígamo. En ningún lugar observamos una mejor actualización del modelo que entre los yaminawa del Acre —para todos los efectos, el grupo que presentaría una mayor erosión de los modos tradicionales— donde las nuevas condiciones políticas habrían creado un hiato entre la esfera política y la religiosa. En otras palabras, la mezquindad del chamán de Deshayes —como la castidad del sacerdote católico— es un imperativo ideal: él debe ser mezquino porque es la avaricia la que sustancia el saber.

- 18 Son muy numerosas las publicaciones que tratan del asunto –biopiratería, propiedad intelectual aplicada a saberes locales, etc.–, especialmente en Internet. La mayor parte de esa producción es redundante, y multiplica *ad infinitum* la reproducción de un número reducido de datos cuya fuente inicial parece ser periodística –y configura más un rumor que un debate. La mayor parte de esa producción llega a ser un debate, pero un debate circular: las mismas tesis se repiten sin refutar ni integrar los argumentos contrarios. El coloquio transcrito en Araujo & Capobianco, que reunió en 1996 especialistas en sociología, derecho, etnología, etc., es aún hoy un excelente resumen de ese panorama. Cf. también Calavia Sáez (2002).

## Bibliografía

ABREU, João

Capistrano de. 1941 (1914). *Rã-txa hu-ni-ku-i: Grammatica, textos e vocabulário Caxinauás*. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu.

AIGLE, Denise, BRAC DE LA PERRIERE, Bénédicte e CHAUMEIL, Jean-Pierre (eds.) 2000 *La politique des esprits*. Nanterre: Société d'Éthnologie.

ARAÚJO, Ana Valéria & João Paulo CAPOBIANCO

1996 *Biodiversidade e proteção do conhecimento de comunidades tradicionais*. Documentos ISA nº2. Instituto Socioambiental.

BARDALES RODRÍGUEZ, César

1979 “Quimisha Incabo Ini Yoia - Leyendas de los Shipibo-Conibo sobre los tres Incas”. Ministerio de Educación - *ILV Comunidades y culturas Peruanas* n. 12: Perú.

BECKERMAN Stephen, & Paul VALENTINE

2002 *Cultures of multiple Fathers: the Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America*. Gainesville: University Press of Florida 291 pp.

CALAVIA SÁEZ, Óscar.

2000 “O Inca Pano: mitología, história e modelos etnológicos”. *Mana*, v. 6(2): 7-35.

---

2002 “Prometeo de pie. Alternativas étnicas y éticas a la apropiación del conocimiento”. *Bioética*. Buenos Aires

CARID NAVEIRA, Miguel

1999 *Yawanawa: da guerra à festa*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: PP-GAS-UFSC

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

1998 “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: Xamanismo e tradução”. *Mana* 4(1): 7-22.

CHAUMEIL, Jean Pierre

1983 *Voir, savoir, pouvoir. Le Chamanisme chez les Yagua du Nord-Est Péruvien*. Paris : Éditions de l'EHESS

- DESHAYES, Patrick  
1992 "Paroles chassées. Chamanisme et chefferie chez les Kashinawa". *JSA* LXX-VIII-II: 95 - 106.
- DOLE, G.,  
1998 "Los amahuaca", em *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. III: 125-273, Santos Granero & F. Barclay eds., Panamá / Quito: Smithsonian Tropical Research Institute / Ifea / Abya-Yala.
- FRANK, Erwin  
1994 "Los Uni/Cashibo". In F. Santos & Federica Barclay (eds.): *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía II*. FLACSO/IFEA: Quito
- GARCIA, Fernando  
1993 *Etnohistoria Shipibo. Tradición oral Shipibo-Conibo*. Lima: CAAAP
- HUGH-JONES, Stephen  
1994 "Shamans, Prophets, Priests and Pastors" in N. Thomas & C. Humphrey (eds.) *Shamanism, History & the State*. University of Michigan Press
- KENSINGER, Kenneth M.  
1995 *How real people ought to live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Waveland Press
- LIMA, Edilene C.  
2000 *Com os olhos da serpente: Homens, animais e espíritos nas concepções katukina sobre a Natureza*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP
- MELATTI, Julio César  
1985 "Os patrões Marúbo" *Anuário Antropológico* 83. Rio-Fortaleza.
- MONTAGNER-MELATTI, Delvair  
1985 *O mundo dos espíritos: estudo etnográfico dos ritos de cura Marubo*, Tese de Doutorado. Brasília: Universidade de Brasília.
- TASTEVIN, Constantin  
1925 "Le fleuve Murú" *La Géographie* XLIII: 403-422 e XLIV: 14-35
- PÉREZ GIL, Laura  
1999 *Pelos caminhos de Yuve: cura, poder e conhecimento no xamanismo yawanawa*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- 
- 2001 "O sistema médico Yawanawa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica". *Cadernos de. Saúde Pública*, vol.17 (2): 333-344.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo  
2001 "Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo do parentesco" *Ilha* 2(1): 5-46.

## EL CAMINO DE LA PALABRA

9

### Conocimiento, prestigio y poder en el liderazgo nivaclé

*Alejandra Siffredi, antropóloga, CONICET-UBA*

*Nélida N. Stell, lingüista, UBA*

#### Antecedentes y propuestas

Una de las preguntas que vertebran a la antropología política en particular y a la antropología en general es el problema de la emergencia de la inequidad, entendida en un sentido amplio como tránsito desde modalidades igualitarias de organización social hacia procesos de centralización política. En este marco, la problemática de las distintas formas de liderazgo y, específicamente, la que hace al rol de los sistemas *big man* se torna decisiva a la hora de repensar la articulación entre igualitarismo y centralización.

Desde esta óptica, el trabajo persigue dos objetivos complementarios. El primero es analizar el simbolismo y la praxis de dos formas retrospectivas de liderazgo nivaclés<sup>1</sup> al tener en cuenta sus transformaciones. El segundo es fundamentar la clasificación propuesta mediante el análisis morfosemántico de la terminología pertinente. De ahí que las autoras coincidan nuevamente en una labor conjunta desde sus respectivas disciplinas: la antropología y la lingüística.

Para el análisis morfosemántico partimos de dos premisas. La primera es la caracterización tipológica de la lengua nivaclé desde el punto de vista morfológico, que la incluye entre las lenguas *aglutinantes*, es decir, de acuerdo con la técnica de unión de prefijos y/o sufijos a los morfemas raíces y/o bases: posee un índice moderado de composición, un alto índice de derivación y un índice mediano de flexión. La

segunda premisa se relaciona con el campo semántico, en el que advertimos un alto grado simbólico y creativo para interpretar de una manera productiva la técnica del procedimiento morfológico en la construcción de las estructuras nominales (sustantivos y adjetivos) y verbales.

A fin de ubicar la problemática del liderazgo en una perspectiva antropológica total, repensamos algunas propuestas de tipificación con base en criterios sociopolíticos, al asumir dos presupuestos teóricos. Primero, la noción de poder de la que se parta guarda relación con las tipificaciones que se produzcan. Segundo, cuando interesa discriminar tipos abarcativos, la forma en que se piense el poder llevará a explicar las diferencias entre esos tipos según dos posturas principales, que llamaremos “rupturista” y “gradualista”.

La postura rupturista parte de la distinción de las dos formas lógicas en que se puede ejercer el poder, ya sea en términos de la relación orden-obediencia, que corresponde a la capacidad de coerción propia de las sociedades estatales, ya sea de relaciones sociales simétricas que manifiestan una difusión del poder en el tejido social. Esta reducción metodológica conduce a ver las diferencias en términos cualitativos más que de grado. Por tanto, se plantean límites rígidos entre macrotipos y se llega al extremo de sostener incompatibilidades infranqueables. Ilustra este procedimiento la irreductibilidad que postula Pierre Clastres (1978, 1981) entre “sociedades-contra-el-Estado”, igualitarias e “indivisas” –porque no han permitido que lo económico y lo político se erigieran en dominios autónomos– y “sociedades-con-Estado” o “divididas”. Para sustentar esta distinción el autor establece la categoría de “deuda”. Dirá que, si en las sociedades-con-Estado los súbditos están en deuda con sus líderes, en las sociedades-contra-el-Estado es el líder quien está en deuda con sus seguidores. De ahí que la depositaria del poder no sea otra que la sociedad en su conjunto. Consecuentemente, procurará identificar qué recursos se utilizan para exorcizar cualquier intento de concentración política por parte de los líderes, y los convierte en responsables de la carga pública. Entre otros “antídotos”, considerará los requisitos de generosidad, reciprocidad generalizada, resolución de conflictos internos y arrojo para conducir las hostilidades contra otros grupos.

En cambio, si se parte de una definición amplia de poder en tanto capacidad para influir sobre la conducta de otros, el poder será considerado como una instancia inherente a cualquier tipo de sociedad, coincidiendo con la postura gradualista. Ésta acentuará diferencias de grado antes que cualitativas entre tipos de organización sociopolítica, y dará la idea de un continuum de posibilidades en la trayectoria que va desde las sociedades descentralizadas hacia las centralizadas.

Normalmente, los que trabajan en esta línea se encuadran en la llamada “nueva antropología política” anglosajona, que procuró hacerse cargo de la transición entre el estructural-funcionalismo y la teoría procesual. Esto es, desde el estudio de normas abstractas, valores y estructuras atemporales, hacia un enfoque centrado en la competencia, el conflicto, la dinámica histórica y el cambio (Lewellen, 1985). Uno de sus objetos de estudio troncales será la interacción de individuos y/o grupos en la red de relaciones de poder. De ahí que la noción de toma de decisiones se vuelva fundamental para analizar tanto los recursos individuales en procura de apoyo para alcanzar posiciones de liderazgo, como los mecanismos utilizados colectiva o personalmente para definir cuestiones públicas.

Concretamente, en las dos macroclases de sistemas políticos preindustriales que establece Ted Lewellen (1985:20), es decir, “no centralizados y centralizados”, los primeros incluyen diversos tipos de “bandas” y “tribus” que comparten una modalidad colectiva de toma de decisiones. Lo que varía entre ambos es la relación de poder que se establece entre líderes y seguidores en instancias decisorias que competen al conjunto. En el caso de las bandas -coincidentemente con el modelo flexible que suscribe el autor-, la actuación del líder se piensa como la de un eventual árbitro. En cambio, en las tribus su desempeño permitiría el ejercicio de cierta cuota de autoridad.

Vemos así que las posturas rupturistas y gradualistas producen tipos de sociedad y liderazgo consistentes con los enfoques que las nutren, vale decir, el estructuralismo francés y la teoría procesual anglosajona. Ambos enfoques han tenido gran influencia en los estudios sobre liderazgo en las tierras bajas sudamericanas, y generan también algunos avances críticos (Rosengren, 1987; Santos Granero, 1986).



Desde nuestro punto de vista, tomamos distancia de posturas ingenuas que presuponen que el igualitarismo es una condición “dada” en sociedades indígenas de pequeña escala, supuestamente descentralizadas. Por el contrario, estamos persuadidas de la necesidad de encarar simultáneamente igualitarismo y desigualdad, pareciéndonos insoslayable la distinción que hace Werner (1981) entre igualdad estructural y desigualdad “doméstica”, esta última rastreable en las categorías de edad y género, entre otras. En lugar de tomarlas como “dadas” nos preocupa averiguar en qué medida semejantes desigualdades generan privilegios y obligaciones tanto interpersonales cuanto intergrupales.

Nuestro particular interés en la problemática sociopolítica de la obra de Pierre Clastres se debe a que parte de sus interpretaciones se basa en dos trabajos de campo con los nivaclé ribereños. El primero data del año 1966 y sus resultados inconclusos fueron parcialmente editados post-mortem por Michel Cartry y Hélène Clastres, bajo el título de *Mythologie des indiens chulupí* (Clastres, 1992). La segunda campaña, realizada en 1968, tuvo por meta profundizar la noción de “ethos guerrero” (Clastres, 1992), y generó uno de sus últimos artículos: “La desgracia del guerrero salvaje” (Clastres, 1981).

En relación con el tema que nos ocupa, los relatos centrados en la guerra y los apuntes etnográficos (1992: 123 ss.) constituyen la materia prima para su análisis de la guerra como “mecanismo de defensa”, al que recurre deliberadamente la sociedad con el propósito de coartar todo anhelo de centralización política. Argumenta Clastres que los enfrentamientos así digitados neutralizan las ambiciones de poder de los líderes y los impulsan a un sostenido desempeño bélico que a menudo les reportaba la muerte en lugar de alguna supremacía (Clastres, 1981)<sup>2</sup>.

En la misma línea, la preocupación clastreana por “develar” la especificidad de una cultura dada, adjudicable al sesgo esencialista que adopta, lo lleva a sostener que la peculiaridad nivaclé reside en un “ethos” marcadamente belicoso (1992:6). Más aún, establece un nexo causal entre este último y el acentuado conservadurismo que ve en la cultura nivaclé por contraposición a la de sus vecinos Lengua. Al proceder

en forma simplificadora, atribuye a éstos un “ethos” pacifista que correlaciona con una resistencia pasiva frente a la colonización, lo que explicaría, a juicio de Clastres, la temprana “aculturación” del pueblo Lengua (1992:7). Evidentemente, la amalgama de particularismo, primordialismo y por ende ahistoricismo concuerdan con la filiación estructuralista del autor<sup>3</sup>.

Hoy sabemos también que la distinción entre sociedades guerreras y pacíficas tiene un sustento endeble porque existen múltiples formas de ejercer la violencia, lo que impone considerar los niveles de dramatismo y desasosiego que asuman para los sujetos formas ya manifiestas, ya encubiertas (Descola e Izard, 1996: 328-329), como, por ejemplo, las acusaciones de brujería.

En suma, los inquietudes teóricas clastreanas hacen que sus aportes al liderazgo nivaclé se circunscriban a un modelo guerrero rígido y ahistórico, opacando otras facetas y formas igualmente significativas, aún dentro del *presente etnográfico* en el que se mueve nuestro antropólogo.

A continuación discutiremos dos formas de liderazgo “político”, al tener en cuenta su respectivo alcance e intervencionalidad; las similitudes y diferencias con otras instancias de poder, así como la expresión material y simbólica de las competencias de los actores, y nos concentramos para ello en la relación líderes-seguidores.

Hasta los años cuarenta, cuando los nivaclé terminaron por aceptar la “sedentarización” en misiones católicas, cerca de los fortines o en haciendas, hubo dos niveles de liderazgo: uno local, representado por el *tanch’anjay* junto a la *tanch’anjayché*<sup>4</sup>, y uno supralocal, por el *caanvaclé*.

### **El *tanch’anjay* y la *tanch’anjayché***

La palabra *tanch’anjay*, y su femenino *tanch’anjayché*, que traducimos por consejero/a deriva de la raíz verbal -tch’an-, que significa escuchar, prestar atención, obedecer consignas, pero también comentar sobre hechos o personas; el morfema discontinuo tan-...-jáy da a esta construcción la doble idea de receptividad en la actitud de escuchar y de agentividad en la de comentar.

El tanch'anjáy era un líder de aldea que participaba de las asambleas convocadas por su caanvaclé, pero con una gran autonomía dentro de su órbita. En tanto partidarios del principal, los líderes locales se denominan *lhcaanvaclé lhacjay'ishané*, compañeros del cacique. Por analogía con el parentesco, la clasificación nativa califica el vínculo caanvaclé-tanch'anjáy en términos de un gran padre (*uj lhtatá*) a un padre (*lhtatá*), en alusión al ejercicio de distintos grados de cuidado y protección hacia sus respectivos seguidores. Según la misma lógica, estos últimos, también llamados *cataoclás* o niños, se colocan metafóricamente en el lugar de “hijos” o *lhclés*. En el idioma de las categorías de edad, la relación caanvaclé/tanch'anjáy-cataoclás denota que el líder respecto de su gente desempeña un rol análogo al del adulto frente al niño, al connotar distintos estadios de conocimiento, experiencia y madurez. En este contexto, el calificativo *tanapún* (inhábil, incapaz), aplicado por los mayores a los más jóvenes, transmite la idea de que en ellos los estadios más elevados no han sido aún alcanzados o, más fielmente, que los jóvenes están “incompletos” porque carecen de poderes especiales, lo que los torna corporal y psicológicamente vulnerables.

Por otra parte, entre caanvaclé y tanch'anjáy se establecen diferencias de grado en materia de prestigio y cualitativas respecto de algunas de sus habilidades y funciones, pero el énfasis en el “saber hablar”, en el sentido de elegir las palabras adecuadas para resolver una situación crítica, era una exigencia común a ambos. En este contexto, la expresión *lhnoyish lhasiná*, que traducimos por “*el camino de la palabra*”, connota la habilidad de guiar el hilo del discurso hacia la meta propuesta<sup>5</sup>. Quisimos resaltar la importancia de este concepto en el simbolismo y la praxis del liderazgo nivaclé al utilizarlo como título del trabajo.

Nuestros interlocutores caracterizan al estilo comunicativo del caanvaclé como prevalentemente monológico por contraposición al del tanch'anjáy, que ven como dialógico.

En realidad, parecen referirse a diferentes géneros discursivos: la perorata matinal pronunciada en público para movilizar a la gente –no siempre escuchada ni llevada a la práctica– y el tono conciliador que –según varios testimonios– parecen haber adoptado ambos en la toma colectiva de decisiones sobre asuntos de interés común.

La gente solía elegir como representante local a un “cantor” experimentado o *lhavishjanáj*, sustantivo derivado de la raíz verbal *-ishján* = cantar, el prefijo de persona genérica *lhav-* y el sufijo sustantivador agentivo *-áj*, que se refiere al sujeto que realiza la acción, en este caso, de cantar. Este líder pertenecía a las categorías etarias de adulto con varios hijos (*vacjáy*) o bien de mayor con nietos (*nitaocla-já<sup>6</sup>*). El criterio de selección basado en el conocimiento y la experiencia valía también para los caanvaclés, aunque para ellos se requerían capacidades extras.

¿Quiénes se consideran *lhavishjanjás* o cantores? Los varones iniciados en las bebidas fermentadas y las mujeres que completaron el rito puberal (*vatcla'ay lhutsjay*). En tales circunstancias, ambos recibían, por intermedio de sus formadores, uno o más cantos-espíritus que, una vez encarnados en su estómago, esto es, “digeridos”, los guiaban para influir sobre el desarrollo de procesos económicos, curativos, climáticos. Podían así asistir a la gente conforme a sus necesidades cotidianas, lo que se esperaba no sólo del *tanch'anjay*, sino también de la *tanch'anjayché*, habitualmente mencionados como esposos.

Varios testimonios coinciden en la complementariedad del liderazgo local masculino y femenino, en tanto soporte material y simbólico de las actividades y los conocimientos propios de cada género. Esta interesante distribución de la carga pública es consistente con la división complementaria entre un dominio de la masculinidad y uno de la femineidad, reiteradamente observada en campo.

La actual reivindicación de un modelo consensuado de toma de decisiones para canalizar las relaciones políticas, tanto intra como interétnicas se ve alentada por una re-apropiación selectiva de la forma de liderazgo *tanch'anjáy* (Siffredi, 1999). Con este propósito, se resaltan dos características de la misma. Primera, la interpretación dialógica de la palabra orientada hacia la conciliación al hacer uso de la sabiduría y la eficacia de los consejos brindados. Segunda, la habilidad para reunir cotidianamente a la gente y organizar diversas actividades. Ello no obsta para que el líder de las aldeas actuales sea llamado *caanvaclé*, al igual que el viejo líder supralocal, ya inexistente.

Al ejercer una suerte de “esencialismo estratégico”, no es casual que adultos y jóvenes manifiesten hoy sumo interés en recuperar el co-

nocimiento de los ancianos sobre ambos modelos de liderazgo, con especial énfasis en el tanch'anjáy. Creemos que esta forma local no desentona con la estrategia de *resistencia muda* ni con el bajo perfil bélico que vimos adoptar en sus interacciones con los misioneros católicos y con diversos agentes del estado-nación (Siffredi, 1999). Silenciar ese perfil apunta a la construcción de una identidad étnica que concentre el imaginario regional de "indio salvaje" en el Ayoreo, emblema arquetípico del matador.

Aunque desvinculados de la actividad política, todavía tienen vigencia los cantores/as expertos en la cacería de determinadas especies o en la recolección de miel (varones), en la de recursos vegetales y minerales (mujeres), pero también en la curación de picaduras de serpientes o de intoxicaciones por ingestión de frutos tóxicos crudos o inadecuadamente procesados (varones y mujeres). Igualmente, se les reconoce competencia a ambos géneros para modificar la intensidad de lluvias, inundaciones, sequía o temperaturas extremas.

Por lo dicho, rectificamos la adjudicación del estatus preferencial de chamán o *taoyé'ej* a ambas clases de líderes "tradicionales" (Siffredi, 1999), debido a una confusión entre distintas manifestaciones de poder extramundano en los sujetos. Al simplificar las cosas, por un lado, se clasifican en un macrodominio cantores, cantoras y líderes que, en tanto iniciados, se juzgan "personas asistidas", esto es guiadas por espíritus guardianes que les permiten actuar en beneficio del prójimo. A diferencia de los poderes chamánicos, éstos se caracterizan por la circunscripción de su eficacia a situaciones específicas, eficacia que depende de la voluntad de los espíritus guardianes. Por otro lado, aún al reconocer distintas jerarquías, el chamán es quien posee "un conocimiento integral del universo" (JA) -según define un lúcido nivaclé- y mediante el dominio de sus espíritus auxiliares puede a su antojo tanto "salvar" cuanto "dañar" a su propia gente. Refuerza esta etnotaxonomía la distinción que establece Juan A. Tomasini (1999) entre cantores/as y chamanes/as como canales de conocimientos diferenciados, distinción que apoya en sólidas evidencias etnográficas.

Consecuentemente, estamos en condiciones de sostener que en la cultura nivaclé van perfilándose límites más precisos entre distintas clases de estatus y poderes, sin caer en la ingenuidad de pensar la dife-

rencia en términos de lo sobrenatural y lo político que, de hecho, se presentan entrelazados, como veremos más claramente en el modelo caanvaclé.

### El caanvaclé

Tejedor de alianzas extendidas y líder de guerras siempre interétnicas, el caanvaclé tiene un perfil que lo acerca a la categoría de “*big man*”. Aunque semejante afirmación parezca una temeridad, intentaremos fundamentarla más adelante.

Poco tiempo atrás, el campo de acción del caanvaclé (*caanvaclé-yish*, del sufijo de derivación nominal *-yish*, que equivale a terreno, zona, dominio extenso de influencia) abarcaba un conjunto de aldeas vecinas, razón por la cual definimos un nivel supralocal de liderazgo.

El significado de la palabra *caanvaclé* deriva de *nivaclé*: pueblo con la denotación de etnónimo, gente, hombre; *nivac-* es una raíz nominal que alterna con *-nvac-* y con *-anvac*. *Nivaclé* es la raíz nominal más el sufijo de flexión de género masculino *-é*, lo que forma la base para el plural *nivaclés*. Este sustantivo forma el femenino con la raíz más el sufijo de flexión *-ché*, esto es, *nivacché* y su plural *nivacchéy*, mujer/mujeres.

Si se restringe a la acepción de líder, *caanvaclé* es una construcción que consiste en la base alternativa *-anvaclé* más el prefijo de derivación nominal *ca-*, que da la idea de “significado análogo” con un matiz de aumentativo o superlativo: “alguien más grande o más importante”, por lo que designaba al líder supralocal y, actualmente, como ya dijimos, al jefe de aldea (aldea = *vatautsá’at*). El femenino correspondiente es *caanvacché*.

Por su parte, la base nominal *-anvaclé* más el sufijo de derivación *-vó*, sustantivador instrumental, da por resultado la palabra compleja *-anvaclévó*, literalmente “instrumento para el caanvaclé” o insignia de liderazgo. La misma está principalmente representada por tres elementos: el scalp, la diadema de plumas y el caballo adornado, los cuales, por asociación con el parámetro simbólico de “lo alto”, constituyen indicadores de jerarquía exhibidos por el caanvaclé en los rituales públicos.

En primer lugar, el cuero cabelludo del enemigo o *cashatéch*, palabra proveniente de la raíz nominal *-shatéch* equivalente a cabeza, más el prefijo de derivación *ca-*, ya aclarado, pero al que le agregamos la significación de producto, en este caso de la matanza del enemigo. En segundo término, la diadema de plumas de espátula rosada o *tsinlhitsinilh*. Este lexema complejo está constituido por *tsinlhitséj* = espátula rosada (*Ajaja ajaja*) más el sufijo resultativo *-nilh*, es decir, objeto hecho con el material indicado en el morfema raíz. En cuanto a esa ave acuática cuyo canto anuncia la lluvia, representa a una deidad tronadora (*Fanaaj*) asociada con las lluvias refrescantes de la estación cálida y, en conjunto, con la renovación del tiempo y los recursos en el *yincáap*, comienzo del año, temporada de abundancia y por extensión “paraíso”. En el otro polo de valoración simbólica, esta deidad comparte con otras tronadoras la prerrogativa del rayo-relámpago (*fchináj*) que se homologa tanto con las flechas arrojadas con arco como con las armas de fuego, en virtud del poder fulminante que confieren a los tres elementos. La vinculación de las armas con la guerra y los *caanvaclés* es, de ahí, más evidente. En tercer lugar, otro indicador de jerarquía literalmente más elevada por su tamaño y por ser un recurso escaso, era el caballo o *cuvayú*, adornado con cascabeles y ristras de conchillas/mostacillas, según se constata en los registros fotográficos de los primeros misioneros (Fritz, 1997:52).

El ascenso y la declinación de un *caanvaclé* están marcados por la ceremonia del *scalp* fresco una vez “domesticado”, en un extremo, y el ritual de abandono de aquéllos capturados a lo largo de su trayectoria, en el otro. Tras el *vancavaam* (nombre del ritual, con las acepciones de abandonar, divorciarse), que se corresponde con su declinación física y el deterioro de sus *scalps*, el *caanvaclé* pasa a desempeñar el rol de consejero de guerra, especializado en cantos de las almas de sus víctimas (Sterpin, 1991)<sup>7</sup>.

Desde un marco simbólico, la sustitución del *caanvaclé'ay* que ya es anciano por otro más joven (*nich'a caanvaclé*) se ajusta a un patrón cognitivo de juegos y ajustes entre las connotaciones de lo húmedo (*lhtac'op*) y lo seco (*clajáj*), verificado en diversos dominios (Cordeu & Siffredi, 1988:143-46). En virtud de dicho patrón, el discurrir del tiempo es un hilo conductor que nivela y restablece sucesivas antinomias. De ahí que las representaciones de la sequía serán desplazadas luego

por las representaciones de la humedad, y así seguidamente. En el ritual de abandono de los scalps, este patrón se pone de manifiesto en el autodespojo por parte del líder viejo de sus capacidades asociadas a la bravura (*suiyí*) y la violencia en favor de su sucesor. En reemplazo de esas habilidades adquiriría paulatinamente la sabiduría y la facultad de aconsejar que, a la inversa de los signos de la desecación y el deterioro inscriptos en su cuerpo y en sus scalps, son análogos a los valores simbólicos relacionados con la humedad.

El acceso al cargo estaba determinado por la matanza de un enemigo extraétnico y las subsiguientes domesticación y apropiación de su *sacaclít* o alma-espíritu que, junto con sus cantos, estaban materializados en el scalp. Debido al contacto con la sangre y los poderes de la víctima (alma y cantos), el matador atravesaba por una fase de impureza y peligro, y quedaba expuesto al riesgo de volverse loco si, en vez de dominar los poderes del Otro, éstos llegaban a dominarlo. Esta forma de locura se asocia con una suerte de descaracterización étnica, según lo muestra el constituirse en prisionero del enemigo (Sterpin, 1991), repetimos, siempre un ajeno étnico. Por temor a semejantes riesgos aunados al estricto cumplimiento de ritos de descontaminación y severas restricciones alimentarias y sexuales, así como por la obligación periódica de ofrecer fiestas en las que debían distribuir cuantiosos bienes (Chase-Sardi, 1970:220), algunos candidatos sostienen haber rehuído las responsabilidades del liderazgo.

Eran requisitos complementarios y preferenciales: pertenecer a la familia de un líder, tener habilidades y poderes especiales como cualquier “cantor”, aunque singularizándose por el dominio de los cantos-espíritus de las víctimas escalpadas y por un estado corporal ágil y vigoroso (*t'un'in*) –adjudicado tanto a un entrenamiento físico perseverante cuanto al cumplimiento de restricciones alimentarias y sexuales. Estos dos últimos requisitos correspondían también a todo guerrero experto o *vancaclán já*<sup>8</sup>, vale decir, el que mata al compás de las normas y no sólo por matar.

En este contexto, interesa notar la analogía establecida por Adriana Sterpin (1991) entre la guerra y la caza como resultado de una acción mágica vehiculizada en los cantos ya contra los enemigos, ya hacia los protectores de las especies, con el propósito de que los



enemigos y los animales salvajes se volvieran mansos, dejándose así atrapar sin dificultad.

Si las capacidades que idealmente debía exhibir el futuro líder eran en gran parte similares a las que se adjudican a otros “especialistas”, la diferencia parece haber residido en la apreciación colectiva de verlas potenciadas en un determinado candidato<sup>9</sup>. Por último, entraría a jugar la preferencia por el estatus adscripto, sin que ello implique hablar de transmisión hereditaria del liderazgo. Únicamente documentada entre los Jotóy lhavós, tal preferencia suele vincularse con la mayor experiencia que en materia de gestión habría de reunir un consanguíneo del líder anciano.

En asuntos de gestión, la generosidad del jefe –emblemática en el don de alimentos y bebidas fermentadas– constituía una obligación moral altamente valorada por sus seguidores, en tanto reaseguro ante escenarios de escasez y, también, como contribución para realizar festivales y forjar alianzas con otros líderes supralocales. Ahora bien, la mayor disponibilidad de bienes al alcance del caanvaclé parece haber sido consecuencia no sólo de la intensificación del propio esfuerzo<sup>10</sup>, sino también del trabajo aportado por sus esposas, hijas y yernos. La relación suegro-yerno es una de las más asimétricas dentro del grupo doméstico. En el caso de hogares polígamos, como aquéllos de los caanvaclés, dicha relación adopta un sesgo político mediante la manipulación de alianzas matrimoniales más allá de la propia jurisdicción, a cuyo efecto utilizaban tácticamente a las hijas. De este modo los caanvaclés acrecentaban lealtades y seguidores.

Esto nos lleva a otra faceta de la actuación del caanvaclé que trae reminiscencias del “*big man*”: la de organizar festivales y tejer alianzas bélicas con sus pares no sólo nivaclé, sino también chorote, macá y, ocasionalmente lengua. Es importante notar la pertinencia de la clasificación nativa para expresar la relación entre caanvaclés. Una vez más en el idioma del parentesco, dicho vínculo se connota en términos de suegros metafóricos mediante la expresión *junashjúlh cacchevót*, literalmente, “semejante a suegros”. La misma es comparable a la categoría “consuegros” de nuestra terminología.

En cuanto a la organización de fiestas, ya Chase-Sardi (1970:229) ha parangonado las juntas de bebida o *vatáat* en el contexto del ritual de asunción de un nuevo líder con el *potlatch*. Para ello se basa en la obligación de regalar “cuantiosas riquezas... ovejas, cabras, cueros, adornos de plumas, conchas y mostacillas”, además de proveer gran cantidad de alimentos, bebidas fermentadas y recipientes *ad hoc* (calabazas). Por nuestra parte, corroboramos la tarea organizativa del *caanvaclé* secundado por su gente en ésta y otras fiestas periódicas de la estación húmeda. La secuencia de su actuación en tales celebraciones públicas se desdobra en cinco fases principales: la convocatoria del concejo de ancianos para decidir los pormenores; la invitación de sus pares junto a algunos de sus seguidores; la preparación de los instrumentos musicales, recipientes, adornos y pinturas corporales, así como el acopio y el procesamiento de los alimentos y bebidas fermentadas, tareas en las que colaboraban varones y mujeres, además de los líderes locales; la incitación a la paz y la armonía entre anfitriones y visitantes durante el evento; la despedida ceremoniosa de los visitantes.

Interesa jerarquizar la invitación dirigida a sus pares, porque en ella las conductas ostentosas y competitivas, adjudicadas a los “*big men*”, adquieren perfiles más nítidos. En esa fase tenía lugar un contrapunto a dos voces en el que el *caanvaclé* que lanzaba el convite (o, en su reemplazo, un vocero) solía maximizar los regalos de los que haría entrega, y daba rienda suelta a la ridiculización del invitado con el objeto de avergonzarlo. Sin achicarse, el *caanvaclé* burlado se convertía rápidamente en burlador, e incrementaba la oferta de contraprestaciones en ocasión de una futura fiesta a su cargo. Es importante notar que el mecanismo de control social basado en la dinámica ridiculización-/vergüenza –discutido en otro lugar (Siffredi, 1999)– en este contexto actúa como mecanismo nivelador en las interacciones de los *caanvaclés*, y contribuye a sostener la autonomía de sus respectivos campos de influencia, aunque a costa de los riesgos políticos que apareja toda igualdad competitiva.

En lo que hace a la concertación de alianzas bélicas, cuando un líder supralocal tenía programada alguna acción, invitaba a sus pares vecinos con sus respectivas tropas (Sterpin, 1991). La alianza planeada tenía lugar en los llamados ‘concejos’ o *us lhcaanvaclés*, donde el convi-

te de bebidas fermentadas constituía un evento central, al igual que en otras circunstancias rituales.

Entendemos que, en el desarrollo de estos concejos, la toma de decisiones genéricas asumía carácter colectivo, ya que se ponía énfasis en la necesidad de escucharse mutuamente, al prestar atención a la palabra del otro. Por lo tanto, pueden calificarse como encuentros prevalentemente dialógicos, en el sentido de que la palabra dada se correspondía idealmente con la escuchada en tanto prerequisite de un eventual acuerdo.

Según Sterpin (1991) el contenido de estos debates se dirigía a evocar por largo rato diversos incidentes de enfrentamientos previos, evaluando también la oportunidad y las tácticas por utilizar en el ataque planeado. Sin embargo, la decisión final sobre el momento y la forma de concretar lo proyectado recaía en el caanvaclé que había tomado la iniciativa, secundado por sus iguales.

Creemos que en este juego de toma de decisiones ampliadas al conjunto, las genéricas, y restringidas a los caanvaclés, las específicas, se perfila una relación asimétrica entre líderes y seguidores. La misma pareciera fundada en el control que ejercían los primeros tanto sobre la implementación definitoria de las prácticas bélicas cuanto sobre el conocimiento “simbólico” de los enemigos, merced a la captura de un mayor número de scalps y por ende de cantos-espíritus de sus víctimas. Viene al caso la referencia de Miguel Chase-Sardi (1970:220) a que el que obtenía más de cinco scalps era reconocido como *uj caanvaclé* o gran líder.

La importancia que adquieren diversas clases de conocimiento como instrumentos de predominio ha sido puesta de manifiesto por diversos autores (Kaplan, 1975; Riviére, 1984; Santos Granero, 1986; Rosengren, 1987) en relación a sociedades indígenas de tierras bajas. El conocimiento es para ellos un ‘recurso escaso’, cuyo control permite tanto jugar un papel preponderante cuanto reproducir el poder y la influencia de quienes lo detentan.

En la lengua nivaclé las nociones de conocimiento, sabiduría, talento y poder están vinculadas con la raíz verbal *-taoy-* que, en su sentido estricto, se traduce por saber, conocer. De esta raíz derivan *-taoyt-*

*séj*, que equivale a ser sabio o inteligente; *-taoyish* o tener voz, que se relaciona con la actuación pública del líder; *-taoyishch'é*, tener poder, entendido como capacidad de ejercer influencia por medio del conocimiento y la experiencia que da la madurez. Asimismo, en este campo semántico se incluye el vocablo *taoyé'ej* o chamán. La persona que reúne los precitados atributos es reconocida cualitativa y cuantitativamente como alguien con prestigio. Esta noción se expresa con el término *-queyeshjám*, que significa “el que tiene renombre”. El lexema está constituido por la raíz nominal *-ey-*, nombre; el prefijo *qu-* (análogo a *ca-*) con un matiz superlativo “más grande o más importante”; *-esh*, sufijo modal e intensivo, y el sufijo *-jam*, intensivo enfático.

Ahora bien, no hay que perder de vista que, en la cultura nivacle, la distribución de diversas clases de conocimiento, poder y prestigio entre distintos actores sociales (consejeros/as, chamanes/as, cantores/as) puede pensarse como mecanismo nivelador que compensa, al menos parcialmente, eventuales intentos centralizadores por parte de los caanvaclés. Al igual que la del *big man*, la posición de los caanvaclés parece no haberse consolidado en función de límites únicamente estructurales (como la diseminación del poder), sino también deliberadamente implementados por los seguidores.

Los principales mecanismos niveladores intencionales (Boehm, 1993) que han actuado y en parte todavía actúan como freno a posibles desbordes autoritarios de los caanvaclés son los siguientes: 1) la crítica pública; 2) la ridiculización; 3) la fisión grupal; 4) la destitución.

- 1) La opinión pública adversa a las que se consideran injerencias impropias –por ejemplo, en asuntos que incumben al grupo doméstico o a las mujeres– es un dispositivo poderoso para moderar cualquier exceso de autoridad. Esto afecta la autoimagen de los líderes debido, en parte, a que la socialización permisiva y homogénea sensibiliza a la desaprobación grupal. De modo informal, las críticas suelen ser realizadas por las mujeres y, formalmente, por los hombres reunidos en concejo o asamblea cuando se desoyen los pareceres fundados. Una estrategia habitual cuando un líder prescinde de las opinioniones vertidas por los participantes es la de “resistencia muda” (Siffredi, 1999), consis-

tente en no tomar demasiado en serio ni la oratoria ni los consejos de jefes impuestos por agentes misioneros o estatales.

- 2) La ridiculización del líder que abusa de su “mandato” tiene efectos reguladores porque compromete su reclamo de prestigio y respeto hacia su actuación, lo que dificulta su desempeño sucesivo. Hemos discutido la relevancia cultural de “la dinámica ridiculización//vergüenza”, *vatclayíl/vatvapenjáyash* como forma de ejercer y de pensar el control social (Siffredi, 1999). La acción que afecta el reconocimiento de prestigio y respeto provoca en el líder, de un lado, un sentimiento de vergüenza por el hecho en sí –*vapenésh* y, por otro, vergüenza ante los demás –*vapenemjúlh*. Un modo sutil de burlarse de los antiguos caanvaclés consistía en contar ante un amplio auditorio un ciclo de relatos risibles, en los cuales asumen la figura de antihéroes (Siffredi, 1988/89).
- 3) Motivada por disensiones diversas con las dos clases de líderes, la fisión grupal, seguida por la formación de nuevas aldeas, y la gradual consolidación de nuevos liderazgos ha sido un mecanismo que hemos documentado extensamente.
- 4) La destitución es una instancia extrema, únicamente comprobada en el caso de líderes impuestos por agentes externos. Las acusaciones de corrupción han sido el detonante más reiteradamente aducido. Desconocemos si hubo destituciones del caanvaclé o bien del tanch’anjáy clásicos, como tampoco sabemos si la sustitución del líder anciano por uno de menor edad conllevaba alguna maniobra o turbulencia.

### **Liderazgo y gestión de la paz y la violencia en perspectiva histórica**

Nos interesa rebatir la pertinencia del enfoque clastreano sobre el liderazgo y la guerra nivaclés –ya enunciados– centrándonos en dos preguntas. Primera: ¿puede diagnosticarse una vocación cultural para la guerra al hacer abstracción de las circunstancias históricas? Segunda: ¿al considerar a estas últimas, qué validez tiene ver en la guerra un poderoso “antídoto” contra la centralización política?

Para responder estos interrogantes proponemos una reseña histórica –fundamentalmente basada en testimonios nativos– de las características que asumieron las relaciones interétnicas en el transcurso de

las cuatro primeras décadas de este siglo, período que coincide con la vigencia del liderazgo supralocal. Haremos hincapié en la agentividad indígena para evitar caer en una visión mecánica y unidireccional del cambio, conducente a que los pueblos nativos se representen como receptores pasivos de transformaciones exógenas.

Al restringirnos a esa época de contactos tempranos, o sea, al límite de la memoria histórica que varios especialistas hemos tomado como fuente privilegiada de conocimiento, es difícil sostener el aislamiento de la cultura nivaclé como lo pretende Pierre Clastres (1992) en conjunción con los deseos del esencialismo.

Si bien es cierto que hasta la década del veinte pudo mantenerse cierta autonomía, ésta se obtuvo al hacer frente a una situación de progresivo asedio por parte de diversos frentes colonizadores. Desde comienzos de siglo se registran conflictos entre los nivaclé abajeños con ganaderos criollos de la ribera argentina, en busca de nuevas pasturas sobre la orilla opuesta. El carácter extensivo de la ganadería que practicaban los criollos conducía a su expansión territorial. Según rememoran algunos nivaclés, esta expansión entraba en competencia con la ganadería y la agricultura indígenas, y comprometía en definitiva su desarrollo autónomo. Esta situación determinó forzosos enfrentamientos que no dejaron de reportarles ciertas ventajas, fundamentalmente la apropiación de ganado mayor. Mediante la distribución y el intercambio de “nuevos” recursos —sumados a los preexistentes— los caanvaclés fueron acumulando prestigio, poder y riqueza que acentuaron su perfil de *big men*.

Hacia la misma época, otro frente ganadero, con epicentro en Santa Cruz de la Sierra, en su avance hacia el Sur presionó sobre los ayoreo meridionales quienes, en consecuencia, realizaron frecuentes incursiones en territorio de los nivaclé septentrionales. Persisten en la memoria histórica de estos últimos las venganzas cíclicas entre ambos grupos, al valorar como botín preciado las hachas y los machetes de hierro que portaban sus víctimas.

Por otra parte, en el marco de las viejas disputas territoriales entre Bolivia y Paraguay, la presencia militar boliviana en El Chaco boreal se concretó en la instalación escalonada de una serie de fortines con sus respectivas tropas, a partir de 1906 (Rout, 1970:12). La

memoria indígena ha registrado fielmente emboscadas y matanzas indiscriminadas, como también las venganzas cíclicas, ocasionalmente exitosas, por parte de los nivaclé. En circunstancias favorables, el botín máspreciado fueron las armas de fuego, al mencionar asimismo frazadas y uniformes.

En este escenario de creciente violencia que desembocó en la Guerra de El Chaco (1932-35), los nivaclé abajeños aceptaron la instalación de las primeras misiones permanentes, a cargo de la Congregación católica Oblatos de María Inmaculada. Mediante un decreto del ejecutivo boliviano del año 1924, se les encomienda la tarea de “civilizar” y “evangelizar” a los indómitos “salvajes”. Interesa destacar la diplomacia desplegada por los caanvaclés al invitar a los misioneros, para que éstos participaran como pares de varios rituales conmemorativos de los scalps –no sin discriminar sus respectivas jerarquías, según consta en los informes de los Oblatos (en Fritz, 1997: 52 y ss.). A juzgar por los pobres resultados de la evangelización inicial (Siffredi, 1999), la estrategia entonces proyectada por los caanvaclés Tofá’ay y Sapo perseguía una meta definitivamente política: la de buscar aliados que mediaran en sus luchas desiguales contra las tropas bolivianas y paraguayas. De ahí el reconocimiento del primer Vicario como caanvaclé, que hicieron extensivo a su sucesor, el Padre Walter Vervoort. Desde la perspectiva indígena sobre la dinámica del liderazgo, este relevo de vicarios se entiende en términos del reemplazo de un caanvaclé achacoso por otro más joven. En realidad, también estaban en juego conflictos de intereses interestatales que excedían el alcance de la diplomacia nativa de aquellos años.

En los casos de relaciones interétnicas signadas por la violencia, cuando la balanza se inclinaba a favor de los nivaclé, éstos solían capturar, además de los mencionados recursos, los scalps de sus víctimas, pero se abstendían de tomar cautivos. Esta última norma, impuesta por los caanvaclés, obedecía a evitar la presencia de intrusos que pudiesen llegar a convertirse en delatores.

Cabe, pues, señalar similitudes y diferencias entre las distintas formas de gestión de la violencia dirigida hacia los exogrupos, al tomar como patrón las hostilidades consuetudinarias contra los toba y pilagá, fundamentalmente. Estas últimas estaban fuertemente pautadas y los

caanvaclés supervisaban el cumplimiento de las reglas de juego. Contrariamente a lo que sostiene Clastres (1981), los jóvenes no tenían intervención directa, sino los hombres adultos y maduros (Sterpin, 1991, corroborado por nosotras), esto es, iniciados con conocimientos y poderes especiales. Este detalle es importante porque nos lleva a cuestionar el supuesto clastreano del afán juvenil por destacarse, que la sociedad neutralizaría al fomentar la exposición de los ambiciosos a la muerte. Derivado de ello, se torna dudoso que la guerra pueda fundamentalmente entenderse como un “antídoto” contra la centralización política, al menos en el caso nivaclé.

En refuerzo de lo anterior, cabe notar ciertas coincidencias de fondo entre la normativa de combate nivaclé y la de sus enemigos tradicionales: por ejemplo, en lo que respecta al enfrentamiento cara a cara entre varones adultos, a la captura de scalps orientada hacia los coetáneos por la equivalencia de valor, a la captura de niños y mujeres jóvenes como cautivos, al buen trato que se debía dispensar a estos últimos aunque mediara su asimilación. La efectividad de la asimilación puede constatarse en las genealogías nivaclés a través del matrimonio con los cautivos o el cambio del nombre personal de estos últimos, que indica la adopción de una nueva identidad étnica.

En síntesis, la posibilidad misma de acción recíproca, expresada en el concepto de *caát'shay*, pago, retribución y, por extensión, venganza como forma de reciprocidad equilibrada, se sustenta en la vigencia de códigos compartidos. Esto es, reiteramos que los adversarios tenían una concepción similar de las modalidades del conflicto en el que se involucraban. Por consiguiente, el acto legitimado de vengarse es la piedra de toque del orgullo y el prestigio grupales. La matanza de un propio crea una situación en la que el prestigio de las personas afectadas—especialmente los caanvaclés— corre peligro y exige reparación para que pueda reafirmarse. Asimismo, entran en juego cuestiones morales, como la obligación de reparar la ofensa infligida a los parientes de la víctima. Debe quedar en claro que las acciones de reafirmación y reparación eran siempre coyunturales porque había clara conciencia de una contravenganza anunciada.

Por otro lado, a juzgar por la dinámica de recambio del liderazgo—por lo que sabemos, ajena a formas turbulentas— y la constancia fo-



tográfica de tantos caanvaclés que llegaron a viejos, su larga carrera de obstáculos para acumular prestigio y poder medidos en cantidad de scalps y otros bienes no era precisamente desalentada por la sociedad, como pretendía Clastres (1981). De modo que el camino de la guerra, en vez de un “antídoto” contra la centralización política, proporciona indicios de tendencias centralizadoras, y son sus principales agentes los *Caanvaclés*, literalmente Grandes Hombres.

Por comparación con esta forma consuetudinaria, las restantes formas de gestión de la violencia que hemos identificado difieren en un aspecto básico: la inexistencia de códigos compartidos las hace menos previsibles y más riesgosas. Por eso, en lugar del ataque frontal adoptaban la táctica de emboscada con asaltos sorpresivos, rápidos, indiscriminados y por la espalda. Desde la óptica indígena, no difieren demasiado las tácticas utilizadas contra los ayoreo, los criollos o los militares, salvo por las precauciones que imponía el mayor poder de fuego de los últimos. Es interesante la clara conciencia de la divergencia de propósitos que perseguían los ayoreo, quienes, para los nivaclé septentrionales, mataban por matar y no para escalar, lo que coincide con las descripciones etnográficas.

Tomadas en conjunto, las formas de gestión de la violencia exodirigidas, consuetudinarias o no, convergen en la captura de scalps por parte de los nivaclé. Esto apunta a la naturaleza misma de las guerras en procura de trofeos (Descola & Izard, 1996: 327-329). Dentro de ellas, el estilo nivaclé propendería a una apropiación de las cualidades necesarias para reafirmar su identidad étnica al valerse –por paradójico que parezca– de víctimas exogrupales.

## Conclusiones

El análisis morfosemántico de los lexemas claves relacionados con el tema del *liderazgo nivaclé* nos ha llevado a corroborar las dos premisas de las que partimos. Primera, *la lengua nivaclé es aglutinante*, ya que desde el punto de vista morfológico advertimos la escasa frecuencia estadística de raíces o morfemas simples utilizados en el léxico pertinente, pero observamos la profusión de lexemas complejos constituidos por morfemas base (nominales y verbales), más afijos. Estos afijos pertenecen a las clases de prefijos y sufijos de derivación nomi-

nal, verbal y adverbial y, en menor cantidad, de sufijos de flexión nominal y verbal (posesión, género y número).

Segunda, *la lengua nivaclé posee un alto grado simbólico y creativo* puesto que, mediante reglas productivas, los nivaclés construyen expresiones sintagmáticas aparte de las expresiones preexistentes, léxicamente más simples. De ahí que el significado de cada una de las palabras que analizamos “va más allá de lo que se dice: incluye también lo que se implica o presupone” (Lyons, 1991).

Hemos comprobado que uno de los principales factores operativos del cambio semántico es la extensión del significado originario de una raíz y/o base por medio del proceso de derivación. Proceso que implica la ocurrencia de afijos con el significado de abstractivo, significado análogo con valor de superlativo o aumentativo: “alguien o algo más importante o más grande”, especialidad o habilidad en hacer algo, gran fuerza o poder sobre algo, realismo o veracidad de una acción, agentivo, resultativo, producto de una acción, conmitativo, instrumental, locativo, realismo o veracidad de una acción, intensivo, modal, enfático, reciprocidad, pasividad y pluralidad de la acción. La creatividad metafórica, en el sentido más amplio de “metafórico”, forma parte de la competencia lingüística de los nivaclés cuando se refieren a las distintas clases de líderes, su campo de acción, las cualidades que deben tener para ser elegidos como tales, entre otros atributos, es decir, utilizan una determinada escala de valores en un marco contextual específico que permite dotar de sentido a las expresiones que presentamos en este trabajo.

El respaldo de la lingüística ha contribuido a que el análisis antropológico del liderazgo nivaclé pudiera desarrollarse sobre bases más sólidas, y avanzar en tres direcciones principales: la etnotaxonomía, la que hace a la cuestión del poder y la que atañe a los procesos de centralización y descentralización política.

En la dirección etnotaxonomía, hemos identificado con precisión dos niveles de liderazgo con los sistemas de relaciones pertinentes, expresadas en el “idioma” del parentesco y el de las categorías etarias. Por orden decreciente de abarcatividad, las relaciones entre líderes supralocales, metafóricamente equiparadas al vínculo de “consuegros”,

marcan la extensión máxima de las redes interactivas entre aliados para la concertación de los festivales de la estación de abundancia, los intercambios crecientemente competitivos, las guerras interétnicas. En un nivel decreciente, el vínculo entre líderes supralocales y líderes locales se traduce en términos de un “gran padre” a un “padre”, al aludir a diferentes grados y modalidades de conocimiento, prestigio y poder. Por último, la relación entre ambas clases de líderes y sus respectivos seguidores se equipara a “padres” e “hijos” o “mayores” y “niños”, con la denotación que los primeros desempeñan un rol análogo al del adulto frente al chico y la connotación de diferentes estadios de conocimiento, experiencia y madurez psico-corporal.

En la segunda dirección, centrada en la cuestión del poder, constatamos el desarrollo de formas coyunturalmente autoritarias en la función bélica de los líderes supralocales. A modo de contrapeso, comprobamos la distribución de distintas clases de poderes entre diversos actores sociales, al mostrar su eficacia práctica y simbólica.

En la última dirección, vinculada con la precedente, a fin de repensar la articulación entre modalidades igualitarias y procesos de centralización, exploramos bajo qué circunstancias se acentuaron algunas características del liderazgo supralocal que indican afinidades con los sistemas *big man*, al focalizar en las conductas ostentosas y la intensificación de la guerra, la acumulación y la competitividad. Ello requirió examinar no sólo las marcas de asimetría en la relaciones entre líderes supralocales y seguidores, sino también los mecanismos niveladores para contrarrestar la consolidación de un poder coactivo encarnado en los caanvaclés.

Ha quedado abierto un camino prometedor que consiste en relacionar las guerras en procura de trofeos con la expresión nivaclé de las mismas. En este caso, la captura de scalps sería un medio de obtención entre los enemigos, tanto heredados como nuevos, de los principios necesarios (poderes y capacidades de las víctimas) para afirmar la identidad étnica y asegurar la reproducción material y simbólica de la sociedad. A fin de abordar esta cuestión, parece pertinente vincularla con los ritos de iniciación y otras festividades públicas de la estación húmeda; en especial, la iniciación femenina todavía vigente que asume características de compendio de un ciclo ritual hoy desarticulado en el que el scalp concentró un alto valor simbólico<sup>11</sup>.

## Notas

- 1 Antiguos cazadores-recolectores, hasta los años treinta, los nivaclé han poseído las tierras de El Chaco boreal comprendidas en un triángulo con base en el Pilcomayo medio y vértice en la ciudad de Mariscal Estigarribia. Se han reconocido más de cinco unidades socioterritoriales cuyos nombres y ubicaciones indican la autoadscripción a distintos nichos ecológicos. Entre otras, *chishamné'e lhavós* o arribeños (respecto del Pilcomayo), *shichamné'e lhavós* o abajeños, *yitá' lhavós* o montaraces, *jotóy lhavós* o espartilleros. Como resultado de la “pacificación” y el avance de diversos frentes colonizadores, en sus asentamientos actuales –misiones, colonias, estancias, campamentos de trabajo– tienden a formar barrios o vecindades según sus anteriores adscripciones. La población nivaclé alcanza hoy una cifra aproximada de 20.000.
- 2 La teoría clastreana sobre la guerra y la posición de los líderes ha sido retomada por Thierry Saignes (1985) para explicar la dinámica de descentralización chiriguana en un contexto de prolongada resistencia a la sociedad dominante.
- 3 Cabe notar la convergencia entre las “representaciones” de un nivaclé y la antropóloga sobre Pierre Clastres. Cuando ese interlocutor del etnólogo francés colaboró con ella, en 1991, lo primero que le preguntó fue si estaba interesada, al igual que “el francés”, en una comunidad “tradicionalista” o bien en una “moderna”. Al salvar la distancia temporal, WF tenía en claro que la búsqueda de “autenticidad” era una quimera, aún en los años sesenta.
- 4 No ha sido tarea fácil la de caracterizar estas formas de liderazgo, aunque nos ha ayudado la pionera identificación realizada por Pierre Clastres (1992). Los testimonios orales de nuestro corpus resultaban a veces confusos y aparentemente contradictorios, debido en parte a las variaciones contextuales e históricas de las denotaciones y connotaciones de los términos *caanvaclé* y *tanch'anjáy*.
- 5 La adecuación de la palabra al contexto de interacción es un imperativo moral de todo varón adulto. En la iniciación en las bebidas fermentadas, se les escarificaba la lengua con el propósito de fortalecerla para evitar que fuera utilizada indebidamente. Por ejemplo, en relación a los propios, para criticar, mentir, insultar u opinar sobre asuntos que competen a las mujeres. “Hablador de mujeres” descalifica al que así procede (WF).
- 6 *Nitaoclajá* es una palabra compleja constituida por la raíz nominal *taoclaáj* = niño y el morfema discontinuo de negación *ni-...-á*. “No niño” es la forma cortés de referirse a un anciano en su presencia.
- 7 Indudablemente la monografía de más alta calidad etnográfica sobre la guerra de trofeos (*scalps*) es la de Adriana Sterpin (1991), razón por la cual nuestra síntesis al respecto se basa fundamentalmente en ella. Miguel Chase-Sardi (1970) ha aportado sugerentes elementos pioneros. En lo que nos toca, avanzamos en el marco interpretativo de la problemática durante la campaña de 1991.
- 8 El entrenamiento incluía ejercicios de puntería, carreras, luchas cuerpo a cuerpo y la práctica asidua del *casáti*, el violento hockey chaqueño.

- 9 La idea que expresa habilidad o ser experto en una actividad específica se señala con el sufijo sustantivador *-méch* y con el verbalizador *-jamatséj*.
- 10 Sostiene el antropólogo y misionero oblato Miguel Fritz (1997:56) respecto al modelo clásico al que nos estamos refiriendo: “El auténtico cacique nivaklé se agota para su grupo, da lo último. Por eso, el que más da, es el más apreciado, el que tiene más autoridad”.
- 11 Una primera versión del trabajo fue presentada a la Comisión Antropología de los Sistemas Simbólicos de la III Reunión de Antropología del Mercosur realizada en la Universidad Nacional de Misiones, en noviembre de 1999.

## Bibliografía

BOEHM, C.

- 1993 “Egalitarian Behaviour and Reverse Dominance Hierarchy”. *Current Anthropology*, 34 (3).

CLASTRES, P.

- 1978 *La sociedad contra el estado*. Caracas, Monte Ávila.  
1981 *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa: 219-255.  
1992 *Mythologie des Indiens Chulupí*. Bibliothèque de l’Ecole des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses. Vol. XCVIII. Louvain-Paris, Peeters.

CLASTRES, H.

- 1989 *La Tierra sin Mal. El profetismo tupí-guaraní*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

CORDEU, E.J. & SIFFREDI, A.

- 1988 “Caleidoscopios de la razón. Análisis simbólico de cuatro mitos chaqueños”. *Journal of Latin American Lore*, UCLA, 14 (1): 123-154.

CHASE SARDI, M.

- 1970 “El concepto nivaklé del alma”. *Suplemento Antropológico*, 5 (1-2). Asunción.

DESCOLA, P. & IZARD, M.

- 1996 “Guerra”. En: Bonté P. & M. Izard *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Madrid: Ediciones Akal.

FRITZ, M.

- 1997 *‘Nos han salvado’. Misión: ¿Destrucción o salvación? Comienzo de una misión entre etnocentrismo e inculturación*. Quito: Abya-Yala.

KAPLAN, J.

- 1975 *The Piaroa. A People of the Orinoco Basin*. Oxford: Clarendon Press.

LEWELLEN, T.

- 1985 *Antropología Política*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

LYONS, J.

- 1991 *Lenguaje, Significado y Contexto*. Barcelona: Ediciones Paidós.

- RICHES, D.  
1984 "Hunting, Herding and Potlatching. Towards a Sociological Account of Prestige". *Man* (n.s.), 19 (2):234-251.
- RIVIERE, P.  
1984 *Individual and Society in Guiana*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROSENGREN, D.  
1987 *In the Eyes of the Beholder. Leadership and the Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*. Göteborg: Etnologiska Studier, 39.
- ROUT, L. Jr.  
1970 *Politics of the Chaco Peace Conference, 1935-1939*. Austin & London: University of Texas Press.
- SAIGNES, T.  
1985 "La guerra 'salvaje' en los confines de los Andes y del Chaco. La resistencia chiriguana a la colonización europea". *Quinto Centenario*, Universidad Complutense de Madrid, 8: 103-123.
- SANTOS GRANERO, F.  
1986 "Power, Ideology and the Ritual Production in Lowland South America". *Man* (n.s.), 21 (4): 657-679.
- SIFFREDI, A.  
1988/89 "Cuestionamiento y diversión. Análisis simbólico de un ciclo mítico risible nivaclé". *Relaciones*, Sociedad Argentina de Antropología, XVII (2): 99-110.  
1999 "Shame on Blame and Blame on Shame: Socialreligious Change through Multiple Voices". *Proceedings*, Second International Conference on the Anthropology of the Gran Chaco: Indigenous People, Missionaries and the Nation State. University of St. Andrews. Scotland.
- STELL, N.  
1989 *Gramática descriptiva de la lengua niwaklé (chulupí)*. Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, UBA.  
1999 e.p. "Lengua Niwaklé (chulupí)". En: *Intercontinental Dictionary Series*. Mary Ritchie Key (Ed.) South American Indian Languages. University of California, Irvine, Vols. I-VII.
- STERPIN, A.  
1991 *La chasse aux scalps chez les Nivaclé du Gran Chaco*. Mémoire de Maitrise d'Ethnologie. Université de Paris X. Nanterre.
- TOMASINI, J.A.  
1999 *Figuras protectoras de animales y plantas en la religiosidad de los indios nivaclé*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- WERNER, D.  
1981 "Are Some People more Equal than Others? Status inequality among the Mekranoti Indians of Central Brazil". *Anthropological Quarterly*, 54 (1):15-27.



CUARTA PARTE  
**Los derechos intelectuales de  
las poblaciones nativas en el  
escenario nacional y global**

---



# CONOCIMIENTO TRADICIONAL.

## Hacia un marco normativo de protección

10

*Dra. Teodora Zamudio<sup>1</sup>*

### Convenio de diversidad biológica

Durante por lo menos una década, muchos sectores -gobiernos, expertos, organismos no gubernamentales-, trabajaron para incorporar el tema de la biodiversidad en la agenda mundial. Sus gestiones fueron exitosas y en Río de Janeiro, en junio de 1992, 157 países del mundo (entre los que aún no se cuentan los Estados Unidos de Norteamérica) se comprometieron públicamente a defenderla, con la firma del Convenio sobre la Diversidad Biológica, durante la Cumbre de la Tierra.

El Convenio se apoya en tres pilares fundamentales: la *conservación de la diversidad biológica*, la *utilización sostenible de sus componentes* y la *participación justa y equitativa en los beneficios* que genera dicha utilización. Se procura la conservación de la diversidad biológica y su uso sostenible, y se enfocan problemas como el reparto equitativo de los beneficios de su explotación y la necesidad de la transferencia de tecnología y recursos financieros desde los países y sectores más desarrollados hacia los que lo están menos. Se trata de un desafío universal.

El Convenio sobre la Diversidad Biológica constituye una norma-marco que intenta poner cierta claridad en definiciones tales como la de material genético (“*todo material de origen vegetal, animal, microbiano o de otro tipo que contenga unidades funcionales de la herencia*”), recurso genético (“*el material genético de valor real o potencial*”) y recurso biológico (“*los recursos genéticos, los organismos o par-*

*tes de ellos, las poblaciones o cualquier otro tipo de componente biótico de los ecosistemas de valor o utilidad real o potencial para la humanidad*”). Además, incluye como fuente de biodiversidad a los “ecosistemas artificiales” (comunidades nativas) -y sus componentes y productos derivados-, lo cual extiende los alcances jurídicos del Convenio a las actividades de mejoramiento genético agropecuario -que están reguladas por otros acuerdos internacionales y sus normas complementarias nacionales- y a las aplicaciones centenarias de los principios activos naturales, conocidos y desarrollados por las comunidades nativas. La biodiversidad es, pues, esa dinámica en la que el *cyborg* también participa, impacta y enriquece.

La materia del Convenio reclama de las naciones modificaciones en sus leyes, las que deberán acompañar e inducir un cambio copernicano de las estructuras jurídico-económicas si se desea que el espíritu del Convenio se imponga. En el proceso que ello importa, la educación, las políticas gubernamentales, la promulgación de legislaciones que encuadren los derechos de las comunidades nativas y que regule su personalidad y determinación jurídica, son otros instrumentos de ineluctable necesidad.

El Convenio puede interpretarse -en sentido amplio- como un instrumento para fomentar la participación y el desarrollo de las regiones emergentes del planeta en el desenvolvimiento tecnológico; en este sentido, cabe agregar a los ya citados artículos 15º y 8º, las disposiciones sobre el acceso y la transferencia de tecnología (artículo 16), el intercambio de información (artículo 17), la cooperación científica y técnica (artículo 18), la gestión de la biotecnología y la distribución de sus beneficios (párrafos 1 y 2 del artículo 19), y los recursos financieros y el mecanismo financiero (artículos 20 y 21).

En materia de apropiación, o “acceso”, el Convenio exige:

- 1) un contrato (art. 15, párr.4º) que sólo podrá celebrarse sobre los recursos genéticos de los que la parte suministradora sea “país de origen” (art. 15, párr.3º);
- 2) el consentimiento fundamentado previo de la parte contratante que proporciona los recursos (art. 15, párr. 5º);

- 3) el intercambio de tecnología, incluida la protegida por patentes y otros derechos de propiedad intelectual (arts. 15, num.7 y 16, num. 3); y se fomentará que los beneficios derivados de la utilización de esos conocimientos, innovaciones y prácticas se compartan equitativamente (art. 8º, j), a los cuales pueden hacerse algunas reflexiones iniciales:

#### *La legitimación en la disposición de los recursos*

El Convenio señala que “...sólo se podrá contratar sobre los recursos genéticos de los cuales la parte suministradora sea ‘país de origen’” (Artículo 15, párr. 3º CDB)

Esto plantea dos problemas<sup>2</sup>:

Por un lado, sabemos que los ecosistemas no reconocen fronteras políticas, y que, salvo las endemias, los recursos genéticos tienen varios países de origen<sup>3</sup>.

Por lo tanto, es dable pensar que la soberanía de los Estados, en este punto, deberá negociarse en acuerdos regionales si se desea evitar la competencia desleal en torno al desarrollo de las industrias vinculadas estrechamente con la biotecnología y, por ello, deberán implementarse alternativas científicas y tecnológicas conjuntas para el desarrollo humano, económico, social y ambiental, sobre la base de esos recursos. Por otra parte, en el ámbito interno cada país de organización federal o confederada habrá de resolver la cuestión de la legitimación (nacional o provincial o estadual) para contratar las bioprospecciones que se planteen, y establecer la necesaria para los casos de etnobioprospección que involucren el conocimiento nativo de las poblaciones locales e indígenas<sup>4</sup>.

Asimismo, a pesar del nuevo inciso 17 del artículo 75 de la Carta Magna (Argentina), similar a otras disposiciones constitucionales latinoamericanas, el ejercicio de los derechos sobre la biodiversidad domesticada y/o conocimiento de las propiedades de los principios activos de los recursos biológicos por parte de los pueblos indígenas tropieza con la falta de reglamentación de la norma, por una parte, y con la disparidad de los conceptos sobre la ‘propiedad’ manejados por una y otra cultura<sup>5</sup>.

La mencionada falta de regulación legal de los derechos de los pueblos indígenas y de su consecuente legitimación para ‘actuar’ (fijada ya en cuerpos legales internacionales como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la Recomendación 104 del mismo organismo) se ven cuestionados en algunos casos, como en ocasión de la Cuarta Conferencia de las Partes del Convenio sobre la Diversidad Biológica (Bratislava, 1998), en la que los delegados de las comunidades indígenas se vieron excluidos por la indeclinable oposición del representante de Brasil, y se debió constituir en grupos de tareas entre Conferencias.

Con la firma y la ratificación del Convenio sobre la Diversidad Biológica, los Estados han reafirmado y consagrado su soberanía sobre los recursos biológicos, pero también han instituido responsabilidades explícitas, especialmente en lo referente a las normas de acceso a los recursos genéticos y transferencia de los mismos; al intercambio de información; a la cooperación científica y técnica; a la gestión de la biotecnología y a la distribución de los beneficios; compatibilizándolos con los ordenamientos nacionales e internacionales vigentes de propiedad industrial.

Ello puede provocar controversias dadas las disparidades teleológicas de uno y otro sistema; más aún, al verificarse otras disparidades como las macroeconómicas y las consecuentes diferencias de ‘peso’ en las negociaciones sobre las que se fundamentan los tratados internacionales y sus protocolos en los foros de discusión y decisión, tales como la Organización Mundial del Comercio y la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual.

En este punto, debe repararse en que la mayor concentración de especies y variedades se produce en las regiones tropicales y sub tropicales, donde también se inició –hace siglos– un uso inteligente, “sostenible” de los recursos naturales para la vida humana. En esas regiones es donde hoy se produce una acelerada pérdida de recursos vivos, a la que se ha dado en llamar “*erosión genética*”, y donde se acentúa la pobreza en un círculo perverso. Y son esas regiones las que, magüer su pobreza, proveen y proveerán los principios activos de otros tantos productos y procesos apropiables por quienes los desarrollen industrialmente, sin que quede muy claro el sistema legal que les permita aprovechar los beneficios que tales recursos genéticos reditúan.

Así, pues, es de fundamental importancia diseñar el esquema legal a través del cual los Estados y las comunidades locales puedan participar y/o controlar esos contratos de acceso -que no se realizarán entre países, sino entre instituciones públicas y/o privadas nacionales y las grandes corporaciones transnacionales-, de modo justo y brindando la mayor seguridad jurídica para todas las partes. Para ello se debe estandarizar los análisis científicos para determinar el taxón en el cual se encuentra el compuesto, y un mecanismo de cámara de compensación para determinar el rango del hábitat para aquellos taxones con el fin de identificar a los poseedores comunes de la información<sup>6</sup>.

#### *Condiciones de perfeccionamiento del contrato de acceso*

Todo contrato de acceso esta condicionado al “... *consentimiento fundamentado previo de la parte que proporciona los recursos*” (Artículo 15, párr. 5º CDB) y según el Convenio, el acceso a los recursos genéticos está sometido al consentimiento fundamentado previo de la Parte Contratante que proporciona los recursos, a menos que esa Parte decida otra cosa. Para la aplicación de los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales deberá contarse con la aprobación y la participación de quienes posean esos conocimientos (artículo 8 j). Por tanto, el consentimiento fundamentado previo es el origen de la distribución de beneficios.

La necesidad de obtener el consentimiento fundamentado previo da a quienes tienen que otorgarlo la oportunidad de llegar a “condiciones mutuamente convenidas” (El término “condiciones mutuamente convenidas” figura en los arts. 15, párr. 4º; 16, párr. 3º; y 19, párr. 2º del Convenio. El término “mutuo acuerdo”, figura en el art. 18, párr. 5º) (art. 15, párr. 4º), con quienes solicitan el acceso, y determinar la naturaleza exacta de los beneficios que han de compartirse. Pero no sólo eso, el consentimiento debe ser otorgado previa información y sólo después de comprendidas las implicaciones y las aplicaciones que la transferencia de tal conocimiento suponen. Para ello, la brecha intercultural debe ser asumida y superada, lo cual supone la comprensión y el respeto de los valores vigentes en los pueblos proveedores. La superación de la ignorancia en tal sentido por parte del mercado científico, comercial y biotecnológico mundial demandará esfuerzos por conciliar

–no borrar– intereses y prioridades; por integrar –no desdeñar– instituciones morales y jurídicas que, aunque más ancianas que las románico-germánicas, han sido soslayadas por centurias.

La visión economicista del Derecho para regularlos ha sido superada en esta norma del Convenio sobre la Diversidad Biológica, que otorga protección a aspectos fundamentales ignorados por las legislaciones de raíz decimonónica, al colocar al hombre en el centro del sistema. En este desplazamiento, cobra fundamental importancia el *derecho a la información*, pues posibilita el ejercicio de una pluralidad de facultades estrechamente conectadas entre sí, a punto tal que es imposible imaginar la vigencia de alguna de ellas sin el previo aseguramiento del derecho a la información.

Basta pensar cómo a través de la vulneración de este derecho se atenta contra otros ideales o valores esenciales del hombre, fundamentalmente en el ámbito de la libertad y la dignidad. El fundamento es sin duda el marcado desnivel, con un predominio técnico-científico del mercado, que se refleja en lo jurídico y convierte a la *información* en un instrumento de trascendencia para morigerar esa desigualdad y ese desequilibrio en las relaciones contractuales, al colocar en manos de la Parte proveedora una *herramienta de control* para limitar las diferencias culturales desequilibrantes.

En síntesis, a lo que apunta esta norma es a establecer códigos de conducta que impidan que las viejas prácticas colonialistas de sobornar a determinados individuos –pseudo representantes– para apropiarse de los recursos colectivos, vacíen de contenido al Convenio sobre la Diversidad Biológica. En el concepto de este párrafo 5º radica la defensa para que la obligación de compartir beneficios no se traduzca, en nombre del Convenio, en contratos especulativos cuyas regalías (si las hubiere) beneficiarán principalmente a los intermediarios y a determinados funcionarios y a las élites locales. Esta fórmula no permite a las compañías –a través de sus intermediarios– etnoprospecciones sobre la base de relaciones completamente desequilibradas con las comunidades locales, ni marginar a los gobiernos soberanos que habrán de asumir la responsabilidad de reglamentar tales contrataciones sobre la base de esta disposición, e impedir que el valioso patrimonio colectivo se venda a precio vil.

### *Distribución equitativa de beneficios*

La facilitación del acceso ha de tener una contrapartida garantizada por los Estados “... *los beneficios de la utilización de esos conocimientos, innovaciones y prácticas se compartan equitativamente*” (Artículo 8º, inc. j).

En muchas de las comunicaciones recibidas por la Conferencias de las Partes (Cuarta Reunión-Bratislava, 1998) de comunidades locales e indígenas, aunque se expresa apoyo al Convenio sobre la Diversidad Biológica en su conjunto, se observa que, al estar el artículo 8º j) sujeto a la legislación nacional, la eficacia real del Convenio depende en definitiva de esta última. Esas comunidades desean por tanto que se formule una serie de estándares o directrices sobre legislación nacional relacionada con la aplicación del mencionado artículo. Mediante leyes, que al habilitar a las comunidades indígenas y locales exijan su representación en los órganos legislativos, habrá más probabilidades de lograr que las preocupaciones y los intereses de esas comunidades se tengan en cuenta y de acercar los paradigmas en juego.

De todas maneras se choca con la diversidad jurídica en cuanto a los conceptos de propiedad privada (emergente del orden jurídico de base románica) y propiedad colectiva o comunal (propia de los pueblos aborígenes), lo cual impone una brecha cualitativa a respetar, si se pretende no invadir o destruir ordenamientos y costumbres locales. Algunos líderes indígenas han instado a la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI) a que realice más investigaciones para comprender la complejidad que tienen los conceptos jurídicos en las culturas de los pueblos indígenas. Como señalara Lars Baer, del Consejo Saami de Escandinavia, “*el hecho de que los conceptos indígenas, en especial la noción de derechos colectivos, puedan ser difíciles de entender para los regímenes jurídicos existentes no justifica que los gobiernos y las organizaciones intergubernamentales como la OMPI los pasen por alto*”. La OMPI tiene poca experiencia fuera de los derechos de propiedad intelectual occidentales y pueden caber dudas de su disposición a hacerse cargo de esta ardua tarea y de su capacidad de llevarla a cabo.

Hasta hoy, los planes esta Organización de celebrar consultas con los “nuevos beneficiarios” se centraron en siete misiones de investigación previstas para antes de finalizar 1999. El objetivo de dichas

misiones era “*determinar y explorar las necesidades, los derechos y las expectativas en materia de propiedad intelectual de los poseedores de conocimientos e innovaciones autóctonos, para promover la contribución del sistema de propiedad intelectual al desarrollo social, cultural y económico de éstos*”.

La primera dificultad con las misiones (y en realidad con toda la iniciativa de la OMPI) radica en su objetivo mismo. En éste, se parte de la base de que los proveedores de conocimiento autóctono tienen efectivamente necesidades en materia de propiedad intelectual y que los derechos industriales –adaptados o no– tienen algo que ofrecer para el desarrollo de aquéllos. No parece haber apertura para explorar todo el espectro de incentivos que se necesitan para promover y proteger las innovaciones locales o para impugnar la pertinencia de los derechos de propiedad intelectual o las repercusiones de éstos en dicho ámbito.

Un segundo problema es que se partió de la suposición de que los poseedores de conocimiento autóctono tienen expectativas sobre los sistemas de derechos de propiedad intelectual occidentales y pueden hacer sugerencias sobre cómo mejorarlos. Los sistemas de derechos intelectuales son un invento de la cultura industrial. Están inspirados en normas que no tienen ningún fundamento en la cultura de muchas comunidades locales. Las investigaciones de la OMPI aspiraron a buscar respuesta a preguntas tales como: “*¿En qué satisface el actual sistema de derechos de propiedad intelectual las necesidades y expectativas del informante con respecto al conocimiento autóctono?*”, o “*¿Cómo clasifica y distingue el informante los diferentes cuerpos de conocimiento autóctono para los cuales espera o necesita la protección de derechos de propiedad intelectual?*”: Esto llevó al científico etíope Tewolde Egziabher, uno de los principales negociadores africanos en el Convenio sobre la Diversidad Biológica y en la Organización de la Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) a comentar: “*Pretender que los ‘informantes’ contesten semejantes preguntas es como pedirles a los antiguos atletas olímpicos sus opiniones acerca de las reglas del cricket. Esas preguntas sencillamente no son válidas*”.

Por otra parte, la participación en los beneficios no puede reducirse a una compensación económica, por la concesión del acceso a los recursos biológicos y conocimientos colectivos, y a la creación de dere-



chos de monopolio. Éstos son elementos inalienables de la herencia intergeneracional. En un contexto de derechos de monopolio, no es sencillo compartir beneficios.

La imposición de intereses comerciales en el acceso a los recursos y el reparto de beneficios, compromete gravemente la promesa del Convenio sobre la Diversidad Biológica de asegurar el respeto a los derechos de las comunidades locales. La pretensión de que el mismo marco cumpla un doble objetivo -facilitar la extracción y el comercio de los recursos genéticos a la industria, y promover su utilización local para un desarrollo perdurable- responde a la enorme presión para que el Convenio constituya un apoyo a los sistemas de propiedad intelectual, ligado a unas relaciones comerciales internacionales.

*Acuerdos sobre Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio (TRIP's) de la Organización Mundial del Comercio (OMC)*

El avance de la globalización ha hecho que la cuestión de los derechos de propiedad intelectual sea motivo de preocupación en todo el mundo. Hasta hace muy pocos años la cuestión de los derechos de propiedad intelectual había pertenecido al ámbito de la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual. No obstante, la importancia económica del tema provocó la inclusión del mismo en la agenda de la Organización Mundial del Comercio (OMC) emergente de la última Ronda del GATT.

El acuerdo de la OMC sobre los aspectos de propiedad intelectual relacionados al comercio (TRIPs) pretende tener la prioridad –en el campo internacional- para la discusión del tema. Al mismo tiempo, las empresas transnacionales empezaron a ejercer fuertes presiones sobre los gobiernos de sus países de origen para que utilizaran la OMC como ámbito para obligar a los países en vías de desarrollo tecnológico a poner en práctica los TRIPs, presión que se hizo notoria con la promulgación de nuevas leyes de patentes en muchos países latinoamericanos. Más allá de las normas, la teleología de los TRIP's y del Convenio –tal como ya se señalara– es diversa y puede llegar a ser fuente de fuertes conflictos.

Uno de los aspectos más polémicos del acuerdo TRIP's es que exige que los Estados incluyan en los derechos de propiedad intelectual

todas las tecnologías, entre las que figuran las referidas a materias biológicas, como animales, plantas y microorganismos. La OMC apremia para que esos derechos de propiedad intelectual sean formas de protección fuertes, como patentes o algún sistema *sui generis* (especial) “*eficaz*”. Ello podría conducir, si no se introducen modificaciones en las legislaciones nacionales sobre las cuestiones del conocimiento autóctono y los derechos comunitarios, a que las empresas aumentarán sus monopolios<sup>7</sup>, y dejar en letra muerta el Convenio sobre Diversidad Biológica respecto a aquéllos, a la transferencia de tecnología, al reparto equitativo de los beneficios.

#### *Decisión 486 de la Comunidad Andina*

La Comunidad Andina, compuesta por Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela, aprobó el 14 de septiembre de 2000 un nuevo régimen de protección de los derechos de propiedad intelectual<sup>8</sup>. La nueva ley denominada ‘Decisión 486’, estipula normas conjuntas de cesión, aplicación y acatamiento de una amplia gama de derechos de propiedad industrial en los cinco Estados miembros, y entró en vigencia el 1º de diciembre de 2000, en sustitución de la normativa contenida en la ‘Decisión 344’ de 1993<sup>9</sup>.

La Decisión contiene disposiciones con respecto a los conflictos en torno al acceso ilegal a los recursos biológicos (“biopiratería”), los derechos sobre los recursos genéticos y la patentabilidad de los organismos vivos. Entre ellas, las más significativas son las siguientes:

- [...] Los Países Miembros reconocen el derecho y la facultad para decidir de las comunidades indígenas, afroamericanas o locales, sobre sus conocimientos colectivos. [Art. 3]
- No se considerarán invenciones [...] el todo o parte de seres vivos tal como se encuentran en la naturaleza, los procesos biológicos naturales, el material biológico existente en la naturaleza o aquél que pueda ser aislado, inclusive genoma o germoplasma de cualquier ser vivo natural. [Art. 15(b)]
- No serán patentables [...] las invenciones cuya explotación comercial en el País Miembro respectivo deba impedirse necesariamente para proteger la salud o la vida de las personas o de los

animales, o para preservar los vegetales o el medio ambiente. A estos efectos la explotación comercial de una invención no se considerará contraria a la salud o la vida de las personas, de los animales, o para la preservación de los vegetales o del medio ambiente sólo por razón de existir una disposición legal o administrativa que prohíba o que regule dicha explotación. [Art. 20(b)]

- No serán patentables [...] las plantas, los animales y los procedimientos esencialmente biológicos para la producción de plantas o animales que no sean procedimientos no biológicos o microbiológicos. [Art. 20(c)]
- La solicitud para obtener una patente de invención se presentará ante la oficina nacional competente y deberá contener [...], de ser el caso, la copia del contrato de acceso, cuando los productos o procedimientos cuya patente se solicita han sido obtenidos o desarrollados a partir de recursos genéticos o de sus productos derivados de los que cualquiera de los Países Miembros es país de origen. [Art.26(h)]
- La solicitud para obtener una patente de invención se presentará ante la oficina nacional competente y deberá contener [...], de ser el caso, la copia del documento que acredite la licencia o autorización de uso de los conocimientos tradicionales de las comunidades indígenas, afroamericanas o locales de los Países Miembros, cuando los productos o procedimientos cuya protección se solicita han sido obtenidos o desarrollados a partir de dichos conocimientos de los que cualquiera de los Países Miembros es país de origen, de acuerdo a lo establecido en la Decisión 391 y sus modificaciones y reglamentaciones vigentes. [Art.26(i)]
- El titular de la patente no podrá ejercer el derecho [de impedir a terceras personas que no tengan su consentimiento] [...], cuando la patente proteja un material biológico excepto plantas, capaz de reproducirse, [a] usarlo como base inicial para obtener un nuevo material viable, salvo que tal obtención requiera el uso repetido de la entidad patentada. [Art. 53(e)]
- [...] Cuando la patente proteja material biológico capaz de reproducirse, la patente no se extenderá al material biológico obtenido por reproducción, multiplicación o propagación del material introducido en el comercio [en cualquier país por el titular de la patente, o por otra persona con su consentimiento o

económicamente vinculada a él] [...], siempre que la reproducción, multiplicación o propagación fuese necesaria para usar el material conforme a los fines para los cuales se introdujo en el comercio y que el material derivado de tal uso no se emplee para fines de multiplicación o propagación. [Art. 54]

- La autoridad nacional competente decretará de oficio o a solicitud de cualquier persona y en cualquier momento, la nulidad absoluta de una patente, cuando [...], de ser el caso, no se hubiere presentado la copia del contrato de acceso, cuando los productos o procedimientos cuya patente se solicita han sido obtenidos o desarrollados a partir de recursos genéticos o de sus productos derivados de los que cualquiera de los Países Miembros es país de origen. [Art. 75(g)]
- La autoridad nacional competente decretará de oficio o a solicitud de cualquier persona y en cualquier momento, la nulidad absoluta de una patente, cuando [...], de ser el caso, no se hubiere presentado la copia del documento que acredite la licencia o autorización de uso de los conocimientos tradicionales de las comunidades indígenas afroamericanas o locales de los Países Miembros, cuando los productos o procesos cuya protección se solicita han sido obtenidos o desarrollados a partir de dichos conocimientos de los que cualquiera de los Países Miembros es país de origen. [Art. 75(h)]
- No podrán registrarse como marcas aquellos signos cuyo uso en el comercio afectara indebidamente a un tercero, en particular cuando [...] consistan en el nombre de las comunidades indígenas, afroamericanas o locales, o las denominaciones, las palabras, las letras, caracteres o signos utilizados para distinguir sus productos, servicios o la forma de procesarlos, o que constituyan la expresión de su cultura o práctica, salvo que la solicitud sea presentada por la propia comunidad o con su consentimiento expreso. [Art. 136(G)]
- Los microorganismos serán patentables hasta tanto se adopten medidas distintas resultantes del examen previsto en el apartado b) del Artículo 27, numeral 3 del ADPIC [TRIPS]. A tal efecto se tendrán en cuenta los compromisos asumidos por los Países Miembros en el ámbito del Convenio sobre la Diversidad Biológica. [Segunda Disposición Transitoria]

Es la primera vez que un grupo de países en vías de desarrollo (o periféricos) instaura en nombre del Acuerdo sobre TRIPs un nuevo régimen de propiedad intelectual que incorpora directamente elementos del Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB).

Sin embargo, según la jurista colombiana Margarita Florez, las disposiciones de la Decisión 486 afines al CDB no tienen el mismo peso y fuerza legal que los derechos de propiedad intelectual y la Comunidad Andina habría –con esta Decisión– renunciado a la oportunidad de revisar el Acuerdo sobre TRIPs y sus disposiciones, al adaptarse a la ‘primera parte’ del artículo 27.3(b) de ese acuerdo.

### *Conflictos en la propiedad y disposición de los recursos biológicos y culturales*

Introducir la cultura de contratos exclusivos basados en regalías potenciales y otros beneficios puede crear fácilmente desconfianza y confusión dentro y entre las comunidades y socavar los sistemas tradicionales de intercambio y participación de los beneficios. Un representante de PRATEC, una organización no gubernamental peruana que trabaja con campesinos andinos, dice lo siguiente: “*Podemos socavar [los valores culturales] al cambiar la práctica de ‘hacer amigos’ por la de ‘firmar contratos’, tan apreciados por los occidentales bien intencionados*”<sup>10</sup>.

Es importante tener en claro que el asunto no se refiere a si un acuerdo o contrato específico puede ser beneficioso para una comunidad local o un grupo de pueblos indígenas, o en qué medida puede llegar a serlo. En casos concretos, la firma de un acuerdo sobre biodiversidad puede constituir una estrategia válida para las comunidades locales, los pueblos indígenas o los gobiernos para obtener beneficios o proteger la innovación local. Hay casos en que se ha obtenido consentimiento, se han firmado acuerdos y se recibieron ciertos beneficios a nivel local. El tema aquí es que las transacciones comerciales bilaterales de biodiversidad están siendo impuestas como *el* modelo para la participación de los beneficios.

Esto resulta evidente si se analizan las recomendaciones emanadas de las reuniones del CDB. En octubre de 1999, un Grupo de Expertos del CDB se reunió en Costa Rica para discutir a fondo la participa-

ción de los beneficios. El hecho de que la sede fuera Costa Rica no deja de ser significativo. El INBio (Instituto Nacional de Biodiversidad) llevó la discusión sobre la participación de los beneficios a niveles internacionales hace varios años, cuando firmó un acuerdo bilateral con la gigante farmacéutica estadounidense Merck, en la que concedía a la transnacional el derecho a explotar la rica biodiversidad del país. Poco sorprende que el grupo de expertos concluyera que los acuerdos contractuales son el principal mecanismo para transferir los beneficios derivados de la biodiversidad y reconociera la necesidad de atemperar la transparencia con la confidencialidad y de adaptarse a las demandas de la industria en materia de derechos de propiedad intelectual, para no perder el interés de las empresas. Consiguientemente, lo que se entendía como necesidades para la creación de capacidad a escala de los gobiernos y comunidades locales en el Sur se tradujo en desarrollo de inventarios, capacitación en negociación de contratos y técnicas de redacción de documentos jurídicos. No exactamente lo que se propondría para propiciar la participación “*justa y equitativa*” de los beneficios.

Los proponentes de la participación de los beneficios parecen reforzar el problema a medida que buscan su solución. Fue el creciente control de los recursos genéticos por un puñado de conglomerados industriales del Norte lo que dio origen, en primer lugar, al debate sobre la participación de los beneficios. Fue la iniquidad de los actores comerciales en los países ricos, que hicieron dinero a costa de las comunidades locales de los países pobres, lo que condujo al reclamo de la participación “*justa y equitativa*” de los beneficios. ¿Convertir a los productos agrícolas ancestrales y bosques del Sur en un mercado biológico es la solución, o por el contrario es el escollo a la promoción de la participación de los beneficios a través del mejoramiento de la utilización pública y de las comunidades de esa diversidad? Hasta ahora, la experiencia que ha habido en materia de iniciativas de biocomercio no inspiran confianza en el enfoque en cuestión.

Al mismo tiempo, se han documentado casos en los que han surgido controversias con relación a la posibilidad de aceptar compartir un conocimiento considerado sagrado por algunos miembros de la comunidad. Esto es exactamente lo que sucedió con los *kani* de Kerala en torno a una fruta conocida como *Arogyappacha*. En este caso, el acuerdo “*contribuyó a crear animosidad dentro de una tribu ya dividida, y el*

problema de cómo compartir los beneficios con quienes se oponen, sigue en gran medida sin resolverse”<sup>11</sup>.

Numerosas organizaciones no gubernamentales<sup>12</sup> han ayudado –y continúan haciéndolo– a las comunidades de los países periféricos a reclamar sus derechos en los términos del Convenio de Diversidad Biológica. No sólo con denuncias ante la sociedad (a través de boletines y sitios en Internet), sino con asistencia jurídica y financiera para enfrentar los largos y costosos pleitos que aquellos reclamos suponen.

Sus informes ponen de manifiesto una fuerte base ideológica y, salvo por algunos casos, la documentación no es rigurosa; sin embargo, concluyen un necesario trabajo de difusión y llenan un vacío en la concientización pública. Sus manifiestos –con el sesgo político-social ya mencionado– no traen propuestas negociadoras con los intereses del mercado y dejan fuera de toda consideración otros importantes tópicos: demográficos, sociales, teleológicos, que no están tan bien debatidos como lo son los comerciales (contra las empresas multinacionales) y patentarios.

En algunos de los casos más sonados de apropiación de los recursos biológicos y culturales<sup>13</sup> se verifica:

- Apropiación inconsulta o no retribuida: tales son los casos de *Epibatodopes tricolor*, de Ecuador<sup>14</sup>, y VIH, de Gabón<sup>15</sup>.
- Desacralización de símbolos religiosos: *Ayahuasca*, del Amazonas<sup>16</sup>; *Kava*, de Samoa (*Piper methysticum*)<sup>17</sup>.
- Desplazamiento de costumbres y biodiversidad: *Harpadol*, de Namibia, también conocida como Garra o Uña del Diablo<sup>18</sup>; *Hoodia*, de África<sup>19</sup>; Jaborandi, de Pernanbuco<sup>20</sup>; *Pygeum*, de Camerún<sup>21</sup>; *Korup*, de Camerún<sup>22</sup>; *Sangre de grado*, de Perú<sup>23</sup>.
- Omisión de derechos preexistentes: *Brazzeína*, del África<sup>24</sup>; *Cúrcuma* y *Nim*, de la India<sup>25</sup>; *Tepezcohuite*, de Chiapas<sup>26</sup>.

#### *Beneficios biotecnológicos. Comunidad y derechos de propiedad*

La comunidad “es” más allá de sus aspectos físicos o funciones básicas. El antropólogo mixe de Tlahuitoltepec y dirigente del movi-

miento indígena en Oaxaca (México), Floriberto Díaz, afirmaba que “no se entiende una comunidad indígena solamente como un conjunto de casas con personas, sino personas con historia, pasado, presente y futuro, que no sólo se pueden definir concretamente, físicamente, sino también espiritualmente en relación con la naturaleza toda”. La comunidad es el foro para el desarrollo humano, conjunto con el mundo natural, y refleja así un concepto fundamental de la cosmovisión indígena en muchas partes del mundo.

Los investigadores indigenistas sudamericanos no han podido ponerse de acuerdo sobre lo que es una comunidad. Han fundido campos semánticos inconciliables en sus definiciones<sup>27</sup>, al hacer de la “comunidad” un concepto difícilmente operativo para el quehacer jurídico. Según el contexto, la “comunidad” se refiere a un territorio enorme que incluye varios más pequeños, a veces referidos a una sola unidad rural, o un grupo de ellas, todas estas entidades -más o menos legalmente definidas- reivindican un estatuto y funciones frente al Estado.

La noción de comunidad, de la misma forma que lo hace la gente y el lenguaje corriente, ha sido utilizada por los académicos y gobiernos como una *intuición*, desde una percepción cultural variable, de una forma que sólo satisface la percepción o el deseo de sus integrantes; en vez de definirla de forma rigurosa, trascendiéndola y haciéndola identificable desde fuera y desde dentro de ella misma.

Por otra parte, existe la necesidad de una definición que incluya derechos relativos a la tierra (ocupación, explotación) con límites claros (superficie/fronteras) y definición clara de la propiedad de los recursos: qué derechos se incluyen y qué derechos se excluyen y para qué usos (agrícola, pastoril, uso de aguas, desarrollo económico, redes de transporte, etc.). Si bien la comunidad tiene que estar basada en un territorio concreto -según Lussier, tiene que corresponder a una realidad jurídica precisa como un territorio, en propiedad o usufructo de recursos y tierras que sean reconocidos por los Estados nacional y provinciales, en su caso. Ello no significa que tal territorio -en sus partes o en el todo-, o el uso del mismo, sea público o privado, sino comunitario<sup>28</sup>. Para Lussier, la comunidad debe tener una “masa” política y, para ello, puede ser necesario darle fronteras dentro de las



cuales los miembros tienen ciertos derechos y obligaciones, no puede ser una entidad sin localidad.

El territorio compone un ámbito, es un elemento de la comunidad, cuya materialidad puede corresponder a cualquiera de las categorías jurídicas citadas (en el todo o en sus partes: espacio aéreo, subsuelo, ríos y demás diferenciaciones). El territorio es un elemento comunitario, influido por el desarrollo cultural de la comunidad, pero no una propiedad dominial, independientemente de que los miembros de la comunidad o algunos de ellos posean títulos jurídicos sobre unidades catastrales, o éstas sean poseídas por otros operadores sociales o estatales. Hoy, el diseño político de la *comunidad* ha de recoger la plasticidad conceptual indígena, pero sin dejar de tener a la vista el compromiso de ser aplicable dentro de la realidad social y económica actual, y compartida por y explicitada a todos los habitantes contemplados en los principios constitutivos (y constitucionales) de los Estados.

Por su parte, el Diccionario Político de Norberto Bobbio ofrece la siguiente definición de comunidad: *“La comunidad política es el grupo social con base territorial que reúne a los individuos ligados por la división de trabajo político... definido por la distinción entre gobernantes y gobernados”*<sup>29</sup>. Sin embargo, “la comunidad natural”, que se asemeja más a la comunidad indígena, se puede definir como: *“La extensión de las relaciones ordinarias de la vida cotidiana, como en la ciudad-Estado griega, el sentido de pertenencia a aquélla tiende a confundirse con el sentido de apego a la comunidad natural, es decir, al grupo cuya vinculación fundamental está constituida por relaciones personales que se establecen entre sus componentes y se mantienen aún sin la acción del poder político”*.

Un Estado latinoamericano no puede concebirse sin una sociedad multiétnica, ni la construcción de una democracia popular nacional puede dejar de representarla y expresarla. La participación representativa y democrática en Latinoamérica, para ser auténtica, debe incluir y representar a las antiguas poblaciones de origen colonial y neocolonial como autónomas y formadas por ciudadanos a cabalidad o nunca será democrática<sup>30</sup>.

Frente a las biotecnologías finiseculares, las disputas sociales se dividen entre aquéllas en las que ciertos grupos ven amenazados deter-

minadas cosmovisiones o valores morales y culturales y aquéllas en las que sólo entran en juego intereses contrapuestos entre distintos actores. Las primeras son de difícil resolución, ya que los argumentos técnicos son incapaces de modificar las posturas, mientras que las segundas pueden resolverse mediante negociación, distribución equitativa de riesgos y beneficios, y medidas de compensación. La consideración de cuestiones sociales y morales de una práctica científico-tecnológica particular puede revestir más importancia que cualquier detalle de contrastación científica.

#### *Recursos y valores culturales en juego - Casos*

Por otra parte, la participación en los beneficios no puede reducirse a una compensación económica por la concesión del acceso a los recursos biológicos y conocimientos colectivos y, lamentablemente, algunos de los aspectos más importantes y trascendentes no son tratados:

- El deterioro de la ecología amazónica, el impacto sobre la salud e integridad física de las poblaciones es una amenaza concreta, con ejemplos actuales e históricos.
- La aculturación provocada por el contacto con la sociedad nacional y la penetración de confesiones religiosas que persiguen el chamanismo, están cambiando los modelos de existencia y las formas de conciencia social de estas comunidades.

Así, por ejemplo<sup>31</sup>, entre los Zoró de la Amazonía brasileña, el chamanismo, que era una práctica fundamental hasta hace unos diez años, ha sido abandonado bajo la influencia de los misioneros de la organización “New Tribes Mission”, que lo consideran un recurso diabólico y peligroso. Los misioneros han enfrentado en sus sermones a Cristo, a Dios, a lo bueno, con los *wawania* (chamanes) representantes del demonio y de lo malo. Los Zoró hablan de su pasado y del chamanismo con un sentimiento de vergüenza. Se podría sugerir “que el actual abandono de todas las prácticas chamánicas, incluida la práctica médica, no deben ser relacionadas con consideraciones de eficacia terapéutica, sino con motivaciones ligadas con las transformaciones rápidas y profundas que están dándose en la sociedad Zoró”.

- Los sistemas estatales de atención médica establecidos en la Región Amazónica no han logrado solucionar los graves problemas de salud de la población, pero también es evidente que la acción médica por su propia cuenta no está en capacidad de resolverlos. La medicina occidental, consciente o no de esta situación, sigue empeñada en responder a los problemas mediante la aplicación exclusiva de actos médicos (cirugía y consumo masivo de medicamentos alopáticos) y despreciando las alternativas autóctonas, mientras, paradójicamente, las más desarrolladas instituciones científicas buscan en la selva denodadamente los nuevos principios activos de la farmacopea moderna.

La medicina de las etnias aborígenes o etnomedicina está conformada por los conocimientos y prácticas relacionados con la salud y la enfermedad, dentro de estructuras socioculturales distintas a las occidentalizadas, cerradas etnolingüísticamente y que conforman un saber ancestral sobre la causalidad de la enfermedad, su clasificación, diagnóstico y tratamiento. Teóricamente es la expresión más pura de la medicina tradicional, que correspondería a agrupaciones étnicas y culturales aisladas de las corrientes principales de la civilización occidental. Estos grupos humanos así considerados, prácticamente ya no existen, pero sí sobreviven en la Amazonía numerosos pueblos que mantienen este ideal etnomédico, en respuesta a la cosmovisión particular de su cultura. En general, se puede hablar de etnomedicina, cuando se investigan las prácticas médicas de los pueblos shuar, cashinahua, sharanahua, campa, cubeo, tucano, desana, macú, shipibo, yanomami, etc. La utilización y el manejo de las plantas medicinales es un elemento fundamental de la etnomedicina amazónica<sup>32</sup>.

### **Reflexiones provisionarias**

El papel creciente de los grupos de presión (ecologistas, asociaciones de consumidores) y de “tecnologías alternativas” refleja, más que su ignorancia o rechazo a la ciencia, una protesta por la falta de oportunidades de participar e influir en la toma de decisiones. No es lo mismo “participación pública” (recurso cosmético) al servicio del po-

der, que “control democrático” sobre la ciencia y la tecnología.

Esto último señala que lo que se está dirimiendo (y lo que hay que discutir) es el tema del reparto del poder político a la hora de configurar y aplicar la tecnociencia, cosa que está lejos de depender exclusivamente del papel de los expertos.

Irremisiblemente, la ciencia y la tecnología se han politizado y vuelto más complejas, y su imagen benefactora ya no se da por supuesta, ni sus practicantes pueden pretender mantener su excepcional estatus tradicional en la sociedad.

Los objetivos del Convenio sobre la Diversidad Biológica están estrechamente interrelacionados. Expresada en términos de la doctrina económica actual, la situación puede quedar planteada así: no habrá recursos biológicos disponibles a menos que éstos se conserven adecuadamente; por otro lado, habría pocos incentivos para la conservación y la utilización sostenible si los recursos biológicos no generasen beneficios –lo cuales no son sólo los traducibles en valores crematísticos– para las partes interesadas locales y del país de origen, que son los propietarios (o “disponentes”) de la diversidad biológica, además de sus principales custodios. Establecida esta premisa, para tornarse operativo el Convenio sobre la Diversidad Biológica se necesitan normas que reglamenten sus aspectos más importantes, en una auténtica tarea conjunta, una revolución social y cultural superadora de las antinomias económicas y políticas que aún dividen a las comunidades humanas.

Sin olvidar que la igualdad entre los ciudadanos no puede ser usada ni para crear prerrogativas de sangre, ni para postergar los innegables derechos patrimoniales de los pueblos sobre los recursos que ellos mismos han desarrollado. Y sin intentar abolir la misma civilización a la que se convoca para reafirmar esos derechos.

## Notas

- 1 Doctora en Derecho por la Universidad de Buenos Aires. Docente-Investigadora de la Universidad de Buenos Aires, Categoría II, Ministerio de Educación de la Nación. Profesora Titular Regular de Derecho de los Pueblos Indígenas; de Bioética y Derecho y de Propiedad Intelectual y Mercado de la Facultad de De-

recho de la Universidad de Buenos Aires; de Derecho Comercial de las Universidades del Museo Social Argentino, Nacional de Lomas de Zamora y Policía Federal Argentina. Directora de Investigación UBA – CONICET Biodiversidad y Conocimiento Tradicional. Conservación y Gestión. Res. 6732/97; 1854/98 y C.S. 5009/00.

- 2 Nirinberk de Chiessa, Patricia La administración sustentable de la biodiversidad, en *Cuadernos de Bioética*, N° 1 Ed. Ad Hoc (Argentina) 1997.
- 3 Este principio es especialmente importante para el caso de los Países Miembros del Tratado de Cooperación Amazónica y del Parlamento Amazónico, en cuanto que comparten la cuenca más extensa, más del 50% de los bosques tropicales húmedos y la diversidad biológica más destacable de la Tierra.
- 4 En la Argentina, que ratificó el Convenio por ley 24.375 de 1994, la Constitución Nacional reconoce la propiedad de las provincias sobre los recursos naturales. Sin embargo, el contrato de bioprospección concluido hace poco tiempo fue acordado -por la parte argentina- por el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) y la Universidad Nacional del Sur (ambos dependientes del Estado nacional), lo cual podría considerarse una violación a la competencia provincial y la consecuente nulidad del contrato en cuestión. Zamudio, T. *The Convention on Biological Diversity (CBD) in Latin America. Ethno-Biological Prospecting and Industrial Propert. Notes taken from a legal and economic cosmos vision*. Capítulo del libro *The Protection of the Environment in a Context of Regional Economic Integration. The Case of the European Community, the Mercosur and the Nafta*. Tullio Scovazzi (ed.), Giuffrè Editore. Milano, Italia. 2001.
- 5 Así se ha propuesto la necesidad de estudiar sistemas de convivencia jurídico-cultural o descentralización política (Dabin, Jean; *Doctrina general del Estado. Elementos de filosofía política*). Bidart Campos, Germán. La descentralización política de las comunidades indígenas. *La Ley*, Año LXV, N° 104. junio de 2001.
- 6 Vogel, Joseph H. “El uso exitoso de instrumentos económicos para fomentar el uso sustentable de la biodiversidad: seis estudios de caso de América Latina” en *Biopolicy Journal*, Vol 2, paper 5, 1997.
- 7 Revista *Nature*, abril de 1998.
- 8 La Decisión 486 está específicamente diseñada para compatibilizar los sistemas de derechos de propiedad industrial de los cinco países con el acuerdo de la Organización Mundial de Comercio sobre Aspectos de la Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio (ADPIC, o TRIPS, por su sigla en inglés). Y lo hace con referencia directa al Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB).
- 9 En 1993, la Decisión 344 introdujo en nuestros países la posibilidad de patentar plantas. Esa norma fue acompañada de la Decisión 345, que inauguró un sistema separado de protección de los derechos de propiedad industrial sobre variedades vegetales, siguiendo el modelo del Convenio UPOV de 1991.
- 10 Jorge Ishizawa, PRATEC, en Shane Mulligan, ‘For Whose Benefit? Limits to Sharing in the Bioprospecting “Regime”, ‘*Environmental Politics*, Vol. 8, N° 4,

Invierno de 1999, pág. 35-65, PNUMA, “Informe del Grupo de Expertos sobre Acceso y participación de los beneficios”.

- 11 Shane Mulligan, op.cit.
- 12 La mayor parte de dichas instituciones han sido formadas por voluntarios con el apoyo de científicos y académicos; sus recursos económicos no siempre son explicitados, pero todas ellas tienen sus sedes en países desarrollados (Canadá, Dinamarca, Inglaterra, España, Estados Unidos, Francia, Alemania).
- 13 Entre otras fuentes, se ha utilizado: G.R.A.I.N.; R.A.F.I.; The Gaia Foundation; AEDENAT; Ecologistas en acción (todos ellos con bibliotecas virtuales de libre acceso).
- 14 Se ha patentado en los Estados Unidos un nuevo principio activo llamado *Epibatidine and derivatives, compositions and methods of treating pain* US Patent 5,462,956. John Daly. The United States of America as represented by the Department of Health (Washington, DC). En la memoria descriptiva de la solicitud de patentes se puede leer: *Aislamiento de Epibatidina. A partir de las pieles de 750 Epipedobates tricolor de Ecuador al sudoeste fueron picadas y exprimidas por la trituración tres veces con el metanol (volumen total 1,5 L). Después de que la concentración del extracto del metanol en vacuo al mL 500 y a la dilución con un volumen igual de agua, los alcaloides fueron volcados tres veces en volúmenes iguales de cloroformo. Los alcaloides.....* (trad. de la autora) La patente estadounidense US 5,462,956, concedida el 31 de octubre de 1995 –obtenida para los Estados Unidos, representado por el Instituto Nacional de Salud–, está siendo explotada por los *Laboratorios Abbott* que comercializan en el mercado el producto ABT-594 (derivado de la *epibatidine*), analgésico 200 veces más poderoso que la morfina.
- 15 El Instituto Pasteur, con sede en París, que reivindica haber descubierto el virus del VIH, se hizo titular en 1991 de la USPatent 5.019.510 sobre una raza mutante del virus-1 del VIH, que supuestamente constituye una fuente de antígenos de utilidad para vacunas y para detectar anticuerpos para el retrovirus. Esa estirpe del VIH-1 fue aislada de muestras extraídas a un “donante” de Gabón en 1986. El sector más lucrativo de la industria farmacéutica es la investigación en tratamientos para el *sida*, con terapias que les dejan actualmente márgenes de ganancia superiores al 70%, antes de su distribución (el mercado en los países industrializados está evaluado en US\$ 2.300 millones).
- 16 Loren Miller, ciudadano estadounidense, obtuvo en 1986 la USPlant Patent 05751 a favor de la empresa Plant Medicine Corporation, al asegurar haber “descubierto” en un huerto indígena de Ecuador una nueva variedad de *bani-teriopsis*. La patente otorgada a una empresa permitía no sólo los derechos exclusivos para vender sino la posibilidad de desarrollar nuevas variedades de la planta. La Oficina de Marcas y patentes de los Estados Unidos finalmente canceló, en noviembre de 1999; sin embargo, no permitirá la marcha atrás de los emprendimientos comerciales iniciados sobre un objeto sagrado.
- 17 La legendaria bebida de Kava-Kava está hecha a partir de los rizomas de la planta *Piper methysticum*, procedente de las islas del Pacífico Sur. Su uso tra-

dicional es muy antiguo, tanto en su aplicación medicinal como ceremonial y social, y está extendido por Nueva Guinea, Vanuatu, Islas Salomón, Fidji, Tonga, Tahití, Hawaii, etc. La *kava*, un cultivo domesticado autóctono del Pacífico, es una de las plantas medicinales más populares, considerada un gran éxito por la industria de la herboristería; es un desintoxicante suave que se utiliza para aliviar el estrés. En algunas comunidades existe preocupación por el intercambio comercial de un cultivo con fuertes vínculos tradicionales. Como señala un trabajador de una ONG: “*Ya se han apropiado de la kava –en la tradición, no se cultiva kava para obtener dinero*”. El auge comercial de *kava* también duplicó su precio en el mercado interno, poniéndola fuera del alcance de la población local. Algunos predicen que esto contribuirá a que el alcohol se convierta en una alternativa atractiva. Lebot, V et al, *Kava: The Pacific Elixir: The definitive guide to its ethnobotany, history and chemistry*, Healing Arts Press, Rochester, 1997. Existen solicitudes de patentes que determinarán la apropiación mercantil del cultivo: *L’Oreal* (EP 0672046) y *Sederma S.A.* (WO 9925369), *Germany’s Willmar Schwabe* (DE 4028945), *Japans Lion Corp* (JP 1007464) y *Shiseido* (JP 09067238).

- 18 Las familias africanas que intentan vivir del negocio del *harpadol* esperan con el tiempo obtener mejores condiciones en el intercambio comercial mientras las empresas de herboristería se apuran a patentar métodos para fabricar extractos lo que dará por tierra tales expectativas: Choongwae Pharmaceutical de Corea del Sur (US 5929038), Finzeberg Nachfolger GMBH (WO9744051), y Willmar Schwabe, de Alemania -comanditarias de la compañía Natures Way (WO9734565)-, son algunas de las que se han presentado recientemente a reclamar derechos de propiedad intelectual sobre el *harpadol*.
- 19 La solicitud internacional de patente WO 9846243 reclama derechos monopólicos sobre el uso de los agentes inhibidores del apetito derivados de los extractos de la Hoodia y la Trichocaulon, y sobre su empleo en preparados farmacológicos inhibidores del apetito. El inhibidor del apetito derivado de la *Hoodia* promete grandes ganancias para todos los organismos de investigación implicados. *Phytopharm* recibió U\$S 35 millones de la *Pfizer*, que a su vez espera ganar U\$S 3 mil millones anuales con el medicamento contra la obesidad. Sin embargo, no se ha destinado ninguna cantidad de los ingresos por regalías a tareas de conservación del recurso, ni a planes de participación de los beneficios que favorezcan a los poseedores originales del conocimiento tradicional sobre la planta. Además, ha encomendado la producción de la planta a agricultores comerciales y no a quienes cuidaron y cultivaron tradicionalmente el recurso, como tampoco a campesinos de bajos recursos.
- 20 La empresa alemana E. Merck & Co., a través de una subsidiaria local, trabaja con las comunidades locales en la colecta, pero también ha creado una forma cultivada y posee grandes plantaciones en el estado de Maranhao.
- 21 Por temor a la sobreexplotación, hay límites a la cantidad de kilos diarios obtenidos por un recolector, así como límites a la cantidad de kilos que la compañía Plantecam (de Francia) acepta al precio más elevado. Esto implica que

- los recolectores del pequeño programa experimental están limitados cada uno a un trabajo de sólo cinco días y medio por mes, aproximadamente. Esto lleva a cuestionarse si el costo de la sobreexplotación es asumido al nivel adecuado.
- 22 Han sido otorgadas las siguientes patentes: University of Minnesota: USPatent 5,543,523. The United States of America, as represented by the Department of Health (Washington, DC): USPatent 5,552,550; USPatent 5,571,919; USPatent 5,763,613; USPatent 5,789,594; USPatent 6,140,339; Boston College (Chestnut Hill, MA): USPatent 5,578,729 USPatent 5,786,482. El Instituto Nacional del Cáncer apoyó los esfuerzos realizados en Camerún mientras que, al mismo tiempo, procuraba la forma de fabricar *michellamina sintética*, ahora los agricultores de las 100 aldeas de la región comprometidos en el cultivo se verán afectados en sus ingresos y el sustento de los agricultores.
  - 23 A pesar de las ventas reducidas de *Chaman*, los pueblos amazónicos han cultivado y plantado *sangre de grado* con la esperanza de que, tarde o temprano, el mundo se abrirá camino y golpeará su puerta en busca de esta nueva droga milagrosa. Dada la baja demanda, es probable que las necesidades de *Chaman* sean cubiertas por unas pocas comunidades, tal vez hasta por unos pocos individuos; este reducido mercado deberá ser dividido entre Perú y otros países donde se utiliza la planta, incluidos Bolivia, Ecuador, Colombia y tal vez incluso un país tan al Norte como lo es México.
  - 24 Investigadores de la Universidad de Wisconsin han recibido la patente estadounidense 5,527,555 y la patente europea 684,995 sobre una proteína extraída y aislada de la baya del *Pentadiplandra brazzeana*. Las investigaciones posteriores se han centrado en lograr organismos transgénicos para producir *brazzeína* en el laboratorio, eliminándose así la necesidad de recoger o cultivar la baya comercialmente en África Occidental, su lugar de origen.
  - 25 En 1995 se otorgó a dos científicos de la Universidad de Mississippi una patente estadounidense de uso (No. 5,401,504) para el uso tópico de la cúrcuma en el tratamiento de heridas. El gobierno de la India desafió la patente, que consideraba un robo descarado, y presentó una amplia documentación científica anterior a la fecha de la solicitud de la patente, que demostraba el uso de la cúrcuma en la India específicamente para curar heridas. Finalmente, la Oficina de Patentes y Marcas estadounidense dio la razón a la India y rechazó las seis reivindicaciones de la patente, a un costo de litigio muy alto. Otro caso fue el *Nim*, sobre el que se intentaron más de 35 patentes en los Estados Unidos y Europa, principalmente sobre sus propiedades plaguicidas. No obstante el triunfo en su derogación (en Europa), las comunidades locales de la India son víctimas de un acceso restringido a este recurso tradicional, debido al aumento considerable en los precios de mercado.
  - 26 Las patentes del Dr. León Roque y Jacques DuPoy (US 4.883.663 y US 5.122.374) han recibido derechos monopólicos del gobierno mejicano para la producción del *tepezcohuite*. Su empresa planta el árbol en dos de los Estados mejicanos. Entretanto, los precios se han remontado para los pobladores de Chiapas y el recurso silvestre se agotó. Las comunidades chiapanecas han sido expropiadas no sólo de sus conocimientos sino también –por los problemas



- políticos en la zona- de parte del escaso territorio en que crece la *Mimosa tenuiflora*.
- 27 Lussier, Catherine. *Sur le concept et la conception de la communauté (l'ayllu) andine*. Université de Québec. Canadá. [*Allyu* es una palabra quechua que significa *familia* o *comunidad*, y representa la asociación (o necesidad de) en un sentido verdadero pasa a compartir recursos.
  - 28 Según Lussier, la comunidad no corresponde exclusivamente a una noción rural, por ello no se ciñe –de modo exclusivo y necesario, menos aún insoslayable- al elemento territorial en el cual la comunidad se localiza tradicionalmente. La noción de comunidad elaborada en las tradiciones y los ordenamientos de Europa y Asia se contiene dentro de límites funcionales claramente discernibles y no resultaría aplicable a la realidad evanescente de las comunidades andinas. Lussier, C. ob.cit. En realidad el término mismo -adoptado por los primeros cronistas e historiadores- no emerge de la realidad andina sino que pretende designarla, denotarla desde una visión semántica observadora, estu-diosa pero ajena al fenómeno.
  - 29 Bobbio, Norberto, Diccionario Político, Vol. 1., Siglo XXI, México, 1985.
  - 30 González Casanova, Pablo. *Las Etnias Coloniales y el Estado Multiétnico*, en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (eds.). *Democracia y Estado Multiétnico en América Latina*, UNAM y Demos, México, 1996
  - 31 *Plantas medicinales amazónicas*. COICA, Comisiones de Salud (CESAM), Ciencia y Tecnología (CECTA), y asuntos indígenas(CEAIA). Perú, 1994
  - 32 *Ibidem*.