

D4485.E  
1987

PHILIPPE DESCOLA

# LA SELVA CULTA

Simbolismo y praxis en la  
ecología de los Achuar

Traducción de Juan Carrera Colín y Xavier Catta Quelen  
revisada por Frederic Illouz

BIBLIOTECA CENTRAL  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS  
PONTIFICIA U. C. DE CHILE

COEDICION  
1988

122078



EDICIONES  
ABYA-YALA

0122078

000

001 1



Instituto Francés  
de Estudios Andinos  
(IFEA).

Este libro es el primero que Ed. ABYA YALA publica en coedición con el Instituto de Estudios Andinos. Corresponde al Tomo XXX de la Colección "Travaux de l' IFEA"

1ra edición en francés: *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. París.

Fondation Singer - Polignac/Editions de la Maison des Sciences de l' Homme, 1986.

1ra edición en español: Coedición 1987

- © • Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)  
Casilla 278 - Lima 18 - PERU
- Ed. ABYA YALA  
Casilla 8513  
Quito ECUADOR

Impreso en Ecuador.

58821

## PREFACIO A LA EDICION EN CASTELLANO

Escrita en 1983 y publicada en francés en 1986, esta monografía etnológica es el resultado de una investigación de campo entre los Achuar de la Amazonía Ecuatoriana realizada de 1976 a 1980. La situación que describe no corresponde más en su totalidad, a la realidad contemporánea de los Achuar, cuyas estructuras sociales y económicas han sufrido profundos trastornos en el transcurso de los diez últimos años. A pesar de esta relativa inactualidad, la publicación en castellano de este libro me parece útil por varias razones.

En primer lugar, este trabajo ofrece al público hispanohablante y especialmente a los investigadores en ciencias sociales, informaciones y análisis sobre una nación autóctona sudamericana todavía poco conocida. Se trata así de reforzar la colaboración científica internacional al divulgar los resultados de una investigación en el propio país donde se realizó, reaccionando de esa manera contra una consecuencia tradicional del imperialismo cultural.

Pero este libro es también una contribución a la historia económica y social de la nación achuar, un testimonio sobre un mundo que va desvaneciéndose rápidamente y cuya memoria podría paulatinamente desaparecer para las generaciones futuras por falta de recuerdos escritos. Para un lector no familiarizado con el vocabulario científico, esta obra parecerá quizás a veces muy abstracta. Sin embargo, la descripción pormenorizada de una realidad social y económica requiere una formulación exacta: el uso de términos precisos me pareció la mejor garantía para ser fiel a la cultura compleja y original que los Achuar me revelaron. Finalmente, el antropólogo es también un memorialista y su trabajo adquiere un sentido pleno cuando puede ser útil a la gente misma cuyo modo de vida trato de describir y de analizar. Espero que sea el caso con este libro.

CANJE DICIEMBRE 1988

Amigru Wisum, yatsur Puanchir, kumpa Chuint, aparu Mashiant, yatsur Peas, sairu Chumpi, sairu Mukucham, sairu Tunki, ju papijai mash yuminksajume. Achuarnum penker pujustaram.

Iripi Yakum Descola

Paris, marzo de 1987

## PREFACIO

El etnólogo muchas veces tiene que optar entre el espíritu de geometría y el espíritu de agudeza, entre la búsqueda de recurrencias empíricas verificables y el ejercicio de la intuición persuasiva. Se hará aquí uso abundante de esta ambigüedad que es tal vez constitutiva de nuestra disciplina. En efecto, este libro describe y analiza un sistema original de socialización de la naturaleza, es decir un conjunto de fenómenos en los que se mezclan estrechamente la eficacia técnica y la eficacia simbólica. Pero la unión de la cuantificación y de la hermenéutica pocas veces da resultados satisfactorios, ya que cada miembro de esta pareja heterogénea tiende a la autosuficiencia en su esfera particular de objetivación.

Cualquiera que sea la economía del texto adoptada por el autor, la descripción de las técnicas productivas, la medición de su eficacia y el análisis de las representaciones que se hacen de ellas los actores sociales, parecen condenados a una forma de separación discursiva. Cada uno de estos campos de exposición adquiere entonces una suerte de coherencia interna específica que perdura a manera de un eco debilitado cuando uno quiere demostrar que ellos no constituyen objetos separados y autónomos sino dos enfoques diferentes de un mismo objeto. Este efecto de disociación de los distintos modos de análisis de una praxis, tal vez es inevitable y la obra que vamos a leer no se libra de él. Más allá de este constreñimiento metodológico de disyunción, mi propósito consiste sin embargo en mostrar que es ilusorio e inútil separar las determinaciones técnicas de las determinaciones mentales. Por eso he atribuido un mismo valor heurístico a lo cuantitativo y a lo cualitativo en este análisis de las relaciones entre una sociedad y su medio ambiente material. Por el tema

estudiado este libro no escapa a las reglas de la monografía etnográfica; que juzgue el lector si este libro logra, como lo pretende, vencer los obstáculos del dualismo.

Tal empresa queda por cierto estrechamente ligada al medio intelectual que la suscitó. Joven estudiante de filosofía, yo estaba sometido, al igual que muchos de mis discípulos, a la fascinación cientista que ejercía sobre nosotros el discurso althusseriano. La etnología me sacó de aquella letargia dogmática, dándome una lección a la vez de humildad y de esperanza. Frente a una teoría totalizante que nos prometía la inteligibilidad absoluta de lo real, descubrí con ingenuo estupor la existencia de instituciones exóticas extrañas que la reducción a una encantadora "determinación en última instancia" no permitía explicar. Mientras el mismo Marx había desplegado un esfuerzo inmenso para documentarse cuidadosamente sobre los sistemas socioeconómicos precapitalistas, uno pensaba poder dictaminar sobre el carácter científico de su obra sin nunca cuestionarse sobre su fecundidad operativa. Para escapar a la circularidad de la exégesis sobre las cuestiones de derecho, era menester hacer uno mismo la dura prueba de los hechos; era necesario abandonar la comunidad altanera de los filósofos e internarse en las tinieblas del campo empírico.

Sin embargo el exilio etnológico iba a revelarse prometedor, pues si inculcaba al neófito la humildad, le daba al mismo tiempo razones para no desesperar. En el umbral del nuevo mundo, y como era de esperarse para un filósofo, me acogió la obra de Claude Lévi-Strauss, pronto escoltada por la de Maurice Godeller. De estos autores, nuestro pequeño grupo de universitarios no conocíamos más, por lo general, que lo indispensable para dar una lección brillante sobre la noción de estructura, es decir muy pocas cosas. Yo descubrí de repente que lo que hasta entonces considerábamos como un idealismo sin sujeto trascendental o como una metástasis de la epistemología marxista, permitían también resolver arduos problemas etnográficos. En su enfoque estructural de la mitología amerindia, Claude Lévi-Strauss demostraba que se podía analizar con rigor la lógica de lo concreto, derrumbando así las cómodas certidumbres de la teoría del reflejo. Apoyándose en una reinterpretación de la obra de Marx y en una abundante literatura de antropología económica, Maurice Godeller recusaba la mecánica de las instancias, poniendo a descubierto las condiciones en las cuales algunos elementos de la "superestructura" podían funcionar también como relaciones de producción. Del uno y del otro, yo aprendía también que un etnógrafo debe prestar atención a los pormenores más modestos. Colocados en un contexto significativo, el plumaje de un pájaro, la revolución de un planeta, la productividad de un campo o la fabricación de una cerca se convertían en elementos cruciales de interpretación de la realidad social y cultural. Esta

atención cuidadosa al tejido concreto de la vida material se encontraba de modo paradójico ausente de los trabajos etnológicos que en aquella época seguían la línea marxista. Con muy pocas excepciones -cabe destacar el trabajo de André-Georges Huadricourt- los etnólogos de inspiración materialista parecían privilegiar el estudio morfológico de las relaciones de producción frente al análisis profundo de las fuerzas productivas. Ahora bien, Claude Lévi-Strauss y Maurice Godeller, cada uno dentro de su esfera propia, me enseñaban a ver que la comprensión de las lógicas sociales tiene que pasar por el estudio de los modos materiales e intelectuales de socialización de la naturaleza. De igual modo que el intercambio o el rito, la ecología de una sociedad aparecía como un hecho social total, sintetizando elementos técnicos, económicos y religiosos, según un modo de combinación cuya estructura profunda era isomorfa con las demás estructuras regulando la totalidad social.

Este largo preámbulo habrá hecho entender la amplitud de la deuda intelectual que he contraído para con quienes me orientaron hacia el tipo de enfoque antropológico ilustrado en este trabajo.

Más, exponer una filiación, -aunque con gratitud- no implica por tanto el reconocimiento de la paternidad: soy yo, pues el único responsable de todas las desnaturalizaciones que pudiera haber causado al pensamiento de quienes inspiraron mi planteamiento.

De la fecundación intelectual inicial nació un proyecto de investigación etnográfica que Claude Lévi-Strauss y Maurice Godeller tuvieron empeño en apoyar. Mis conocimientos etnográficos tenían muchas deficiencias y, cuando Claude Lévi-Strauss en 1973 aceptó dirigir mi tesis, todo mi aprendizaje quedaba por hacer. En la 6<sup>ta</sup> sección de la Ecole Pratique des Hautes Etudes, y particularmente en el seminario de la Formation a la Recherche en Anthropologie, pude adquirir los rudimentos del oficio de etnólogo. Me familiaricé con la antropología amerindia en el seminario de Simone Dreyfus-Gamelon que reunía toda la nueva generación de etnólogos orientados hacia las tierras bajas de la América del Sur. Su enseñanza y sus consejos fueron grandes ayudas para la elaboración de mi proyecto de investigación. En el seminario de Maurice Godeller, me iniciaba a los secretos de la antropología económica y a las técnicas de medición y cuantificación que él había elaborado durante su investigación entre los Baruya de Nueva Guinea. A su lado yo entendía que la lectura de Polanyi y de Schumpeter no exime de saber medir un campo o cuantificar un tiempo de trabajo.

En 1976, pude al fin trasladarme donde los Achuar de la Amazonía



ecuatoriana, gracias a la ayuda económica del Centre National de la Recherche Scientifique (C.N.R.S.), obtenida mediante el Laboratoire d'Anthropologie sociale du Collège de France, que dirigía Claude Lévi-Strauss. Muchas personas me ayudaron durante esta misión y quiero agradecerles aquí. El señor Darío Lara, Consejero en la Embajada de Ecuador en Francia, realizó los trámites administrativos para mi estancia y me recomendó vivamente a las autoridades de su país. De septiembre 1976 a septiembre 1978, he podido permanecer de modo casi continuo entre los Achuar gracias a una subvención complementaria del C.N.R.S. y una beca Paul Delheim del Collège de France. De septiembre 1978 a septiembre 1979, compartí mi tiempo entre el trabajo de campo y la enseñanza en el Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en Quito. Esta extensión de mi estadía fue posible gracias a una beca de la Mission de la Recherche, que el profesor Olivier Dollfus tuvo la amabilidad de ayudarme a conseguir. Los cursos que yo daba en la Universidad Católica me facilitaban la oportunidad de entablar una verdadera colaboración científica con mis colegas ecuatorianos, única manera de manifestar concretamente mi gratitud por la calurosa acogida que me habían brindado. De mis compañeros aprendí mucho sobre la realidad social y política ecuatoriana y sobre este arte de vivir peculiar de Quito por el que guardo una gran nostalgia. Pienso aquí muy en particular en Segundo Moreno, Diego Iturralde, Marcelo Naranjo, José Pereira, y Jorge Trujillo, quienes contribuyeron mucho en hacer reconocer la antropología en Ecuador como disciplina mayor y como instrumento de una crítica social lúcida.

Agradezco también a las autoridades civiles, militares y eclesiásticas, y a las organizaciones indígenas que me brindaron un apoyo constante. Agradezco de modo especial al Arquitecto Hernán Crespo Toral, director del Instituto Nacional de Antropología e Historia, por haberme otorgado un permiso de investigación etnológica que pude utilizar como salvoconducto en muchas circunstancias. La Federación de Centros Shuar se interesó por mi proyecto de investigación y me autorizó a realizarlo según mi conveniencia. Guardo un recuerdo especial de mis conversaciones con algunos de sus dirigentes como Domingo Antun, Ernesto Chau, Ampan Karakras, Rafael Mashinkash y Miguel Tankamash, quienes luchan por guardar su identidad cultural, mientras enfrentan el presente con valentía y realismo. Sin el apoyo de esta admirable organización indígena y de sus consejeros salesianos —especialmente Juan Bottasso y Luis Bolla—, mi trabajo no hubiera podido realizarse. Quisiera expresar asimismo mi agradecimiento a Lloyd Rogers (misión evangelista de Shell-Mera) y a los pilotos norteamericanos de la compañía Alas de Socorro, que organizaron la casi totalidad de mis viajes aéreos en la zona achuar.

Debo a Antonino Colajanni y a Maurizio Gnerre, pioneros del trabajo antropológico entre los Achuar, el haber dirigido mis primeros pasos en la selva; a ellos les expreso aquí mi agradecimiento por este lindo gesto inaugurando una duradera amistad. El profesor Norman Whitten constantemente me animó y me dio consejos; su gran conocimiento de los lugares y de la gente de la Amazonía ecuatoriana, como la agudeza de su percepción antropológica hacían de él el mentor ideal para un etnógrafo principiante.

Encontré una cálida acogida entre mis compatriotas del Office de Recherche Scientifique et Technique d'Outre Mer (O.R.S.T.O.M.) de Quito, beneficiando a la vez de su asistencia científica y de su hospitalidad generosa.

Una vez que hube regresado a Francia en 1980, me dediqué a redactar la tesis que constituye la materia principal de esta obra. Durante este período difícil, fueron muchos los colegas y amigos que me brindaron su apoyo. Debo un agradecimiento particular al señor Clemens Heller, administrador de la Maison des Sciences de l'Homme, por la ayuda financiera que supo otorgarme en los momentos oportunos. Tampoco olvido las condiciones excepcionales de trabajo que me ofreció el Kings'College de Cambridge. Pero más que a ninguna otra persona mi gratitud se dirige a mi familia real y clasificatoria, según una fórmula que es común a los etnólogos y a los Achuar. Haciéndome compartir su interés por la América indígena, mi padre orientó mis investigaciones hacia el nuevo mundo, mientras mi madre dedicaba meses de trabajo a la tarea ingrata de dactilografiar el manuscrito de este libro. Con mi esposa Anne-Christine Taylor, he compartido todas las alegrías y todas las dificultades de la vida entre los Achuar, así como las incertidumbres y los entusiasmos del trabajo de gabinete. No basta decir que este estudio le debe mucho; es tanto el fruto de nuestra convivencia como de mi trabajo personal. Mi familia clasificatoria achuar, hoy físicamente distante pero cercana por el corazón y el pensamiento, se ha constituido poco a poco por medio de los nexos míticos de la adopción. De Wisum, el primero que me llamó hermano y decidió tratarme como tal, he heredado una gigantesca parentela extendiéndose hasta los confines de la tribu. A todos estos Achuar que me acogieron, educaron y protegieron, porque fingían amablemente tomar en serio los deberes de un parentesco imaginario, se dedica este libro. Espero que cuando los nietos de mi hermano Wisum sepan leer este apachiru Yakum papiri, el mundo que se empeña en describir no haya desaparecido irremediadamente.

## NOTA SOBRE LA ORTOGRAFIA

La ortografía de los términos achuar mencionados en esta obra, corresponde a la transcripción convencional del jívaro, adoptada después de un acuerdo entre la Federación de Centros Shuar, la Misión Salesiana y el Instituto Lingüístico de Verano. Basada en la fonética del castellano, esta transcripción es lingüísticamente poco rigurosa; sin embargo parece legítimo usar un sistema "standard" de transcripción destinado al empleo ordinario para quienes hablan el jívaro como idioma materno.

	Jívaro "standard"	Transcripción fonética
Consonantes:	ch	/tʃ/
	j	/h/
	k	/k/, /g/
	m	/m/
	n	/n/
	ñ	/ɲ/
	p	/p/, /b/
	r	/r/
	s	/s/
	sh	/ʃ/
	t	/t/, /d/
	ts	/tʃ/, /dʒ/
	w	/w/, /β/
Vocales:	a	/a/
	á	/á/
	e	/e/
	é	/é/
	i	/i/
	í	/í/
	u	/u/, /w/
	ú	/ú/
y	/i/, /j/	
Diptongos:	au	/o/
	ai	/e/
	ei	/é/

Nota: en el jívaro "standard", un fonema subrayado indica una nasalización (véase supra); por razones de sencillez gráfica, no he usado este procedimiento en el cuerpo del texto.

## INTRODUCCION

### 1.- Naturaleza y sociedad: las lecciones amazónicas

La naturaleza siempre necesita un intérprete. Puede ser sabio o poeta, definitivamente exterior al objeto que capta su atención; es también a veces una máscara de la naturaleza, cuando ésta es hipostasiada en avatares antropocéntricos por el trabajo de la mente. O bien la naturaleza tempera su mutismo intrínseco por medio de signos que ella nos invita a descifrar, o bien ella se arroga la palabra y nos entrega sus mensajes sin mediaciones porque no sabe todavía que es naturaleza por gracia de los hombres. Entre la naturaleza muda y alusiva que espera al glosador y la naturaleza habladora ignorante de su totalidad, entre la *physis* sometida a la ley de los números de quien la describe, y el cosmos describiéndose a sí mismo por la voz ilusoria de quienes lo hacen hablar, una quebradura profunda se ha formado progresivamente. Nacida desde hace tiempo a partir de la diminuta grieta que habfan provocado algunos astrónomos jónicos, ella no ha cesado de abrirse desde entonces. Esta falla entre una naturaleza concebida como el conjunto de los fenómenos que ocurren independientemente de la acción humana y una naturaleza pensada como doblete de la sociedad, los etnólogos tienen el privilegio insigne de poder recorrerla como una cañada familiar, los ojos dirigidos alternativamente hacia el uno o el otro lado. Este libro es la crónica de un tal itinerario, un ejercicio de vaivén entre dos representaciones de las relaciones de una sociedad con su medio ambiente natural.

El marco de este itinerario es una región del mundo, la Amazonia, donde las manifestaciones varias de la vida animal y vegetal han suscitado la curiosidad tanto de los pueblos que la habitan como de los científicos que la visitaron. Si la gran selva amazónica se ha convertido en un lugar destacado de las proyecciones naturalistas de lo imaginario occidental, se lo debe además en parte a estos científicos. Durante mucho tiempo este universo original se presentó a los sabios europeos como una especie de reserva botánica y zoológica, muy accesoriamente poblado de seres humanos. Rebajados en el puesto de meros

apéndices del reino natural, se podía difícilmente admitir en aquel entonces que los amerindios tuviesen una visión cultural de la naturaleza. Es mérito de los pioneros de la etnología suramericana el haber invalidado tal enfoque naturalista, del cual empero se constata con estupor que está en vías de restauración parcial por parte de algunos de sus continuadores.

La etnografía contemporánea presenta en efecto interpretaciones muy contradictorias de la relación entre el hombre y su medio ambiente en la Cuenca Amazónica. Muy esquemáticamente se podría distinguir dos enfoques principales cuyo carácter exclusivo muchas veces resulta más polémico que real. Un primer enfoque se representa la naturaleza como un objeto de ejercicio del pensamiento, como la materia privilegiada a partir de la cual echa a volar la imaginación taxonómica y cosmológica de los pueblos de la selva. La atención prestada a las características del medio constituye entonces una precaución metodológica necesaria para explicar con rigor la organización interna de los sistemas de representación. Se hace intervenir aquí la naturaleza y su utilización como auxiliares demostrativos de la empresa principal, es decir la semiología de los discursos indígenas.

A este enfoque, principalmente orientado hacia la morfología simbólica, se opone violentamente el reduccionismo ecológico y su proyecto extravagante de explicar todas las manifestaciones de la cultura como epifenómenos del trabajo naturante de la naturaleza. Postulando una determinación totalizante de la sociedad por parte del medio ambiente, la interpretación utilitarista niega entonces toda especificidad al campo simbólico y al campo social. Si estas perspectivas contrastadas han podido aparecer a veces como dos formas de monismo, reproduciendo las aporías de un dualismo excesivo entre el espíritu y la materia, tal vez la razón sea que tanto el uno como el otro no conceden sino un papel subalterno a la práctica. En un caso se interesa uno casi exclusivamente a las producciones de la mente, y la referencia a la práctica no interviene sino como uno de los medios para descifrar varios tipos de discurso codificados (mitos, taxonomías...); en el otro caso, la práctica se reduce totalmente a su función adaptativa postulada y, por tanto, pierde toda autonomía significativa. En realidad las técnicas de utilización del cuerpo, de la naturaleza y del espacio muchas veces contienen un simbolismo muy rico, pero que no asoma necesariamente en las producciones ideológicas normativas que de ordinario tienen por vocación explicarlas. Para las sociedades donde, como entre los Achuar, no se dispone de un sistema canónico y coherente de interpretación del mundo, se debe entonces operar un "bricolage" de las estructuras de representación de las prácticas a partir de un haz de índices inconexos: una costumbre de evitación, un canto mágico, o la manera de tratar la caza<sup>1</sup>.

A partir de un caso etnográfico determinado, me he empeñado en analizar las relaciones entre el hombre y su medio ambiente, bajo el aspecto de las interacciones dinámicas entre las técnicas de socialización de la naturaleza y los sistemas simbólicos que las organizan. Mi propósito es aislar los principios que estructuran una praxis —la praxis misma no se puede reducir— pero sin prejuzgar los niveles de causalidad ni su jerarquía. Para no caer en las trampas del dualismo, es necesario en efecto ejercer cierta forma de duda metódica. El empirismo materialista considera las representaciones de la vida material como elaboraciones secundarias, meros reflejos ideológicos de los modos de apropiación y de socialización de la naturaleza. Tal perspectiva parece inaceptable, pues nada permite atribuir a lo material una preeminencia causal o analítica sobre lo mental. Toda acción, todo proceso de trabajo se constituye a partir de una representación de las condiciones y de las modalidades de su ejecución.

Según la fórmula de M. Godelier, la "parte conceptual de lo real" no es menos concreta que su parte material (GODELIER 1984: p. 167). Una praxis es así una totalidad orgánica en la que se mezclan estrechamente los aspectos materiales y los aspectos mentales; si no se puede reducir los segundos a reflejos deformados de los primeros, en cambio tal vez no es imposible evaluar la parte respectiva de unos y otros en la estructuración de las prácticas.

Me doy cuenta de las inmensas dificultades que comporta tal enfoque y mi aspiración consiste menos en establecer el mapa de un problema que en abalzar algunos de sus caminos de acceso. Como lo anoté en el prefacio, el objeto cuyos límites he delineado, resulta muy difícil de construir, ya que se trata de no separar las modalidades de utilización del medio de sus formas de representación. Solamente con esta condición se puede explicar por qué procedimientos la práctica social de la naturaleza se articula al mismo tiempo en la idea que una sociedad tiene de sí misma, en la idea que ella tiene de su medio ambiente y en la idea que tiene de su intervención sobre este medio ambiente. Tanto para el análisis como para la exposición era necesario pues combinar en un mismo movimiento estas temáticas, por lo general compartimentadas en las monografías tradicionales que distribuyen, separándolas en igual número de capítulos, la cultura material, las técnicas de subsistencia, la religión. Mi tarea se encontraba facilitada, es verdad, por el hecho de que la socialización de la naturaleza se realiza entre los Achuar en el marco doméstico principalmente. La casa se presentaba entonces como un polo de continuidad analítica, al cual podían vincularse los distintos modos de utilización y de representación del medio ambiente. Cada casa aislada en la selva se considera como un centro peculiar e independiente en el cual se pone en escena de modo permanente la

relación con la naturaleza. La autonomía doméstica en el uso de los factores de producción encuentra su eco en la autonomía doméstica respecto a las precondiciones simbólicas de este uso, ya que no se requiere mediador extraño a la casa para cumplir los ritos propiciatorios.

Titulada "La esfera de la naturaleza", la primera parte describe el medio ocupado por los Achuar y las representaciones que se hacen de él, independientemente de los usos a los cuales él pueda estar sometido. Se trata, claro está, de un artificio de presentación; si es eventualmente posible analizar los componentes de un ecosistema haciendo abstracción de una presencia humana que contribuye tan poco a modificarlo, resulta arbitrario en cambio estudiar cómo éste es dado a la representación fuera del contexto de las técnicas y de las ideas por medio de las cuales las Achuar obran en interacción con él. Esta decisión fue dictada por las necesidades de una exposición sintética; me permite además poner en clara evidencia que, contrariamente a lo que pretenden las tesis neofuncionalistas, el saber naturalista de los amerindios no es gobernado en exclusiva por la razón utilitarista. Rompiendo con el tema del conocimiento abstracto del medio, la segunda parte se dedica al análisis de los distintos campos de la práctica concreta de la naturaleza, bajo sus formas materiales y conceptuales. Para eso he utilizado el recorte espacial adoptado por los mismos Achuar para diferenciar las modalidades de socialización de la naturaleza, según la forma metafórica que toma y los lugares en los cuales se desempeña (la casa, el huerto, la selva y el río). Con una descripción pormenorizada y cuantificada de las diversas técnicas de subsistencia se combina así una interpretación de las especificidades simbólicas de la práctica, en cada uno de los campos autónomos en los cuales ésta se presenta a la observación con una apariencia netamente distinta. Los dos últimos capítulos están dedicados, el uno a una tematización de las categorías achuar de la práctica, y el otro a una discusión de los efectos que tiene sobre la productividad de un sistema económico la representación que los actores sociales se hacen de su relación con la naturaleza.

Un análisis de este tipo implica ciertas obligaciones que conviene precisar desde ahora. Los Achuar recién asoman en el escenario etnográfico y la extrema escasez de documentos históricos sobre ellos imponía un marco estrechamente sincrónico a mi estudio. Lo que entrego aquí al lector será entonces como un instantáneo de las relaciones entre los Achuar y la naturaleza en un momento dado de sus respectivos recorridos evolutivos. Esta perspectiva sincrónica exige que se elija un objeto cuya composición sea homogénea<sup>2</sup>. Ahora bien, en el momento en que Anne-Chistine Taylor y yo iniciamos nuestra investigación de campo, una fracción de la población achuar empezaba a experimentar algunas mutaciones socioeconómicas engendradas por un contacto episódico con

organizaciones misioneras (véase capítulo I). Si bien la incidencia de estas mutaciones fue poco notable al nivel de la vida diaria, he pensado que convenía no introducir en el estudio de la utilización de los recursos un análisis de la génesis posible de sus transformaciones. Dentro de los límites fijados a esta obra, he decidido utilizar casi exclusivamente los materiales etnográficos que habíamos recogido en las porciones del territorio achuar donde los misioneros no habían penetrado todavía. Aún con esta precaución metodológica no tengo la ingenuidad de pensar que las técnicas de subsistencia utilizadas por los Achuar más protegidos de todo contacto exterior hayan sido todavía de tipo aborígen. Por más aislada que sea, ninguna zona de refugio de la Cuenca Amazónica constituye un verdadero *isolat*; no existe pues población amerindia que no haya sufrido en grados varios las consecuencias tecnológicas, epidemiológicas y demográficas de la presencia europea. Queda el sistema de socialización de la naturaleza presentado en esta monografía aún era en 1976 uno de los más preservados del mundo amazónico. Muchos Achuar aún tenían el privilegio, cosa muy rara en aquella época, de no mantener ninguna relación regular con la sociedad nacional dominante. Su existencia era libre pues de todos los constreñimientos ordinariamente impuestos a las naciones indígenas por el aparato del colonialismo interno.

Para prevenir todo equívoco, conviene también precisar desde ahora la especificidad de mi trabajo en relación con campos delineados por ciertas ramas de la práctica científica, en especial la ecología humana y la antropología económica. Se habrá entendido ya que la perspectiva adoptada aquí no es naturalista, y si me propongo analizar la ecología de los Achuar no es según las técnicas de los biólogos. Utilizo el término *ecología* en su acepción más general para designar el estudio de las relaciones entre una comunidad de organismos vivientes y su medio. Empleada como sustituto de una perifrasis, esta palabra no implica para mí una adhesión a las posiciones teóricas defendidas por los adeptos del determinismo geográfico; uno de los objetos de esta obra es, al contrario, refutar las tesis reduccionistas de la antropología ecológica. Además, si uno piensa en la complejidad de los problemas que encuentran los biólogos cuando estudian las interacciones simbióticas en una escala diminuta, se convendrá que no podría un etnólogo considerar la ecología de una sociedad humana sino en forma casi metafórica. El análisis antropológico de las relaciones entre una sociedad y su medio ambiente exige así que se respete al menos dos precauciones metodológicas. En primer lugar, la multiplicidad de las cadenas de determinación ecológica y su extremo enmarañamiento exigen una gran prudencia en la interpretación causal; la elucidación del sistema de constreñimientos de un ecosistema sobre las modalidades de la adaptación humana sólo puede hacerse en forma condicional. Pero hay que subrayar

también que las relaciones de una sociedad con su medio ambiente no son unívocas y que ellas no pueden ser concebidas exclusivamente en términos de respuestas adaptativas; la aportación del etnólogo a un enfoque ecológico en el sentido amplio consiste más bien en mostrar la parte de creatividad que cada cultura pone en su manera de socializar la naturaleza.

Para ser llevado a cabo, tal proyecto debería tomar en cuenta esas relaciones que los hombres establecen entre ellos en el proceso de producción y reproducción, especialmente las que organizan las formas de acceso a los recursos y las modalidades de su utilización; debería así tomar en cuenta la totalidad de la esfera de las relaciones sociales. No he querido hacerlo en esta obra por razones de comodidad en la exposición y no de principios. A fin de justificar las hipótesis que yo formulo y ofrecer a mi lector la oportunidad de juzgar las de viso, era preciso establecer de modo tan completo como posible la descripción etnográfica de las técnicas materiales e intelectuales de utilización de la naturaleza. El análisis profundo de la estructura social achuar no podía por consiguiente, ser realizado en el mismo movimiento sin cansar excesivamente al lector. También para limitar el texto, he decidido dejar de lado la descripción y el análisis de las técnicas de producción de algunos objetos, aquellas que se podría considerar como una etapa posterior en la socialización de la naturaleza. La alfarería, el tejido, la cestería y la fabricación de los adornos son actividades complejas y sus productos contienen por lo general una carga simbólica muy rica y parcialmente esotérica; un estudio demasiado somero no le hubiera hecho justicia.

De manera que este libro no es una verdadera monografía de antropología económica, a pesar de las mediciones pormenorizadas que en él se podrá encontrar, tanto de la inversión y asignación de la fuerza de trabajo como de la productividad de las técnicas de subsistencia. Si se llama económica la estructura que, de modo distinto en cada sociedad, combina el sistema de los intercambios energéticos conscientemente organizados dentro de un ecosistema con el sistema de los dispositivos socioculturales que hacen posible la reproducción de aquellos flujos, debe quedar claro que aquí estudiaremos principalmente el primer elemento de esta articulación. La organización doméstica de la producción entre los Achuar hacía legítima tal separación analítica. Sin ser autárca, cada unidad doméstica aislada constituye sin embargo un centro autónomo de producción y de consumo que sólo depende de su entorno social para la reproducción de su fuerza de trabajo, la renovación de algunos de sus medios de trabajo y la perpetuación de las condiciones de su acceso a los recursos naturales. El carácter mínimo de la interdependencia de las unidades domésticas en el proceso concreto de socialización de la naturaleza

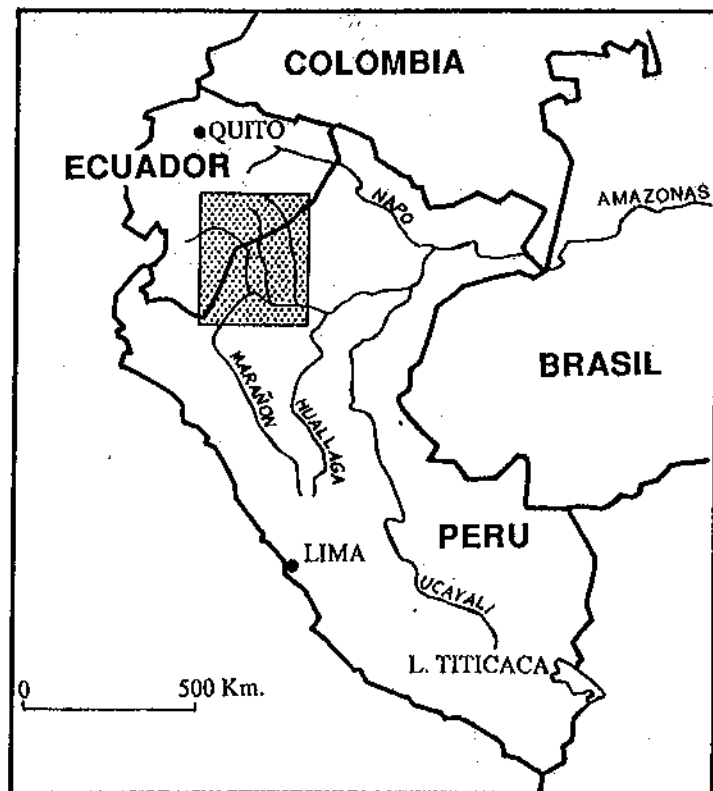
autorizaba pues a poner provisionalmente entre paréntesis las relaciones sociales de producción supralocales. Al fin y al cabo, aún si constituye por sí solo una totalidad con objetivo propio, este libro es solamente la primera etapa de un trabajo más amplio, el fundamento en el cual debería apoyarse un análisis posterior de las formas y condiciones de la reproducción social entre los Achuar.

## 2. Achuar y Jívaro: un ilusorio estado de naturaleza.

El tema muy circunscrito que se va a desarrollar en esta obra exige una presentación previa de algunos puntos de referencia sobre la sociedad achuar. Los Achuar son uno de los cuatro grupos dialectales que constituyen la familia lingüística jívaro (los Achuar, los Shuar, los Aguaruna y los Huambisa). Con una población de unas 80.000 personas, los Jívaro constituyen probablemente en la actualidad la nación indígena culturalmente homogénea más importante de la Cuenca Amazónica. Diseminados en las estribaciones selváticas orientales de la parte sur del Ecuador y del norte del Perú, ellos ocupan un territorio más extenso que Portugal con una amplia diversidad ecológica (véase mapa N° 1 y N° 2). Antes de la conquista española, la zona de influencia jívaro —por lo menos en el plano lingüístico— era más extensa que ahora, ya que se extendía hasta la costa del Pacífico (DESCOLA Y TAYLOR 1981). Dentro de este conjunto jívaro, los Achuar representan un pequeño grupo de población de unos 4.500 individuos, diseminados por ambas partes del límite fronterizo entre Ecuador y Perú (véase mapa N° 3).

Aunque la popularidad en Occidente de las cabezas reducidas haya atribuido a los Jívaro una notoriedad de valor discutible, de modo paradójico son casi desconocidos por los etnólogos. Entre la extensa literatura que se les ha dedicado desde hace dos siglos, solamente tres monografías, cuando nosotros hicimos una primera investigación exploratoria en 1974, presentaban algunas garantías de seriedad etnográfica; dos de ellas habían sido redactadas antes de la segunda guerra mundial (KARSTEN 1935, STIRLING 1938 y HARNER 1972). Sin embargo estas tres obras resultaban muy someras en lo tocante al problema de la organización social y económica de los grupos jívaro. El veredicto que, en 1945, concluía el examen de las fuentes sobre los Jívaro en el *Handbook of South-American Indians* parecía siempre válido treinta años más tarde: "requiere ahora un estudio adecuado de la tecnología... la elucidación de la estructura social y de su modo de funcionamiento, una investigación de las prácticas de matrimonio mediante un enfoque genealógico, la verificación de las formas de la religión y del shamanismo, el análisis de los derechos de propiedad y el estudio de los métodos agrícolas" (op. cit. vol. 3, p. 619). La obra de Harner sobre los Shuar, publicada desde entonces, estaba muy lejos de llenar

MAPA N° 1  
LOCALIZACION DEL CONJUNTO JIVARO EN EL ALTO  
AMAZONAS



todas estas casillas vacías, y el solo enunciarlas delineaba con mucha precisión el esbozo de un programa de investigación.

A principios de los años setenta, y como una exploración preliminar iba a revelárnoslo, los Achuar quedaban como el último de los grupos jívaro en no haber sufrido todavía los efectos desestructurantes del contacto con el mundo occidental. Conservaban los rasgos más sobresalientes de un modo de vida tradicional, en vía de desaparición entre los demás grupos dialectales.

Además, ninguna descripción de los Achuar había sido publicada y una "etnografía de rescate" parecía imponerse con toda urgencia para dar a conocer una de las últimas sociedades no aculturadas de la Cuenca Amazónica<sup>3</sup>. Germinada inicialmente en la quietud de una lejana biblioteca, la idea de comprender más íntimamente aquellos Jívaro paradójicamente tan mal conocidos nos llevó así a compartir la existencia de los Achuar durante la mejor parte de tres años consecutivos<sup>4</sup>.

Los Achuar representan una síntesis perfecta de aquellas disposiciones enigmáticas propias de muchas sociedades amerindias de la Amazonía. Ofreciendo la imagen casi caricatural de una especie de grado cero de la integración social, ellos constituyen la ilustración viva de la inadecuación de los modelos conceptuales por medio de los cuales la interpretación funcional explica los hechos sociales. La ausencia de las instituciones que los africanistas nos llevaron a considerar como los ejes sociológicos de las sociedades sin clases —el cacicato, la comunidad aldeana, los grupos de unificación—, no parece molestar mucho a los Achuar. Los conflictos internos son permanentes, pero no se desarrollan según la linda lógica segmentaria preciada de los etnólogos. Frente al atomismo extremo de estas casas casi autárquicas, medidas en vendettas endémicas, uno tiene naturalmente la tentación de evocar la fase presocietal en la que se practicaba la famosa "guerra de cada uno contra cada uno". Así Chagnon nos propone interpretar ciertas sociedades guerreras, como los Jívaro o los Yanomami, por la referencia al estado de naturaleza según Hobbes (CHAGNON 1974: p. XI y p. 77). En el caso de los Achuar, esta anomalía generalizada es sin embargo más aparente que real; es posible reducirla sin exponerse por tanto a un contrasentido filosófico.

El atomismo residencial es temperado en efecto por la existencia de estructuras supralocales sin denominación vernacular que designamos con el término de "nexos endógamos" (DESCOLA 1982 b). Un nexo endógamo está constituido por un conjunto de diez a quince unidades domésticas dispersas sobre un territorio relativamente delimitado y cuyos miembros mantienen relaciones



estrechas y directas de consanguinidad y de afinidad. El concepto de nexo endógamo no existe formalmente en el pensamiento achuar, sino como el eco de una norma que prescribe realizar un matrimonio "cercano" (geográficamente y genealógicamente). Este matrimonio prescriptivo entre primos cruzados bilaterales es una reproducción de las alianzas de los padres, según el modelo clásico del matrimonio dravidiano (DUMONT 1975, DESCOLA 1982 b, TAYLOR 1983 a). La poliginia, preferentemente sororal, es generalizada; la residencia es muy estrictamente uxorilocal y el levirato es practicado de modo sistemático. La endogamia de los nexos nunca es absoluta, los porcentajes más altos se hallan en los nexos de mayor densidad demográfica; muchas uniones exógamas son la consecuencia de raptos de mujeres realizados durante correrías contra los nexos vecinos.

El eje territorial de un nexo endógamo es formado por un río o un tramo de río cuyo nombre sirve para caracterizar la común pertenencia de los miembros de un nexo a una unidad geográfica (p.ej. kapawi shuar, "la gente del río Kapawi"). Aunque las casas dispersas dentro de un nexo se siguen en una especie de continuum a lo largo del río y de sus principales afluentes, sin embargo se perciben distinciones territoriales claras entre las áreas endógamas. Entre dos nexos adyacentes hay por lo general un no-man's land de por lo menos un día de camino o de piragua. La unidad abstracta de cada nexo entonces es fundada en un asiento territorial y un entretrejo de parentelas egocentradas, pero también en el campo de influencia de un "gran hombre" (juunt) o de un par de "grandes hombres", generalmente dos cuñados habiendo practicado un intercambio de hermanas. El "gran hombre" achuar es un guerrero de valor reconocido quien por su habilidad en manipular grandes redes de alianza es capaz de organizar la estrategia ofensiva o defensiva de un nexo. Tiene papel de dirigente solamente en los períodos de conflicto y únicamente para asuntos militares; la fidelidad que se le brinda es personal, transitoria y sin codificación institucional. Además, este jefe de guerra no tiene ningún privilegio económico o social particular, aun si su fama generalmente le permite capitalizar un prestigio que le convierte en un socio solicitado dentro de las redes de intercambio de los bienes materiales. El gran hombre es concebido como el que encarna temporalmente la unidad de un nexo y, por eso, se designa a veces el territorio que él representa por su mismo nombre ("la tierra de X").

Pocas veces se declara un conflicto grave dentro de un nexo endógamo, pero cuando ocurre, generalmente opone un nativo del territorio a un residente aliado proveniente de otro nexo. De ordinario provocado por una infracción efectiva o imaginaria a las reglas de la alianza de matrimonio, este tipo de conflicto, individual en su origen, se transforma rápidamente en conflicto entre

nexos. El afín masculino regresa a buscar ayuda y protección entre los elementos consanguíneos de su parentela y propaga los rumores más alarmistas sobre las intenciones belicistas de los miembros del nexo que él acaba de abandonar. El pretexto más frecuentemente invocado para transformar un caso bello en guerra abierta es una muerte repentina atribuida a la agresión de un shamán, ocurrida en una u otra de las facciones. Se cree en efecto que los shamanes achuar pueden matar a distancia y por eso se utilizan sus aptitudes mortíferas durante los enfrentamientos entre nexos (DESCOLA y LORY 1982). Las responsabilidades colectivas se vuelven compartidas de modo indiscernible cuando poco a poco los miembros de ambas facciones van recordando los asesinatos impunes que quedan por vengar. Entonces se desencadena una serie de expediciones de una y otra parte con intención de matar el mayor número posible de hombres de la facción opuesta.

Cuando un conflicto está cerca de ampliarse, los "grandes hombres" de ambos bandos reúnen su gente respectivamente en grandes casas fortificadas que pueden abrigar hasta seis o siete unidades domésticas. Durante todo el tiempo que dura la guerra, a veces dos o tres años, los Achuar así agrupados llevan una vida de asediados, entrecortada por salidas contra los enemigos. Una vez pasada la fase más homicida de un conflicto, cada unidad doméstica regresa al lugar donde residía anteriormente. En todos los casos una victoria militar clara de un nexo sobre otro no implica anexión territorial. En consecuencia los conflictos armados no tienen por objeto problemas de soberanía local. La guerra es un estado permanente de la sociedad achuar y tal vez es significativo que no haya en el léxico ningún término designando la paz; la vida cotidiana se vive al ritmo de una alternancia entre períodos de guerra efectiva y períodos de hostilidad latente. Esta generalización de la vendetta intratribal tiene importantes consecuencias demográficas, ya que aproximadamente uno de cada dos casos de mortalidad entre los hombres es atribuible a la guerra, contra uno de cada cinco para las mujeres.

Este esbozo muy rápido del armazón sociológico hace aparecer la extrema labilidad de un sistema de relaciones sociales organizadas en torno al faccionalismo y la institucionalización de la guerra interna. Atestada de modo muy puntual en la "vida de fortaleza" y las fiestas de bebida, la solidaridad entre parientes cercanos nunca toma el carácter de una identidad segmentaria perpetuándose en el tiempo. El nexo no es más que la trama donde coyunturalmente se traba una red fluida de solidaridades de parentesco y de alianzas militares que un incidente menor basta a veces para desmallar. Aun dentro del nexo, todo concurre a mantener una especie de anarquía de la vida social. Cada hombre adquiere individualmente el poder simbólico de reproducirse como guerrero y debe necesariamente meterse en una escalada de matanzas para



poder conservarlo. Las obligaciones abstractas del parentesco no siempre coinciden con las necesidades prosaicas de la guerra y ningún hombre tiene la seguridad de no ser algún día traídoramente asesinado por su hermano o cuñado clasificatorios. Un ambiente de suspicacia generalizada es mantenido por la presencia de los innumerables shamanes, estos extraños terapeutas cuya facultad de perjudicar es nombrada igual a su capacidad de curar. Entonces se comprenderá fácilmente que la casa sea uno de los pocos polos de estabilidad en un universo tan turbulento; su posición central en este libro está a la medida del papel estructurante que ella desempeña en la sociedad achuar.

#### NOTAS DE LA INTRODUCCION

(1) La eficacia de este tipo de "bricolage" está ilustrada por las interpretaciones que algunos etnólogos han podido dar de las sociedades amazónicas a partir de sus representaciones del espacio, de la persona y de los procesos orgánicos; se encontrará una buena síntesis de sus trabajos en SEEGER et alia 1970. Estoy perfectamente conforme con tentativas de este género, que quieren superar la dicotomía arbitraria entre naturaleza y sociedad, mostrando la importancia del medio ambiente y de la corporeidad en la estructuración de los modelos indígenas de la vida social. Sin embargo, y a pesar de su gran fecundidad heurística, esos análisis todavía se emparentan con lo que he denominado la morfología simbólica, por no tomar en cuenta la incidencia de las determinaciones materiales sobre los procesos concretos de socialización de la naturaleza.

(2) El enfoque exclusivamente sincrónico adoptado en este libro no significa por tanto que una historia del modo de constitución de la identidad achuar sea imposible. Es precisamente el objeto de un estudio amplio que Anne-Christine Taylor lleva desde hace varios años y que se dedica a mostrar, en una perspectiva diacrónica, cómo los distintos grupos dialectales jívaro han construido el sistema de sus diferencias internas dentro de un contexto tribal (TAYLOR 1984). La existencia en el seno del conjunto jívaro de una entidad culturalmente autónoma llamada "los Achuar" se presupone en mi propio trabajo; para la explicación de las formas y de las condiciones de constitución de su

especificidad diferencial, véase entonces el estudio de A.C. Taylor.

(3) La idea de que era urgente llevar una investigación etnográfica entre los Achuar parece haber sido común a varios americanistas a principios de los años setenta. Cuando una primera misión exploratoria en Ecuador, durante el verano de 1974, supimos en efecto que una pareja de etnólogos norteamericanos acababan de vivir un año entre los Achuar del Perú. Discípulos de Marvin Harris, estos dos investigadores parecían tener por principal preocupación la de reunir materiales cuantificados acerca de los flujos energéticos, a fin de demostrar sobre un caso particular la validez de las tesis ecológicas de su inspirador. Tal vez por no practicar el idioma, ellos han producido trabajos cuyo contenido etnográfico es muy somero, pero que proporcionan datos cuantificados muy útiles para un trabajo comparativo sobre la economía achuar; los utilizaremos ampliamente aquí como término de referencia (ROSS 1976 y ROSS 1978). También en 1974, encontramos en Ecuador dos investigadores italianos, el lingüista Maurizio Gnerre y el etnólogo Antonino Colajanni, quienes se disponían a realizar una misión de verano entre los Achuar para completar los datos que habían ya recogido en el transcurso de una breve estadía en 1972. Los dos colegas y amigos habían trabajado principalmente entre los Achuar de la región del Huasaga, y nos recomendaron concentrar nuestras investigaciones con preferencia en los Achuar del Pastaza, los cuales se encontraban entonces en estado de hostilidad con las comunidades del Huasaga. Sus consejos nos fueron muy útiles y las largas discusiones sobre la etnografía achuar que hemos seguido de modo episódico con A. Colajanni desde hace unos diez años, nos hacen lamentar que este investigador no haya podido todavía publicar los materiales que tiene. Y finalmente en 1976 en el momento de empezar nuestra larga investigación entre los Achuar del Pastaza, descubrimos inopinadamente la presencia de una etnóloga norteamericana, Pita Kelckna: ella acababa de realizar una misión entre los Achuar del Huasaga durante la cual había recogido materiales para una tesis sobre la socialización de los niños (KELEKNA 1981).

(4) Algunos constricciones —como la dificultad de acceso a la zona Achuar y la necesidad de renovar las mercaderías que servían de retribución para nuestros anfitriones— nos impusieron una serie de seis estadías sucesivas, de una duración de tres a cinco meses cada una, repartidas sobre un período de dos años (octubre 1976 a septiembre 1978). El año 1979 fue dedicado en gran parte a trabajos de laboratorio en Quito (fotointerpretación, cartografía, planimetría de los levantamientos topográficos, trabajo sobre las cintas magnéticas...), excepto una misión complementaria de diez semanas entre los Achuar. Ya que los Achuar ignoraban el castellano por completo, el primer obstáculo enfrentado fue el aprendizaje del idioma, para lo cual hubo que dedicar numerosos meses. Todos los textos achuar presentados en este trabajo han sido grabados en lengua vernacular y luego transcritos y traducidos por Anne-Christine Taylor o por mí mismo, con la colaboración de informantes shuar bilingües. Además, por ser el hábitat

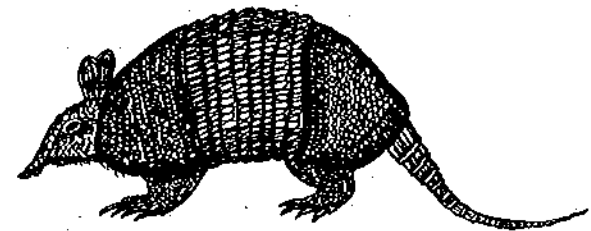
tradicional disperso en absoluto y extenderse difícilmente la hospitalidad en una casa más de quince días, nuestra investigación se desarrolló según el modo del vagabundo perpetuo. Este fraccionamiento de las estancias en cada familia, añadido a las dificultades de los desplazamientos y a las incesantes tensiones que causaban las guerras intratribales, hicieron a veces muy difícil el trabajo del etnólogo.

## Primera Parte

### LA ESFERA DE LA NATURALEZA



Capítulo 1  
**El Espacio Territorial**



BIBLIOTECA CENTRAL  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS  
PONIFICIA U. C. DE CHILE

El viajero que, en esta segunda mitad del siglo XX baja de la cordillera oriental del Ecuador hacia la provincia amazónica del Pastaza, recorre un itinerario trazado a principios del siglo XVII por los misioneros dominicos para ir a fundar Canelos sobre el Alto Bobonaza. Desde Baños, último pueblo de la Sierra antes de penetrar en el Oriente, una vía carretil que sustituye el antiguo camino de herradura, culebrea entre dos murallas abruptas dominando el lecho encazonado por el cual borbollonea el Pastaza. Las cascadas abundan, el agua chorrea sobre el camino lleno de baches, y una neblina persistente queda suspendida a media altura de la ladera, ocultando los últimos batallones de la gran selva que se agarra a las pendientes vertiginosas dominadas por el volcán Tungurahua. Este mundo invisible, allá encima del camino, es el piso de la ceja de montaña, situado entre los 2.000 y 3.500 metros; lo cubren permanentemente las nubes venidas de la Amazonía que se hallan bloqueadas aquí por la barrera de la cordillera. En esta región despoblada se recolectaba antaño la corteza de quinina, en medio de una selva muy densa, rica en epífitos pero poco estratificada (GRUBB et al. 1963: p. 596).

A medida que disminuye la altitud y antes aún de poder divisar la gran selva, ésta hace presentir su presencia con signos cada vez más insistentes: un suave calor húmedo viene a sustituir el aire seco de los altiplanos, el croar de las ranas se vuelve un fondo sonoro continuo y se percibe un olor ligero a podredumbre vegetal. Hundido así en la garganta del Pastaza, el viajero va cruzando casi sin notarlo el piso de la montaña, esta zona de selva húmeda contigua a la ceja y que cubre la casi totalidad del piedemonte andino en una franja ininterrumpida. Si se adopta la tipología de las zonas forestales del Alto

Amazonas propuesta por Hegen, la región de montaña es típica de la franja altitudinal situada entre los 2.000 y los 1.000 metros; constituye una zona de transición entre la ceja y la hylea, la gran selva amazónica propiamente dicha (HEGEN 1966: pp. 18-19). La montaña corresponde así aproximadamente a lo que Grubb y Whitmore llaman "lower montane forest" en su clasificación de las formaciones vegetales del Oriente ecuatoriano (GRUBB y WHITMORE 1966: p. 303). En la región central del piedemonte ecuatoriano, esta zona se caracteriza por una topografía muy accidentada, con fuertes pendientes rectilíneas, cortadas por pequeñas quebradas, que poco a poco dejan lugar a un inmenso cono de deyección. Las precipitaciones son elevadas y disminuyen progresivamente con la altitud, pasando de un promedio anual superior a 5000 mm. en el piedemonte propiamente dicho a un promedio de 4.412 mm en Puyo (altura 990 metros). La selva de montaña es más estratificada y diversificada que la de la ceja pero los árboles no pasan los 30 metros de alto (ACOSTA-SOLIS 1966: p. 407).

A la vuelta de una curva, el barranco encajonado del Pastaza se interrumpe de súbito y el viajero descubre una amplia llanura verde y ligeramente ondulada que se extiende a lo infinito. Es la única oportunidad en que se podrá contemplar el panorama de la hylea, la selva húmeda ecuatorial que recubre la mayor parte de la cuenca amazónica, desde una altura de 1.000 m. en el piedemonte andino hasta el litoral del Atlántico. En este lugar el Pastaza corre veloz, acarreando troncos de árboles en medio de remolinos impresionantes; pero liberado de las murallas que lo ceñían, abre ahora su lecho en una multitud de brazos separados por playas de guijarros e islotes cubiertos de bambúes. Al desembocar con tumulto en la selva amazónica, el Pastaza no permite la navegación en piragua y los Dominicos se apartaron después de él para trazar un camino directo hacia el Alto Bobonaza, único río corriendo hacia el este y navegable casi desde su cabecera.

La carretera actual sigue el antiguo camino de los misioneros, por lo menos hasta la ciudad de Puyo donde se interrumpe definitivamente. Situada a casi mil metros de altitud, es decir al límite entre la hylea y la montaña, Puyo es la capital de la provincia de Pastaza y un floreciente centro de actividades comerciales a la salida del hinterland amazónico. Esta aldea grande en la cual predominan aún las casas de madera ha llegado a ser, desde hace unos treinta años, el foco de un importante movimiento de colonización espontánea desde la Sierra del Ecuador. La frontera de colonización, basada en la ganadería extensiva, toma el aspecto de un frente seguido de desmonte que empuja progresivamente hacia el este las poblaciones selváticas de habla quichua (Indios Canelos o sacha runa) que durante la primera mitad del siglo

se habían instalado en la región de Puyo, hasta entonces ocupada exclusivamente por los Jívaro.

Si siguiendo a pie su ruta en dirección de Canelos por el antiguo camino de los Dominicos, el viajero va a dejar atrás las zonas desmontadas donde pasta el ganado para internarse progresivamente en un mar de collados redondos cubiertos por un bosque denso. Su progresión hacia el oriente lo lleva ahora a una región típica del ecosistema interfluvial de la cuenca alta del Amazonas. A esta altitud (entre 500 y 600 metros) la temperatura nunca es excesiva, pero el relieve accidentado vuelve trabajoso el andar, cuanto más hay que cruzar a vado una multitud de pequeños ríos. Al final la senda desemboca en la misión de Canelos, establecida en una amplia explanada dominando el curso sosegado del Bobonaza. Este mismo nombre de la misión -cuya localización exacta cambió con los siglos- llegó a designar a los Indios Quichua que viven alrededor. Los Dominicos habían nombrado su misión "Canelos" en referencia a un árbol muy común en la zona (*Nectandra cinnamomoides*, en quichua: *ishpingu*), cuya flor secada ofrece un sabor idéntico al de la corteza de la canela.

Desde Canelos, el Bobonaza es fácilmente navegable y sirve de vía de comunicación principal a los Indios Quichua que viven en sus orillas hasta más abajo de la misión de Montalvo. Sus innumerables meandros a veces forman curvas casi completas y hacen interminable el viaje en canoa, pero el río no tiene cascadas ni remolinos peligrosos. Por el Bobonaza precisamente se estableció desde la segunda mitad del siglo XVII un contacto muy episódico entre la región de Canelos y el curso medio del Pastaza donde los Jesuitas habían asentado algunas reducciones. Más allá de aquellas reducciones, el Bobonaza permitía llegar a la cuenca del Marañón -entonces bajo la jurisdicción de la Audiencia de Quito- y así a la red hidrográfica del Amazonas. Sin embargo, hasta fines del siglo XVIII, la navegación sobre el Bobonaza fue reservada a un puñado de misioneros jesuitas y dominicos muy audaces, a veces acompañados de una escolta civil o militar.

La región del Bobonaza se salvó relativamente del auge del caucho que, en la segunda mitad del siglo XIX hizo estragos en las poblaciones indígenas del Alto Amazonas. El centro de extracción se encontraba pues situado al norte y noreste del Bobonaza, en la zona del Curaray y del Villano. Los Indios Záparo que ocupaban entonces esta zona estaban en primera fila para sufrir los horrores del trabajo forzado y quedaron exterminados casi por completo. En aquella época, y fuera de los misioneros dominicos, el Bobonaza era recorrido únicamente por unos comerciantes regatones que establecieron un pequeño tráfico de mercancías con los Indios Canelos. Durante aquel período, el

Bobonaza es utilizado de modo episódico también, por unos soldados ecuatorianos viniendo a relevar los pobres puestos fronterizos del Pastaza agobiados por la malaria. Pero la jurisdicción nominal del Ecuador sobre aquellos territorios lejanos y de acceso tan difícil era muy trabajosa de mantener. Los Peruanos en cambio controlaban la red fluvial del Marañón y penetraban regularmente por ríos accesibles a los pequeños vapores (Santiago, Morona, Pastaza y Tigre) en aquellos territorios situados al norte del Marañón, sobre los cuales la soberanía nacional del Ecuador no tenía los medios para hacerse respetar.

En 1941 esta rocdura progresiva acaba en una guerra abierta entre los dos países, la misma que permite al Perú anexas una gran porción de la Amazonía ecuatoriana que ya había infiltrado parcialmente. El hecho consumado queda ratificado por el Protocolo de Río de Janeiro de 1942, que desplaza el límite fronterizo entre los dos países de unos trecientos kilómetros al norte y noroeste del Marañón. Aunque posteriormente fue declarado no válido por el Ecuador, el Protocolo de Río de Janeiro ha instituído sin embargo una frontera efectiva, materializada por una serie de destacamentos militares de ambas potencias sobre los ríos principales. La frontera interrumpe ahora todo paso oficial sobre el Pastaza después de su unión con el Bobonaza; el antiguo acceso directo al Marañón por el Bobonaza y el Pastaza está cerrado pues en la actualidad por un obstáculo político. Este obstáculo parece de importancia y no será vencido en un futuro inmediato, si se considera las escaramuzas que regularmente oponen las fuerzas armadas de ambos países en sus fronteras amazónicas respectivas.

Desde fines del siglo XIX hasta la segunda guerra mundial, también recorrieron el Bobonaza algunos exploradores, naturalistas y etnógrafos, unos de ellos prosiguiendo su ruta hasta el Marañón por el Pastaza. Existen varias descripciones pintorescas de aquellos viajes en piragua, especialmente en los relatos del padre Pierre (1889: pp. 19-154), de Bertrand Flornoy (1953) y de Rafael Karsten (1935: p. 21-47). Sin embargo ninguno de ellos se aventuró en la región delimitada por la ribera sur del Bobonaza, zona que queda terra incognita hasta fines de los años sesenta. De ser tentado por la aventura, nuestro viajero podría entonces seguir su ruta desde Canelos escogiendo un itinerario distinto del que recorrieron sus predecesores. Antes que bajar el Bobonaza hasta su junción con el Pastaza, abandonaría su piragua en la orilla, tras dos días de navegación, y se internaría directamente en la selva rumbo al sur. Entonces alcanzaría una meseta cubierta de una jungla densa y entrecortada por numerosos riachuelos de aguas transparentes corriendo en el fondo encajonado de quebradas estrechas. Después de cuatro días de progresión hecha difícil por las sucesivas subidas y bajadas escarpadas, desembocaría en la llanura aluvial del

Pastaza, muy arriba de su confluencia con el Bobonaza. Bajando una pendiente abrupta de unos treinta metros, nuestro viajero descubriría de repente un paisaje distinto por completo del que había cruzado anteriormente.

Los repechos de la selva interfluvial están sustituidos aquí por los brazos de aguas muertas del río que forman una red de pequeñas avenidas cubiertas de juncos por donde pasean tranquilamente unas garzas blancas. Impenetrables los quechillos de guadas gigantes se despliegan en muralla a lo largo de las playas de arena negra. Cruzar los grandes pantanos, con los pies en una agua negra y estancada, se hace a un ritmo más lento. Estas depresiones permanentemente inundadas están cubiertas casi uniformemente con una vegetación muy singular: las colonias de palmeras *Mauritia flexuosa*, llamadas aguaje en el Alto Amazonas o moriche en Venezuela. Por derivación, estos pantanos poblados de palmeras se conocen en castellano con el nombre de aguajal o de morichal; constituyen un biotopo típico de las regiones ribereñas y de los deltas de la cuenca del Amazonas y del Orinoco. En las lomitas que bordean los pantanales y en los bancales del río, nuestro viajero descubrirá aquí y allá grandes casas ovales con sus huertos de mandioca. Y si sabe que los Jívaro llaman achu a la palmera del pantano, entenderá por qué estos hombres de los aguajales se denominan achu shuar, "la gente de la palmera aguaje", o de modo más habitual y por contracción, achuar.

En el corazón del Alto Amazonas, los Achuar ocupan un gigantesco territorio que abarca dos grados de latitud (desde 1° 40' sur hasta 3° 30' sur) y más de dos grados de longitud (entre 75° y 77° 30' oeste). Del noroeste al sureste, el eje de este territorio es formado por el río Pastaza, desde su junción con el Copataza, a unos cincuenta kilómetros al este de las primeras estribaciones de la Cordillera de los Andes, hasta unirse con el Huasaga, doscientos kilómetros más al sur (Véase el mapa N° 2). El límite septentrional de la zona de ocupación achuar es constituido por el Pindo Yacu, que se llama Tigre después de su confluencia con el Conambo, en la frontera con el Perú. En su parte peruana, el Tigre forma el límite oriental de la expansión de los Achuar, hasta su junción con el Corrientes. La frontera occidental del territorio es marcada por el río Copataza, al norte del Pastaza; baja entonces a lo largo de la ribera sur del Bobonaza hasta la misión de Montalvo; de allí sube hacia el norte siguiendo aproximadamente el paralelo setenta hasta el Pindo Yacu. Al sur del Pastaza, el límite occidental es definido por el Macuma hasta su confluencia con el Morona y entonces por éste último hasta su junción con el Anasu. Ligeramente al oeste del Macuma, una importante falla tectónica de un poco más de 60 km de largo introduce un desnivel abrupto de unos cien metros; tradicionalmente se considera esta falla como la frontera natural entre los Jívaro

Shuar al oeste y los Jívaro Achuar al este. En cambio, ninguna frontera natural delimita el borde meridional de la zona de expansión achuar; se la puede representar como una línea imaginaria uniendo de este a oeste el lago Anatico al río Morona, en su confluencia con el Anasu.

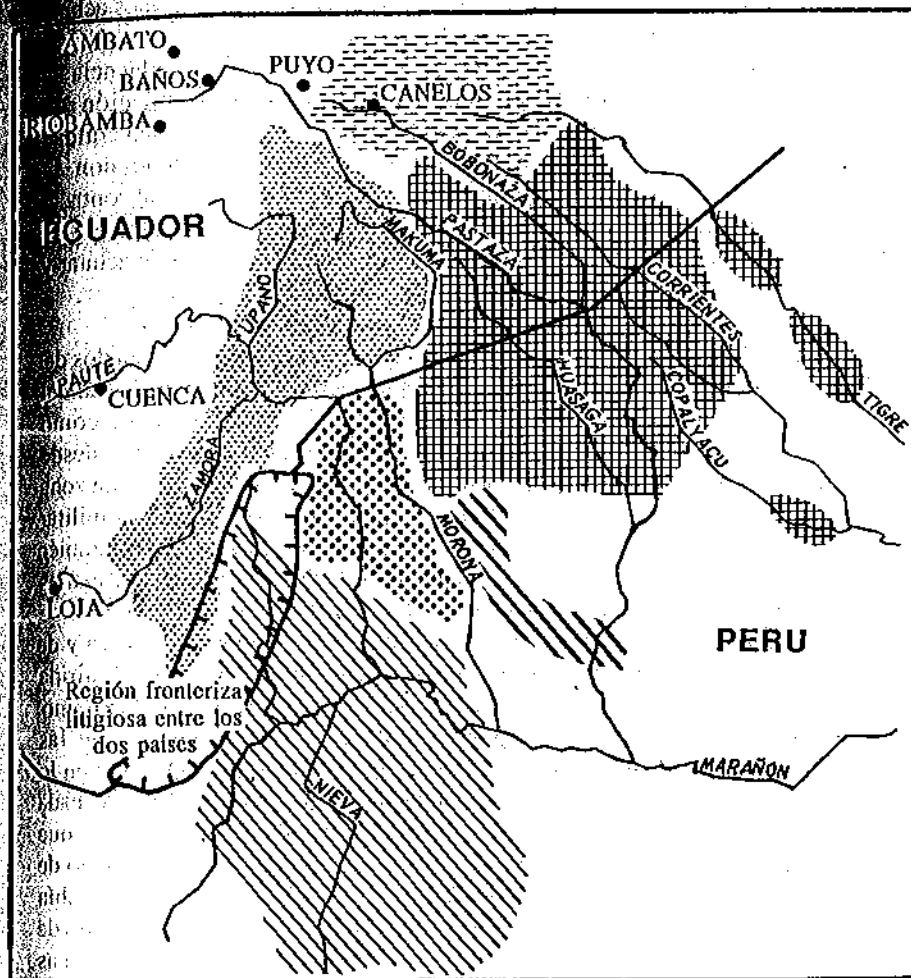
Los Achuar ocupan así una región drenada por un inmenso sistema fluvial; el conjunto de esta red hidrográfica baja en pendiente suave desde el noroeste hasta el sur y el sureste donde alimenta el Marañón. La altitud baja progresivamente hacia el este, pasando de 500 metros en la parte noroccidental del territorio, a menos de 200 metros en la cuenca del Marañón. Sin embargo, con excepción del valle superior del Bobonaza y de la región situada entre el Alto Macuma y el Alto Huasaga, las elevaciones medias del territorio achuar casi siempre son inferiores a los 300 metros.








Los Achuar no siempre habitaron un territorio tan amplio y su expansión presente es el producto de los grandes movimientos históricos que afectaron esta región del Alto Amazonas desde el siglo XVI (Véase TAYLOR 1984: cap. 3-5). Fuere lo que fuere, ahora, y tal vez por la fama de guerreros feroces puesta de realce por los media populares en Ecuador y Perú, los Achuar ocupan esta región gigantesca de modo casi exclusivo. En efecto no se encuentran por ninguna parte en contacto directo con una frontera seguida de colonización, a diferencia de los Jívaro Shuar en Ecuador y de los Jívaro Aguaruna en el Perú. Sin embargo en este territorio cuya superficie equivale casi a la de Bélgica, había en 1977 unos 4.500 Achuar. En Ecuador la población achuar global era entonces de unas dos mil personas; en Perú la población era un poco más numerosa (más o menos dos mil quinientos individuos, según el censo efectuado en 1971 por el Instituto Lingüístico de Verano, actualizado teniendo como base una tasa de crecimiento anual de 3%: ROSS 1976: p. 117). El país achuar constituye pues una especie de desierto humano, como pocos los hay todavía en el resto de la Amazonía. Esparcidos en aquellas inmensidades vacías, los Achuar no parecen haber tomado conciencia de que podrían algún día tener que compartir su amplio territorio con invasores. Sin embargo la infiltración insidiosa de elementos extraños en los márgenes y a lo largo de los grandes ejes fluviales se hace cada año más notable.

A la periferia noroccidental, septentrional y nororiental, son las poblaciones quichua de la selva, limítrofes de los Achuar desde hace mucho tiempo, las que tienden a penetrar cada vez más profundamente en su territorio para implantarse allí (véase mapa N° 2). Por lo tanto hay unas zonas de población biétnicas en las que los asentamientos son ya sea completamente mixtos (en el Alto Conambo, por ejemplo), o étnicamente separados pero muy

MAPA N° 2

LOCALIZACIÓN ACTUAL DE LOS GRUPOS DIALECTALES JIVARO  
(Achuar, Shuar, Aguaruna, Huambisa).



- |  |  |
|--|--|
|  Achuar                                 |  Huambisa |
|  Shuar                                  |  Kandoshi |
|  Aguaruna                               |  Canelos  |
|  Límite fronterizo entre Ecuador y Perú |  |
| 0 80 Km.   |  |

próximos unos de otros (en el Alto Corrientes en Ecuador y en el Alto Tigre en el Perú). Esta mezcla pluriétnica en los márgenes noroccidentales del territorio achuar es un fenómeno de por sí muy antiguo, ya que los Indios Canelos son precisamente un grupo heterogéneo formado principalmente de elementos achuar y záparo progresivamente transculturados. En la base de la etnogénesis de este grupo heterogéneo de refugiados vueltos quichuahablantes bajo la influencia de los Dominicos, hay entonces un proceso constante de asimilación de poblaciones alógenas. Después de la desaparición de los Záparo como entidad étnica autónoma, este fenómeno de integración ha proseguido con la transculturación, por etapas casi insensibles, de los Achuar viviendo al contacto de los Canelos. De esta manera en el Alto Conambo, el Alto Corrientes y el Alto Copataza, los Achuar se han vuelto ahora casi todos bilingües en achuar y en quichua<sup>1</sup>.

Además los Canelos son desde hace tiempo los auxiliares privilegiados del ejército ecuatoriano por cuanto atañe a su implantación en la región central del territorio amazónico. Por eso, confrontado con lo que considera como intenciones expansionistas del Perú, el ejército ecuatoriano ha decidido desde hace unos diez años establecer pequeños destacamentos de soldados en esta zona fronteriza poblada por los Achuar, y desprovista antes de toda presencia militar. En la imposibilidad de entrar en contacto con los Achuar—que considera también como salvajes poco recomendables—el ejército utilizó a unos Quichua Canelos para organizar la infraestructura de sus puestos fronterizos. Desde el punto de vista de los militares, los Canelos presentan la ventaja de conocer la selva y de hablar el castellano; además, estos muestran una docilidad aparente, adquirida tras decenios de interacción constante con los blancos. Atrincherados como asediados en aquellos pequeños puestos enlazados por vía aérea con las guarniciones del piedemonte, los soldados se encomiendan a los Quichua en lo que concierne a la relación con el medio ambiente en general. Alrededor de cada destacamento de soldados vive así media docena de familias quichua canelos que desempeñan el papel de guías, nautas, proveedores de pescado y caza, mano de obra para construir y mantener las pistas de aterrizaje, etc. En 1977, había cuatro establecimientos militares de este tipo en el territorio achuar, cada uno de ellos constituyendo un polo de atracción para la implantación de pequeñas colonias de Canelos. Esta migración aún muy embrionaria se debe en gran parte a la progresión hacia el este del frente de colonización pastoral de la región de Puyo. Desposeídos de sus tierras por los colonos, ciertos Quichua van así en busca de un refugio en la selva, entre los Achuar, lo más lejos posible de los blancos.

Una situación similar prevalece en el lindero occidental del territorio achuar, también sometido a una fuerte presión por parte de otro grupo en expansión, los Jívaro Shuar (véase mapa N° 2). Desde hace unos treinta años, estos últimos han visto sus mejores tierras del valle del Upano progresivamente ocupadas por colonos venidos de la sierra. Allí también el desarrollo del frente de colonización pastoral engendra un flujo migratorio indígena hacia el este y algunos Shuar piensan ahora seriamente en establecerse al este del Macuma que formaba hasta ahora el límite infranqueable entre los dos grupos dialectales. Además, los Shuar han constituido en 1964 una federación que llegó a ser con los años la organización indígena más importante de este tipo entre los Amerindios de las tierras bajas de la América del Sur (Véase DESCOLA 1982 b; SALAZAR 1977 y SANTANA 1978). Ahora bien, en una loable preocupación de ecumenismo étnico, los Shuar invitaron a los Achuar—a pesar de ser sus enemigos hereditarios— a integrar esta federación. En la parte del territorio achuar delimitada como un triángulo por el Pastaza, el Macuma y la frontera con el Perú, cierto número de casas se reagruparon en semialdeas, llamadas centros, beneficiándose así de los servicios ofrecidos por la Federación y en particular de la educación bilingüe radiofónica impartida por instructores shuar. Estos últimos, hombres muy jóvenes por lo general, exhiben todos los signos de una aculturación prestigiosa: vestidos vistosos, radios transistores, manejo del castellano... A los ojos de los Achuar no aculturados ellos constituyen, si son solteros, yernos muy presentables. Estos jóvenes instructores shuar tienden a quedarse en el lugar, casándose con una joven achuar y adquieren así el derecho a establecerse definitivamente al lado de su suegro, según la lógica de la uxorilocalidad común a los Shuar y a los Achuar (DESCOLA 1982 b). Tal mecanismo de implantación hubiera sido inconcebible todavía a fines de los años sesenta, cuando todo Shuar arriesgándose en territorio achuar se encontraba ipso facto en peligro de muerte.

Por último, también en el lindero occidental de la región achuar, dos minifocos de colonización dirigida en expansión permanente podrían, a la larga, llegar hasta el territorio achuar. En Taisha y en San José de Morona, el ejército ecuatoriano ha establecido importantes guarniciones militares, provistas de pistas donde pueden aterrizar aviones grandes. Aprovechando este medio de comunicación, en una región sin carreteras, varias decenas de familias de colonos blancos y mestizos se instalaron en Taisha y en Morona para practicar la ganadería extensiva bajo la protección de los militares. Estos focos de colonización irán probablemente extendiéndose en los años venideros, ya que los militares ecuatorianos—muy desconfiados como se ha visto frente a los Achuar, quisieran mucho estabilizar la frontera con el Perú mediante una línea



permanente de asentamientos no indígenas.

En la parte peruana de su territorio, los Achuar son vecinos de los Jívaro Huambisa al oeste, a lo largo del río Morona. Los Huambisa, quienes hasta fines de los años cincuenta vivían principalmente más al oeste, en la Cordillera de Campanquiz, desde entonces han colonizado el Alto Morona bajo la presión de organizaciones misioneras (ROSS 1976: pp. 20-21). Entre los últimos establecimientos huambisa sobre el río Morona y los primeros asentamientos achuar sobre los afluentes orientales del mismo río, hay una especie de *no man's land* selvático de unos treinta kilómetros de ancho. Sin embargo, como es el caso con los Jívaro Shuar y con los Canelos, los matrimonios entre Huambisa y Achuar se han hecho práctica ordinaria en los márgenes del territorio.

También en el Perú, los Achuar son limítrofes al sur con los Candoshi, un grupo étnico de unos mil individuos, cuyo idioma es ininteligible para los Achuar (al contrario del shuar y del huambisa, dos dialectos de la familia jívaro). Los Candoshi viven en el curso inferior de los afluentes del Pastaza y del Huasaga, y alrededor del lago Anatico y de la laguna Rimachi (AMADIO 1982: p. 1). Estrechamente emparentadas con los Candoshi, algunas comunidades de Indios Shapra viven igualmente en la región del Medio Morona, al sureste de los Huambisa. Probablemente a causa de la barrera lingüística, los Achuar parecen tener contactos menos frecuentes con aquellos Candoshi-Shapra que con sus demás vecinos indígenas jibarohablantes o quichuahablantes. Así en Ecuador como en el Perú, las poblaciones lindando inmediatamente con los Achuar son otros grupos indígenas, generalmente más aculturados que ellos y por eso desempeñando el papel de vectores intermediarios de la influencia occidental (DESCOLA y TAYLOR 1977).

En la parte peruana del territorio achuar, la penetración de elementos no indígenas toma una forma mucho más acentuada que en la parte ecuatoriana. En primer lugar y de igual manera que en Ecuador, el ejército estableció pequeños destacamentos de soldados a fin de estabilizar la frontera. Los militares peruanos adoptan la misma actitud frente a los Achuar que sus homólogos ecuatorianos: viven en completa autarquía en sus puestos fronterizos y se abstienen de intervenir en la vida de las comunidades indígenas (ROSS 1976: pp. 54-56). En consecuencia, en ambos países la presencia de destacamentos militares dentro del territorio achuar no parece tener incidencias mayores sobre la vida diaria de los indígenas. Teniendo por principal función la de afirmar sus soberanías respectivas por una presencia simbólica, los soldados ecuatorianos y peruanos aún evitan por lo general meterse en los conflictos intratribales. Así la

frontera es permeable para los Achuar de ambos lados y, fuera de los grandes ejes fluviales, sólo tiene existencia nominal. Evitando ciertas secciones del Huasaga y del Pastaza, los Achuar del Ecuador y del Perú pueden circular por todas partes sin nunca encontrar un solo destacamento militar.

Sin embargo existe entre los Achuar del Perú una forma de implantación no indígena muy antigua que no tiene equivalente entre los Achuar del Ecuador. Se trata de la institución del patrón, un comerciante blanco o mestizo establecido permanentemente en una especie de concesión forestal (habilitación) que explota en parte gracias a la mano de obra indígena. El patrón desempeña su actividad a lo largo de un río o sobre un tramo de río muy delimitado y su influencia se extenderá entonces a todos los Achuar que pueblan su esfera de control. El sistema se funda en un intercambio voluntario pero desigual: los Achuar entregan al patrón troncos flotados (especialmente cedro: *Cedrela sp.* y *Yupuna: Ceiba pentandra*) a fin de liquidar una deuda constituida por anticipos en bienes manufacturados (escopetas, machetes, hachas, cuchillos, caruchos...). La deuda es casi inextinguible pues siempre es reactivada mediante nuevos anticipos otorgados por el patrón.

El tráfico de pieles es una actividad subsidiaria de los patrones, pero, contrariamente a la tala de los árboles, los Achuar peruanos no hacen de la obtención de las pieles un proceso autónomo de trabajo. Se contentan con matar los animales solicitados (ocelote, pecarí, nutria y caimán) cuando por ventura los encuentran, estando de caza o de viaje<sup>2</sup>.

La razón principal de la existencia de un minifrente extractivo entre los Achuar del Perú desde hace casi un siglo, es la buena navegabilidad de los ríos que permiten el acceso a su territorio desde la gran vía de agua que es el Marañón. Es también, en parte la razón por la cual la frontera entre los dos países se halla en su línea actual<sup>3</sup>; durante la guerra del 1941, los militares peruanos en efecto siguieron penetrando a lo largo de los ríos hasta los puntos donde éstos se volvían de navegación difícil. De modo correlativo los Achuar del Ecuador se hallaron protegidos de la penetración occidental, pues los ríos que cruzan su territorio son inaccesibles a la navegación desde abajo, es decir desde el Perú, como desde arriba, desde los Andes. El símbolo de esta infiltración de los no indígenas en la parte ahora peruana del territorio achuar es el pueblo de Andoas, establecido en el curso superior del Pastaza desde los principios del siglo XVIII (TAYLOR 1983 b: cap. 4). Sin embargo los colonos blancos y mestizos asentados en Andoas nunca fueron muy numerosos y, en 1961, ya no eran más de unos sesenta (ROSS 1976: p. 63).

Otra forma de penetración de la economía internacional en la región achuar es la prospección petrolera realizada por las grandes compañías multinacionales. En Ecuador las tentativas para descubrir petróleo son antiguas, ya que antes de la guerra con el Perú la compañía Shell había abierto una base de prospección en Taisha, construyendo allí la pista de aterrizaje que sirve ahora al puesto militar. Los resultados no fueron concluyentes y la prospección realizada por la compañía norteamericana Amoco en los años 70, al norte del Bobonaza en Ecuador, tampoco dió resultados. Por lo general los sondeos se realizaron fuera del territorio achuar o en sus bordes.

Entre los Achuar del Perú la prospección petrolera fue más tardía, pero también más perturbadora para los indígenas pues, contrariamente a lo que ocurrió en Ecuador, los sondeos sísmicos se realizaron en el corazón mismo del territorio achuar. En 1974 la Petty Geophysical Company ya había efectuado 3500 km de líneas de sondeo, esencialmente en la región situada entre el Huasaga y el Pastaza (ROSS 1976: p. 85). Felizmente para los Achuar, esas prospecciones se revelaron decepcionantes tanto del lado peruano como del lado ecuatoriano, y parece ahora asegurado que a medio plazo ningún pozo de petróleo será perforado en su territorio.

La prospección petrolera en el territorio achuar (en el Perú) o sus márgenes (en Ecuador), sólo pudo efectuarse porque los Indios habían sido "pacificados" por los misioneros desde fines de los años sesenta. Es decir que si los petroleros dejaron pocas huellas de su paso efímero, en cambio el corolario evangelizador de su prospección no ha terminado de afectar a los Achuar. En el Perú son los misioneros -lingüistas protestantes del Instituto Lingüístico de Verano (I.L.V.) quienes con su eficacia acostumbrada, se encargaron de la "pacificación" de los Achuar. Es verdad que su empresa era más fácil, ya que los Achuar de aquella región estaban acostumbrados desde hace mucho tiempo a la interacción con los no indígenas dadas sus transacciones comerciales de antiguo con los patrones. El I.L.V. empleó con los achuar peruanos una técnica derivada de las antiguas reducciones, un procedimiento clásico de los misioneros cuando están confrontados con poblaciones indígenas móviles y viviendo en hábitat muy disperso. Para asentar a los Achuar, el I.L.V. los incitó a agruparse en pequeñas comunidades, constituyendo semialdeas en torno a pistas de aterrizaje utilizadas por los aviones de la organización protestante. Los misioneros mismos no residen entre los Achuar sino en una base establecida al borde de su territorio, en el Bajo Huasaga (ROSS 1976: p. 81). Desde esta base los misioneros visitan regularmente las comunidades achuar, estableciendo progresivamente con ellas circuitos de intercambios comerciales, que van sustituyendo los que están controladas por los patrones y los regatones

(comerciantes ambulantes fluviales). En consecuencia la influencia de los comerciantes peruanos sobre los Achuar va decreciendo, mientras que paralelamente el dominio de los misioneros del I.L.V. cobra fuerza (Elke Mader: comunicación personal). Con todo, este dominio dista de ser total y muchos Achuar peruanos aislados todavía rechazan la presencia del I.L.V.

Entre los Achuar del Ecuador, la penetración misionera tomó formas algo distintas. En primer lugar, y contrariamente a sus congéneres del Perú que desde tiempo atrás coexistían con los patrones, los Achuar del Ecuador han rechazado virtualmente el acceso a su territorio a los no indígenas hasta fines de los años sesenta. Solamente entre 1968 y 1970, misioneros católicos y protestantes lograron establecer los primeros contactos pacíficos seguidos con los Achuar. Dos organizaciones misioneras competidoras se enfrentan así en sus intentos de evangelizar a los Achuar del Ecuador; por una parte los Salesianos, presentes entre los Jívaro Shuar desde fines del siglo XIX, y los protestantes norteamericanos del Gospel Missionary Union (G.M.U.), instalados desde los años cuarenta en Macuma, igualmente en territorio shuar.

Más allá de las disenciones teológicas, la ideología, los métodos y el "estilo" de los dos grupos misioneros difieren profundamente (Véase TAYLOR 1981). Los protestantes del G.M.U. al igual que sus colegas del I.L.V., tuvieron desde el principio una infraestructura importante (aviones, monomotores y comunicaciones de radio); eso ha influido sobre sus modalidades de acercarse a los Achuar. Hacia principios de los años sesenta, se realizó un intento efímero de contacto que resultó en la apertura de una pista de aterrizaje al lado de la casa de Santiak, el primer Achuar ecuatoriano en aceptar la presencia de los misioneros (DROWN y DROWN 1961). Pero Santiak, jefe de guerra muy famoso, fue asesinado poco después durante una incursión de vendetta, y las relaciones se interrumpieron brutalmente entre los Achuar y los misioneros protestantes. Solamente a principios de los años setenta, estos logran penetrar otra vez en territorio achuar, con la ayuda de Jívaro Shuar evangelistas. Las técnicas de "pacificación" son las mismas que las del I.L.V.: reagrupación de casas, aisladas en semialdeas sedentarias enlazadas por pistas de aterrizaje e implantación de instructores shuar convertidos para llevar a cabo la alfabetización. Algunas de estas semialdeas han recibido algunas cabezas de ganado, y los misioneros toman a su cargo la comercialización de la carne en el frente de colonización por medio de sus aviones. Sin embargo los misioneros siguen viviendo en su base de Macuma y no visitan las comunidades achuar pasadas bajo su influencia sino muy raras veces.

La técnica inicialmente utilizada por los Salesianos para implantarse entre los Achuar muestra un fuerte contraste con la de los protestantes del G.M.U. Hacia principios de los años sesenta, una joven generación de misioneros italianos puso en tela de juicio la actitud hasta entonces muy conservadora de la generación anterior. Rechazando el método tradicional de evangelización de los Jívaro Shuar empleado por sus mayores desde principios del siglo, los "jóvenes Turcos" salesianos preconizan la delegación de las responsabilidades políticas y religiosas a los Shuar mismos y el compromiso a su lado en la lucha a veces violenta que ellos llevan contra la extensión del frente de colonización. En aquella época se creó la Federación de Centros Shuar, bajo los auspicios de la misión salesiana. En materia de pastoral, especialmente, el nuevo camino adoptado por los misioneros implica que estos participen más estrechamente en la vida diaria de los Shuar, en vez de atrincherarse en misiones e internados de atmósfera muy paternalista (BOTTASSO 1980).

Poniendo estos principios en práctica, el padre Bolla logra implantarse entre los Achuar del Wlchim a fines de los años sesenta. Tenía por bazas el hablar el jívaro shuar correctamente y sobre todo el identificarse con los Achuar hasta en su vestido, recorriendo a pie centenares de kilómetros para llevar la buena palabra en zonas alejadas en las cuales los indígenas nunca habían visto a un blanco. Contrariamente a la utilización por los protestantes de medios tecnológicos considerables, esta evangelización itinerante no perturbaba el modo de vida tradicional de los Achuar. Los resultados obtenidos por el padre Bolla no eran además muy convincentes; a pesar de los reproches del misionero, los Achuar seguían pues como antes entregándose a la guerra de vendetta intratribal (ARNALOT 1978).

Hacia mediados de los años setenta, esta situación iba a cambiar bruscamente. En aquella época la Federación de Centros Shuar había adquirido una dimensión considerable, ya que contaba entre sus afiliados la casi totalidad de los Shuar no protestantes del Ecuador. (FEDERACION DE CENTROS SHUAR: 1976). Así como los misioneros protestantes, la Federación Shuar y los Salesianos habían venido favoreciendo la creación de centros, semi aldeas sedentarias agrupadas en torno a pistas de aterrizaje y con estatuto de cooperativas. Con la ayuda de misioneros católicos y de laicos ecuatorianos, la Federación Shuar había incluso establecido un sistema de transporte aéreo interno dotado de dos pequeños aviones monomotores, en competencia directa con el monopolio de los protestantes en este campo. Aunque sus finalidades eran muy distintas de las que perseguían los misioneros de la G.M.U., la Federación Shuar y los Salesianos llegaron a adoptar los mismos medios tecnológicos que ellos (aviones y radios) y las mismas modalidades de

organización del espacio tribal (semialdeas sedentarias). En este contexto nuevo, hacia 1975, los dirigentes de la Federación Shuar y sus asesores salesianos pensaron en incorporar los Achuar a la Federación. La actividad pastoral itinerante de los principios pareció en lo sucesivo insuficiente y los Achuar a su vez fueron invitados a agruparse en semialdeas sedentarias, comunicadas por aviones y afiliadas a la Federación. Como se indicó anteriormente, esta implantación de la Federación entre los Achuar se acompañó de un inicio de flujo migratorio shuar en territorio achuar, los Shuar aculturados siendo inclinados a pensar que la pertenencia postulada a una misma "nación indígena" de todos los jívarohablantes debe abolir parcialmente las distinciones territoriales internas entre los grupos dialectales.

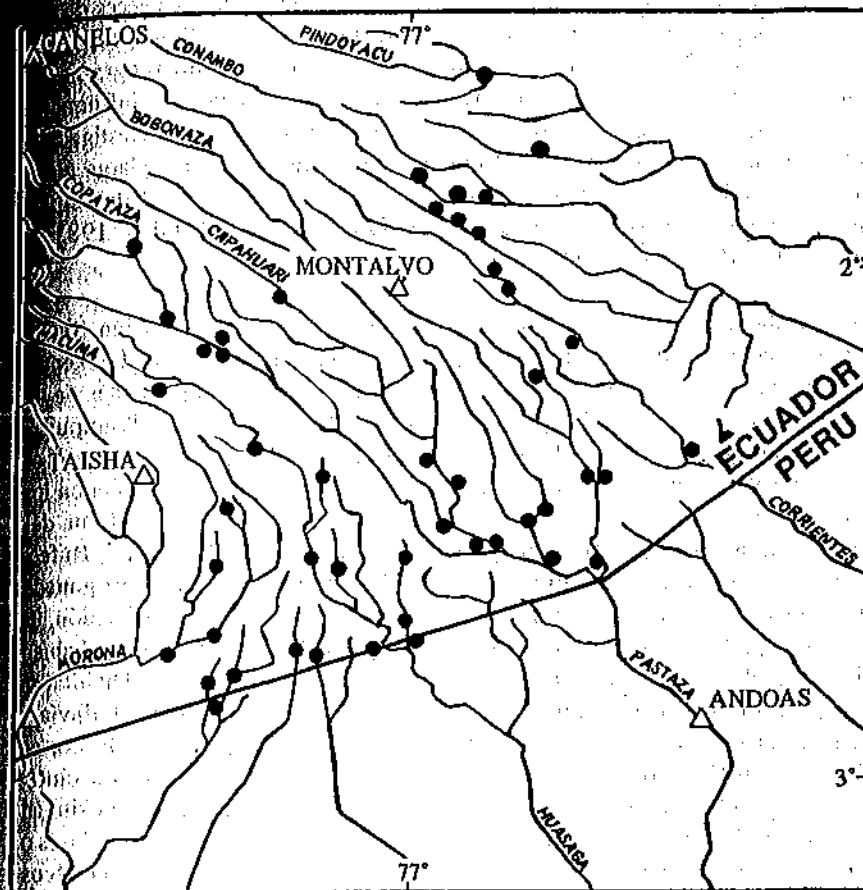
Este breve panorama del contorno social de los Achuar indica bien el carácter muy heterogéneo de las situaciones locales dentro de su territorio. Durante el período 1976-1979 se podía distinguir aproximadamente cuatro sectores, definidos cada uno por un modo distinto de interacción entre los Achuar y los grupos sociales limítrofes indígenas y no indígenas. La primera, gran división sectorial interna es la frontera entre Ecuador y Perú. Esta frontera es por cierto relativamente permeable para los Achuar y estos no son molestados por la presencia de los militares que la defienden de ambas partes. Pero si es meramente nominal para los Achuar, en cambio se vuelve bastante efectiva para cuantos no quieren arriesgarse a pasarla clandestinamente. En otras palabras, y por las razones geopolíticas examinadas anteriormente, la especie de equilibrio simbiótico Achuar-patronos que existe desde hace mucho tiempo en el sector peruano nunca se ha prolongado hasta dentro del sector ecuatoriano. Por lo tanto los Achuar del Perú son los únicos en haber sufrido esta forma de aculturación ha acarreado consecuencias notables en algunos elementos mercante. La vinculación indirecta con un mercado internacional que ellos mantienen mediante la producción controlada de valores de intercambio no ha afectado a los aspectos más manifiestos de la vida tradicional (vestido, arquitectura, sistema de parentesco, vendetta intratribal...). Sin embargo esta aculturación ha acarreado consecuencias notables en algunos elementos fundamentales de la vida económica a los cuales se dedica el presente estudio (transformación de la naturaleza y de la duración del trabajo, de la tecnología, de las formas de hábitat...). En cambio, los Achuar del sector ecuatoriano se han quedado fuera de este minifrente extractivo y por consiguiente las modalidades de su adaptación al medio no resultaron modificadas por los imperativos de una pequeña producción mercantil. Es en gran parte por esta razón que hemos optado por llevar nuestra investigación entre ellos con preferencia a sus vecinos peruanos, la existencia de la frontera internacional obligándole a uno de todas maneras a escuchar su lado desde el principio.

Los demás tres sectores de interacción se encuentran pues en la parte ecuatoriana del territorio achuar, la única que estudiaremos aquí en adelante (véase mapa N° 3). Son esencialmente definibles por el tipo y el grado de intensidad de las relaciones que los Achuar mantenían localmente con organizaciones misioneras en 1977: relaciones con los Salesianos y la Federación de Centros Shuar, relaciones con los protestantes evangelistas norteamericanos y ausencia total de relaciones con los Blancos. Si establecemos una distinción entre las dos organizaciones misioneras, es que las finalidades de su acción entre los Achuar son muy diferentes (cf. TAYLOR 1981). Por parte de la Federación Shuar y de los Salesianos, se intenta realizar entre los Achuar el mismo tipo de integración consciente a la sociedad nacional que el que se logró anteriormente con los Shuar. Pero integración no significa asimilación y los programas de educación y de salud puestos en práctica son muy respetuosos de los valores tradicionales achuar; estos programas han sido elaborados por unos Shuar quienes, aunque muy aculturados —y poseyendo a veces diplomas universitarios— sin embargo tienen en común con los Achuar la pertenencia al mismo conjunto cultural y lingüístico.

La situación es radicalmente diferente entre los misioneros del G.M.U. cuyo fanatismo religioso un poco primitivo no admite otro método de evangelización de los Achuar que la deculturación total y la extirpación de todos los elementos de la cultura tradicional percibidos como "satánicos" (policinia, shamanismo, religión autóctona, guerra...). La paradoja de esta posición de principio es que es tan excesiva en su proyecto de destrucción cultural que no suscita por parte de los Achuar sino una adhesión de fachada, ostensiblemente exhibida durante las pocas visitas de los misioneros norteamericanos. Tan pronto se regresan estos en sus bases lejanas y recobra la vida tradicional "satánica" su curso como antes. El correlato de esta paradoja es que la asimilación "suave" practicada por la Federación Shuar y los Salesianos produce una aculturación de los Achuar mucho más eficaz pues es llevada muy inteligentemente bajo la forma de un sincretismo insidioso pero deliberado.

Los sectores de influencia respectivos de las organizaciones misioneras estaban, en 1977, claramente delimitados por el río Pastaza: los Achuar situados en el sur (con excepción de dos pequeños centros protestantes aislados) estaban bajo la influencia de los Salesianos y de la Federación Shuar, mientras al norte del Pastaza los misioneros norteamericanos reinaban por completo. Pero esta dicotomía de los sectores de influencia y de las modalidades de aculturación no debe ocultar la convergencia objetiva que existe entre la Federación Shuar y las organizaciones tanto católicas como protestantes, en cuanto a las nuevas modalidades de organización del habitat entre los Achuar. En efecto, hemos

MAPA N° 3  
EL TERRITORIO ACHUAR EN ECUADOR



Mapa de la ocupación humana

● Asentamiento achuar (período 1977-1978)

△ Misión católica.

— Limite fronterizo

0 30 Km.

visto que por el hecho de la implantación misionera se agrupan las casas, tradicionalmente dispersas, en semialdeas, los centros, establecidos en torno a pistas de aterrizaje desmontadas por los indígenas. La expresión de semialdea se justifica por el hecho de que generalmente sólo tres o cuatro casas están construidas cerca de la pista, las demás se quedan apartadas, hasta a veces de dos a tres kilómetros del centro. Además, tanto la Federación Shuar como los misioneros del G.M.U. empezaron desde 1975 a realizar un programa de ganadería extensiva en los centros achuar situados bajo sus influencias respectivas. Todavía muy embrionaria cuando empezamos nuestra investigación, esta pequeña producción pecuaria prometía sin embargo engendrar a largo plazo entre los Achuar unos trastornos económicos, ecológicos y sociales cuyas premisas ya se percibían (véase TAYLOR 1981, DESCOLA 1981 a, DESCOLA 1981 b, DESCOLA 1982 a y b).

Había en 1977 cinco centros achuar afiliados a la Federación Shuar, todos situados al sur del Pastaza (Pumpuentza, Makinentza, Wichim, Ipiakentza y Wampuik), cuyas poblaciones respectivas variaban entre un poco más de un centenar de individuos (Pumpuentza) y menos de una quincena (Wampuik). Solamente dos centros, afiliados a la Federación Shuar poseían entonces algunas cabezas de ganado (Pumpuentza y Wichim). En la misma época los misioneros protestantes controlaban ocho centros achuar (dos al sur del Pastaza: Mashumar y Surikentza, y seis al norte: Copataza, Capahuari, Bufeo, Conambo, Corrientes y Sasaimé), de los cuales tres habían recibido ya ganado (Copataza, Capahuari y Sasaimé). Cuando realizamos nuestra investigación, un poco menos de las dos terceras partes de los dos mil Achuar ecuatorianos habían sido afectados en grados diversos por este fenómeno de nucleación del hábitat en centros. En unos casos el proceso de nucleación no había acabado todavía y la pista ni siquiera estaba desmontada. En otros casos, como en Bufeo, en Sasaimé, en Surik o en Wampuik los centros no reunían sino tres a cinco casas esparcidas en un radio de dos kilómetros: en consecuencia no constituían formas de hábitat muy distintas del sistema disperso tradicional en el cual tres o cuatro casas pueden asociarse temporalmente. En cambio, en los centros establecidos desde principios de los años setenta, como Pumpuentza o Capahuari, la concentración de la población podía alcanzar una decena de casas, es decir una tasa mucho más elevada que en los sitios de hábitat ordinario justo antes del contacto con los Blancos.

En todos los casos, y cualquiera sea por lo demás la densidad de su población, estos centros difieren del modo de hábitat tradicional en un punto esencial, su sedentaridad. En efecto, la apertura de una pequeña pista de aterrizaje por los Achuar representa tal inversión de trabajo, con las herramientas

indimentarias de que disponen (hachas y machetes) que las familias que la desmontaron tienen todas las probabilidades de quedarse a proximidad. La pista de aterrizaje genera así una exigencia de sedentaridad más o menos flexible, pues con todo, las casas y los huertos pueden desplazarse en un radio de algunos kilómetros alrededor de la pista. Esta semisedentaridad sin embargo contrasta con las formas tradicionales de ocupación territorial caracterizadas por un desplazamiento periódico de los asentamientos por término medio cada diez a quince años. Entonces, aun si, en 1977, la mayoría de los centros achuar no contaban sino un número reducido de casas, no poseían ganado y veían un blanco sólo una vez al año, ya constituían sin embargo una forma de asentamiento humano distinta de la norma tradicional. Ahora bien, desde el punto de vista que nos interesa en este estudio, la nueva forma de hábitat en centros no está desprovista de consecuencias, ya que introduce un constreñimiento exógeno —la sedentaridad— en el sistema de relaciones entre los Achuar y su medio ambiente. Y si es verdad que este constreñimiento no tiene ningún efecto sobre muchos aspectos de los procesos indígenas de conocimiento y de transformación de la naturaleza, produce empero una limitación que podría desviar el análisis. Como hemos excluido deliberadamente del campo de nuestro estudio el análisis de los fenómenos diacrónicos de transición entre los Achuar (análisis ya esbozado por A.C Taylor y por mí mismo en publicaciones anteriores: TAYLOR 1981, DESCOLA 1981 a y b DESCOLA 1982 b) conviene asignar en modo muy preciso las variables externas que podrían modificar el sistema tradicional de adaptación al medio. Por este motivo hemos recogido los datos analíticos y cuantificados relativos a los factores de producción de la economía tradicional en el cuarto sector donde, fuera de la introducción de las herramientas metálicas, el modo achuar de producción no ha sufrido casi ninguna influencia occidental.

Este sector en el cual las organizaciones misioneras no habían penetrado todavía en 1977, se situaba principalmente al norte del Pastaza, es decir en la zona de influencia nominal de los protestantes norteamericanos. En esta región, donde los misioneros del G.M.U. tenían asentados ya cinco centros achuar, subsistía todavía entonces unas cincuenta casas en hábitat disperso diseminadas lejos de los centros en un amplio territorio subpoblado. Hemos llevado nuestra investigación etnográfica casi exclusivamente allí, en aquella porción de la zona de expansión achuar, drenada por el Pastaza y por los ríos al norte de éste, hasta el Pindo Yacu. En consecuencia, por todo lo relativo a la localización de los sitios de hábitat, se considerará como "presente etnográfico" el año 1977, durante el cual hicimos un censo exhaustivo de los Achuar de dicha región.



Dentro del territorio global de 12.000 km<sup>2</sup> de extensión ocupado por los Achuar en Ecuador, el sector al norte del Pastaza cubierto por nuestro estudio constituye la región más amplia, con una superficie aproximativa de 9.000 km<sup>2</sup> (incluida la cuenca del Pastaza). En este espacio inmenso viven 1.100 Achuar, contra 900 en la zona al sur del Pastaza (A. COLAJANNI, comunicación personal), es decir una población casi equivalente en un territorio tres veces más amplio. De estos 1.100 individuos, casi la mitad está asentada en los cinco centros bajo la influencia de los protestantes (Capahuari, Copataza, Conambo, Bufe y Corrientes), mientras la otra mitad está dispersa a lo largo de las riberas del Pastaza, sobre los cursos inferiores del Kapawientza y del Ishpinku, sobre el Bajo Corrientes y sus afluentes, sobre el Bajo Bobonaza y sus afluentes, sobre el Medio Conambo y sus afluentes, sobre el Medio Pindo Yacu y sus afluentes y sobre el Alto Copataza <sup>4</sup>.

Al acabar esta breve descripción de la implantación territorial de los Achuar, llama la atención un primer rasgo notable: la tasa extremadamente baja de población respecto a toda la extensión espacial ocupada. En Ecuador dos mil Achuar se reparten en una región de superficie superior a Jamaica; aún añadiendo a estos dos mil Achuar unos cincuenta indígenas Canelos y Shuar recién migrados, la densidad general de la población queda muy baja, cerca de 0,17 habitantes por km<sup>2</sup> o sea un poco menos de dos Achuar por 10 km<sup>2</sup>. <sup>5</sup> Una tasa de densidad tan baja no es frecuente tratándose de una población indígena de la Cuenca Amazónica: es por ejemplo siete veces menos elevada que la estimación propuesta por Harner para los Jivaro Shuar (1,22 habitantes por km<sup>2</sup>) que vivían a fines de los años sesenta al este de la Cordillera del Cutucu, es decir una región no todavía sometida a la presión del frente de colonización y donde subsistía la forma tradicional de hábitat disperso (HARNER 1972: p. 77). La desproporción considerable entre las tasas de densidad de estos dos grupos dialectales, vecinos arroja, por otra parte, una luz nueva sobre las razones profundas del actual flujo migratorio de los Shuar en dirección del territorio achuar.

Esta tasa global de densidad debe ser ponderada según las implantaciones locales; un poco más elevada para los Achuar viviendo al sur del Pastaza (0,3 habitantes por km<sup>2</sup>) y un poco más baja para los Achuar situados al norte, es decir en la región abarcada por nuestra investigación (0,12 habitantes por km<sup>2</sup>). En el seno mismo de este sector, la situación puede variar considerablemente según la forma del hábitat, ya que la nucleación en semialdeas lleva naturalmente a concentrar la población en un espacio reducido. Si se toma como base comparativa la zona forestal efectivamente explotada y recorrida por un conjunto dado de población que se atribuye derechos exclusivos sobre este

territorio, se obtiene sin embargo un orden de grandor bastante revelador de las disparidades de tasa de ocupación del espacio: cerca de un habitante por km<sup>2</sup> de territorio para el centro de Copataza contra 0,1 habitante por km<sup>2</sup> de territorio para tres casas aisladas en el Wayusentza (afluente del Pindo Yacu). Por fin, como vamos a verlo dentro de poco, la tasa de densidad humana debe ser corregida según características ecológicas locales, ya que los Achuar consideran impropias para el asentamiento ciertas porciones de su territorio, especialmente las zonas en las cuales predominan los aguajales.

A pesar de las variaciones locales, esta tasa muy baja de densidad humana indica desde ahora que los Achuar no explotan su medio ambiente de modo intensivo. Los modos de socialización de la naturaleza que han adoptado no pueden sino contrastar fuertemente con las formas más intensivas de producción que prevalecen en el caso de ciertos horticultores tropicales con alta densidad demográfica. Así las representaciones y las técnicas de uso del espacio forestal no podrían ser idénticas para rozadores que cuentan, como los Achuar, menos de un habitante por kilómetro cuadrado y para poblaciones que, como los Taíno de la Española (DREYFUS 1980-1981) o los Chimbu de Nueva Guinea (BROWN y BROOKFIELD 1963) lograron acondicionar su medio ambiente de manera que soporte densidades superiores a cien habitantes por kilómetro cuadrado. Desde el mismo punto de vista de la relación aritmética entre la cantidad de población y la dimensión del territorio, los Achuar se asimilan mucho más a sociedades de cazadores-recolectores ocupando un hábitat semidesértico que a la mayoría de las sociedades de rozadores tropicales, aún amazónicas <sup>6</sup>. Vista desde avión, esta impresionante inmensidad forestal revela difícilmente a un ojo atento algunos claros habitados, a veces tan diminutos que uno se pregunta todavía después de sobrevolarlos si no eran un espejismo. Apenas visibles en esta selva interminable que los protege del mundo circundante, los Achuar sin embargo han sabido domesticarla para su uso. Casi vírgen de toda intervención del hombre pero profundamente socializada por el pensamiento, esta esfera de la naturaleza es el campo que vamos a explorar ahora.

(1) Por todo lo que se refiere a los Canelos y sus relaciones actuales con el fin de colonización, será provechoso consultar la monografía de N. Whitten (WHITTEN 1976). Sobre la historia de las relaciones entre los Canelos y los Achuar, véase particularmente TAYLOR 1984: caps 4-5; WHITTEN 1976: pp. 3-34, DESCOLA y TAYLOR 1977, NARANJO 1974 y DESCOLA y TAYLOR 1981.

(2) Las relaciones entre Achuar peruanos y patrones, las transformaciones recientes del comercio extractivo y la introducción de nuevas formas de producción mercantil en esta región han sido estudiadas más detenidamente por ROSS 1976, pp. 40-86 y MADER y GIPPELHAUSER 1982.

(3) El conflicto fronterizo entre Ecuador y Perú, muy antiguo, ha suscitado literatura considerable, cada una de las partes rivalizando en erudición histórica para apoyar sus reivindicaciones territoriales. Se encontrará un excelente análisis de la evolución de los márgenes fronterizos ecuatorianos en DELER 1981: pp. 90-95.

(4) Nuestra investigación económica se efectuó tanto en los centros como en las casas en hábitat disperso, proporcionando así datos para el análisis comparativo de transformaciones experimentadas por el modo de producción aborigen tras la nucleación del hábitat y, en algunos casos, la introducción de la ganadería. En el marco del presente estudio, y por los motivos expuestos con anterioridad utilizaremos exclusivamente los datos recogidos en la zona de hábitat disperso. Las cuantificaciones (mediciones de los tiempos de trabajo y de la producción alimenticia) se realizaron principalmente en once familias dispersas, de las cuales ocho son polígamas y tres monógamas, es decir una proporción bastante cercana a la que existe al nivel de la población global. La duración de las investigaciones cuantificadas en cada familia según los casos de una a cinco semanas; a veces la estadía estaba fraccionada en temporadas. Las condiciones muy difíciles y a veces peligrosas en las cuales hubo que realizar la indagación en hábitat disperso (guerra intratribal endémica, tensión provocada por las expediciones guerreras, viajes a pie y sin portadores, imposibilidad de aprovisionarse y alimentación sujeta a la disponibilidad de nuestros huéspedes) hicieron imposibles estadías más largas en cada una de aquellas familias. Indicamos, sin embargo, que la duración total del tiempo dedicado a apuntar diariamente datos de input-output en aquellas familias equivale a 32 semanas, lo que constituye una base de análisis científicamente viable, dado el medio excepcional en el cual se desarrolló la investigación. Además, el número y la diversidad de las unidades domésticas estudiadas—como la ausencia de estaciones marcadas del ciclo agrícola—deberían compensar ampliamente la duración corta de la estadía en cada una de las familias. En fin, esencial de los datos sobre la representación indígena de la naturaleza y de sus usos (mitos, cantos mágicos, taxonomías, conocimientos técnicos) se ha recogido durante investigaciones de varios meses para cada una, entre los Achuar de los distintos centros donde las condiciones de trabajo eran algo mejores.

(5) Para el conjunto de la población achuar del Ecuador y del Perú. E. Ross propone estimaciones un poco distintas según sus publicaciones: 0,5 h/sqm., o sea 0,5 h/km<sup>2</sup> (ROSS 1976: 18), y luego 0,4 h/km<sup>2</sup>; sin embargo este autor ha vivido principalmente entre los Achuar del Perú y subestima considerablemente la superficie ocupada por los Achuar ecuatorianos, de ahí que su estimación resulte necesariamente demasiado baja.

(6) Por la productividad muy elevada de sus técnicas de cultura sobre montículo o sobre terraza los Taino y los Chimbu (como todas las sociedades de la región practicando la agricultura de drenaje), probablemente constituyen casos de alto grado de densidad demográfica que pueda alcanzar una sociedad de tipo hortícola forestal. Queda sin embargo que las tasas de densidad características de muchos tipos de horticultores sobre chamicera son muy superiores a las de los Achuar: por ejemplo, 30 h/km<sup>2</sup> para los Hanunó de Filipinas (CONKLIN 1975) y de 9 a 14 h/km<sup>2</sup> según los hábitats para los Iban de Borneo (FREEMAN 1975). En la Amazonía amazónica, donde por lo general las densidades son muy inferiores a las que prevalecen en el mundo asiático, los Achuar se sitúan en el último escalón: 1 h/km<sup>2</sup> para los Campa (DANEVAN 1974: p. 93), 0,8 h/km<sup>2</sup> para los Machiguenga (JOHNSON 1974: p. 8), 0,5 h/km<sup>2</sup> para los Yanoama Barafiri (SMOLE 1976: p. 3), 0,34 h/km<sup>2</sup> para los Yanomami actuales (LIZOT 1977: p. 122). Con 0,17 h/km<sup>2</sup>, los Achuar del Ecuador se quedan muy por debajo de la estimación de 0,23 h/km<sup>2</sup>—juzgada como demasiado baja por muchos—propuesta por Steward y Faron como tasa de densidad media para las poblaciones aborígenes de la Amazonía antes de la conquista europea (STEWART y FARON 1959: p. 58). En cambio los Achuar se sitúan al límite superior de densidad de muchas sociedades de cazadores-recolectores: 0,01 h/km<sup>2</sup> para los Algonquines del Gran Lago Victoria (HARRISON 1949: p. 40), 0,18 h/km<sup>2</sup> en Groote Eylandt, 0,06 h/km<sup>2</sup> para los Munguli y 0,01 h/km<sup>2</sup> para los Walbiri (YENGOYAN 1968: p. 190). Al fin y al cabo, excepto de ser rozadores los Achuar tienen ahora una densidad demográfica un poco inferior a la de los cazadores-recolectores del pleistoceno, si se acepta para estos el promedio de 0,6 h/km<sup>2</sup> propuesto por Lee y De Vore (LEE y DE VORE 1968: p. 11).

## Capítulo 2 El Paisaje y el Cosmos





### III El agua terrestre y el agua celeste

Como otras sociedades de la Cuenca Amazónica, los Achuar establecen una distinción lexical clara entre el agua celeste *yumi*, y el agua terrestre, *entza*, (LEVI-STRAUSS 1964: p. 195). *Yumi* es el agua de lluvia que cae en garúa continua durante varios días seguidos, o la que cae casi cotidianamente como catarata al acabarse la tarde, de la cual uno se protege mal que bien con una hoja de plátano a manera de paraguas. *Entza* es al mismo tiempo el agua de río y el río mismo: es el agua transparente de los riachuelos, es el agua color pardo y tumultuosa de las crecidas, es el agua estancada y pudriéndose del estiaje y de los pantanos. Sin embargo, por una extraña paradoja, los Achuar llaman *yumi* el agua culinaria que se utiliza para preparar la cerveza de mandioca y hacer hervir los tubérculos; pero esa agua celeste, los Achuar van a buscarla en el río, con una calabaza también llamada *yumi*. *Entza* se transmuta así en *yumi* por obra y gracia de su destino final, ya que, aún sediento, pocas veces un Achuar se rebaja a beber directamente del río. *Entza*, el agua del río, sólo vale para bañarse, pescar y havegar, sirve para lavar los platos y la ropa, hace incluso las veces de retrete para los hombres que van a defecar allí antes del alba; se trata pues de un agua impura que no puede ser bebida *in situ*. Si a pesar de todo el agua terrestre se vuelve culinaria, es pasando por un desvío semántico que la domestica en dos etapas: una vez cogida, el agua del río, *entza*, se transforma en *yumi*, agua celeste potable pero no bebida bajo esa forma: de *yumi* ella se hace luego *nijlamanch* (cerveza de mandioca) por la magia del proceso de fermentación que la vuelve socialmente propia para el consumo. En cuanto al agua de lluvia, *yumi*, nunca se utiliza en la cocina por falta de recipientes apropiados para recogerla. Esta agua absolutamente omnipresente en toda selva húmeda, se presenta así para los Achuar bajo dos avatares distintos, los que nos proponemos adoptar como categorías analíticas para la descripción del medio físico.

El agua terrestre es la que, bajando de los Andes desde milenios, contribuye a modelar el paisaje, acarreando aluviones y sedimentos, cortando las mesetas e infiltrándose profundamente en los suelos <sup>1</sup>. En tiempos muy remotos, y de modo más preciso hasta el cretáceo superior, es el agua que recubre la región ocupada por los Achuar, ya que esta zona está cubierta por una amplia cuenca de sedimentación marina. Cuando en el eoceno emerge la cordillera oriental de los Andes, el mar se retira dejando depósitos sedimentarios compuestos principalmente de conglomerados, de areniscas finas y de arcillas rojas, grises y amarillas. Entre el mioceno superior y el plioceno, un enorme cono de deyección empieza a formarse al pie de la cordillera oriental; afectando la forma de un abanico, este cono de deyección aumenta progresivamente en extensión y en profundidad durante el pliocuaternario, gracias a la aportación de material detrítico rico en elementos volcánicos (grauwackes). La continuidad estructural de este cono de deyección ha sido interrumpida transversalmente por la acción tectónica, formando un corredor anticlinal norte-sur que constituye en parte el límite natural occidental del territorio achuar. Al este de aquel corredor longitudinal, el cono de deyección ha sido profundamente disecado por la erosión, produciendo un relieve de mesas con estructura generalmente monoclinal. El límite oriental del cono de deyección afecta la forma aproximativa de un arco de círculo más allá del cual se extiende un conjunto de colinas convexas-cóncavas con cumbres niveladas. Este conjunto es derivado de la antigua estructura sedimentaria arcillosa subhorizontal (premioceno) considerablemente trabajada por la erosión. Las pendientes suaves que predominan en este mar de colinas le dan el aspecto de una penillanura.

La porción de territorio achuar situada al sur del Pastaza presenta una importante llanura de esparcimiento producida por las divagaciones del cauce de este río. Esta llanura se compone principalmente de material volcánico andesítico depositado en la plataforma arcillosa primitiva. En su parte oriental y suroriental, esta llanura de esparcimiento se transforma poco a poco en zona pantanosa en razón al escaso drenaje. Menos amplia y más reciente que la llanura de esparcimiento, la llanura aluvial del Pastaza tiene una anchura variable según el curso del río; en la orilla norte, esta llanura aluvial ha cortado profundamente los depósitos pliocuaternarios, produciendo así un borde de meseta muy abrupto.

Los ríos secundarios tienen un lecho con numerosos meandros, que se ahonda en valles cuya anchura rara vez pasa los dos kilómetros. Según la naturaleza de las formaciones geológicas que estos ríos cruzan, las características

geológicas de los valles pueden diferir mucho. Los pequeños ríos nacidos en los cerros arcillosos muy antiguamente meteorizados (en la región del corredor anticlinal y en la región de las mesas) tienen una capacidad de tracción inferior a su carga de saturación, lo que provoca una erosión permanente de las orillas y la ausencia de depósitos aluviales. En cambio, los ríos nacidos en las llanuras de esparcimiento o, más al oeste, en las zonas accidentadas cubiertas por cenizas volcánicas, rellenan las orillas con el material que acarrear en excedente y forman así terrazas aluviales fértiles.

Dentro de la región ocupada por los Achuar, se puede así distinguir cinco grandes conjuntos geomorfológicos y/o pedológicos: la región de las mesas (producida por la erosión del cono de deyección), la región de las colinas (producida por la disección de los sedimentos del terciario), la llanura de esparcimiento del Pastaza, las llanuras y terrazas aluviales recientes parcialmente pantanosas y los valles no aluviales (véase mapa N° 4). La adopción de esta tipología en cinco categorías es por cierto un poco reductora desde el punto de vista estrictamente pedogeomorfológico; si hemos limitado a cinco el abanico de los tipos de paisajes y de suelos, es que la especificidad de cada uno de ellos es claramente percibida por los Achuar.

Una estructura en mesetas forma el relieve característico de más o menos la tercera parte del territorio achuar en su sector septentrional y noroccidental (véase mapa N° 4). Esta región de mesas está constituida por unas cimas redondeadas alargadas y casi horizontales que dominan los valles en un centenar de metros. Según el grado de disección y de meteorización, estas mesetas presentan dos tipos de aspectos: ora una superficie algo ondulada y convexa hacia arriba, con laderas de una pendiente máxima de 40%, ora una superficie más disecada y terminada en punta, con laderas cuyas pendientes pueden alcanzar los 70%. Entre los valles principales (Bobonaza, Capahuari, Conambo y Corrientes), las mesetas son cortadas por una multitud de arroyos de agua clara, que han ahondado su lecho en unos cinco a diez metros de profundidad, al fondo de quebradas estrechas. La naturaleza de los suelos varía según el tipo de material volcánico a partir del cual han evolucionado. En las areniscas volcánicas, el suelo es un *oxic dystropepts* arcilloarenoso, compacto y de color café cuya profundidad puede alcanzar hasta cinco metros <sup>2</sup>. Sobre las arcillas y los conglomerados, el suelo es también un *oxic dystropepts* compacto, pero que tira a rojo de ladrillo.

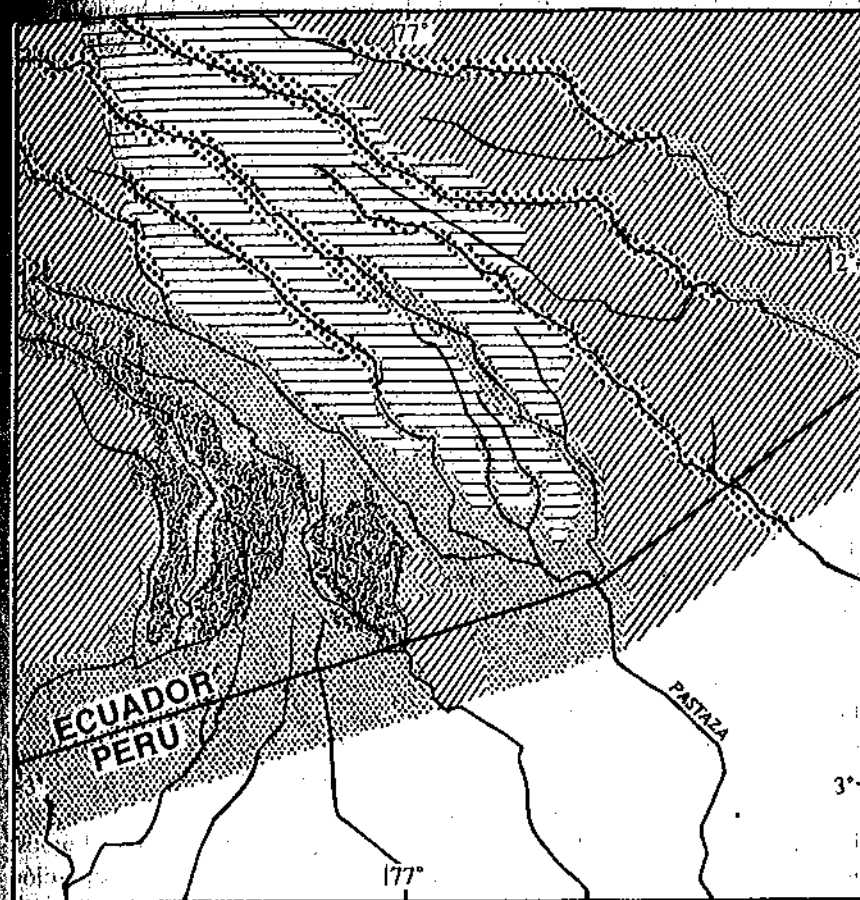
Al este y sureste de la zona de las mesas, y generalmente más abajo de los 300 metros de altitud, se extiende un mar de colinas con cumbres aplanadas; las desnivelaciones no exceden los 50 metros y las pendientes poco acentuadas rara

vez pasan los 30% (véase mapa N° 4). Allí también los suelos son unos *oxic dystropepts* rojos y compactos, provenientes de una intensa ferralitización del substrato sedimentario arcilloso. Estos *oxic dystropepts* rojos de las colinas y de ciertas partes de la región de las mesas son entonces suelos ferrálticos típicos, arcillosos y muy lixiviados. Ellos tienen un pH por lo general muy ácido, son pobres en calcio y en potasio y poseen una fuerte toxicidad aluminica. Son suelos muy mediocres cuya fertilidad potencial es mínima. Los *oxic dystropepts* color castaño que predominan en la región de las mesetas tampoco son suelos ricos a pesar de la presencia de los *grauwackes*. Ellos también son suelos ferrálticos arcillosos y muy lixiviados, con una elevada tasa de aluminio intercambiable y un pH apenas menos ácido que el de los *oxic dystropepts* rojos. Con excepción de la red de valles, toda esta amplia región de colinas y mesetas, típicas de la porción norte del territorio achuar, presenta así potencialidades agrícolas muy reducidas.

Dentro de la red de valles, hay que distinguir dos conjuntos pedológicos muy diferenciados, cuyas características son determinadas por la altura, la pendiente y la naturaleza de las formaciones geológicas cruzadas por los ríos. Muchas veces un mismo valle presentará suelos distintos por completo en su parte superior y en su parte inferior; es el caso, por ejemplo, de los valles del Bobonaza y del Capahuari. Hacia aguas arriba, es decir en la región de las mesas, los ríos han encajonado hondamente su lecho en unos altos bancales formados por aluviones limoarenosas antiguas. Estos ríos, que por lo general nacen aguas abajo de la cordillera oriental, tienen un régimen caracterizado por la ausencia de estaciones marcadas y por crecidas tan repentinas como de corta duración. Dominando la vaguada de más de unos veinte metros, estas terrazas antiguas nunca están cubiertas por depósitos aluviales y, al contrario son erosionadas constantemente por la acción de las aguas corrientes de caudal rápido. En efecto, los ríos que cruzan la región de las mesas son afectados por una diferencia de nivel de trescientos metros en una distancia de apenas cien kilómetros; esto equivale al desnivel que experimentarán en cinco mil kilómetros antes de llegar al Atlántico. Así, estos valles sufren un proceso de erosión intensa y ofrecen suelos mucho menos fértiles que los valles aluviales recientes.

Dentro de este sistema de valles aluviales antiguos (véase mapa N° 4), la naturaleza de los suelos es variable y depende sobre todo del grado de erosión. Generalmente constituyen un mosaico compuesto principalmente de suelos ferrálticos con predominancia de arenisca volcánica (poco distintos del *oxic dystropepts* castaño de la región de las mesetas) y de suelos limoarenosos

MAPA N° 4  
EL TERRITORIO ACHUAR EN ECUADOR



Mapa del relieve y de los suelos



más livianos y más ricos en elementos volcánicos (de tipo *dystropepts* y *dystrandeps*). Estos suelos, aún con una toxicidad aluminica generalmente inferior y un pH menos ácido que los *oxic dystropepts* rojos, tienen una fertilidad bastante reducida. Por lo tanto las terrazas antiguas de los valles de erosión son incapaces de soportar un monocultivo permanente y solamente autorizan la práctica temporal del policultivo en chamicera.

En el límite oriental del cono de deyección, la pendiente general del relieve se vuelve insignificante y los ríos tumultuosos, hasta ahí encajonados en las mesetas de arenisca adoptan pronto un curso perezoso, formando anchos valles aluviales en el seno de los sedimentos del terciario. Los materiales arenosos erosionados al cruzar las mesas se combinan con las cenizas volcánicas acarreadas desde el piedemonte para formar terrazas aluviales bajas, constantemente rejuvenecidas por nuevos depósitos de aluviones (véase mapa N° 4). En esta región de elevaciones poco importantes, el lecho de los ríos se desplaza perpetuamente; los meandros son recortados por flechas aluviales aislando lagunas interiores en forma de creciente; las pequeñas hondonadas en defluente quedan inundadas durante las crecidas aluviales y se transforman en pantanos; depósitos aluviales acumulados constituyen terrazas en burletes (restinga) a veces completamente aislados en medio de depresiones mal drenadas. Al contrario de los suelos mediocres de las terrazas aluviales antiguas, los suelos constantemente regenerados de estos valles bajos son potencialmente muy fértiles.

Estos suelos aluviales son de naturaleza variable según la procedencia de los sedimentos. En la llanura aluvial del Pastaza, los depósitos son arenas de origen volcánico que el río drenó en las formaciones detríticas de la cordillera oriental. En las demás terrazas aluviales (Macuma, Huasaga, Capahuari, Conambo, Corrientes), los suelos son más limosos y menos marcados por su herencia volcánica. En todos los casos, aquellos suelos aluviales son profundos, no compactos y de un color negro más o menos acentuado según la proporción de cenizas volcánicas. Sus características físicoquímicas hacen de ellos los mejores suelos de toda la región achuar: el pH es muy poco ácido (de 5,5 a 6,5 en el agua), la tasa de aluminio intercambiable es baja, y cuando no están regularmente cubiertos por las crecidas, su horizonte superficial es rico en materias orgánicas. Sin embargo estas terrazas aluviales son relativamente escasas en la región achuar (menos del 10% de la superficie total) y a menudo impropias para el cultivo a causa del insuficiente drenaje. En efecto, aún si no hay inundaciones, la capa freática queda siempre cerca de la superficie.

Por razones de simplificación cartográfica, hemos incluido en un mismo

conjunto las terrazas aluviales recientes y las llanuras aluviales pantanosas (véase mapa N° 4), pues si la pedogénesis de estos dos conjuntos ha tomado formas distintas, los suelos son de naturaleza casi idéntica. El rasgo más característico de estas llanuras aluviales es la presencia de grandes depresiones inundadas ya de modo temporal, ya de modo permanente. A diferencia de las mismas regularmente alimentadas por los ríos mediante pequeños canales (llamadas *aguajales*), estas hoyas de decantación (aguajal) pueden hallarse muy distantes de un río (véase mapa N° 5). En efecto, los aguajales son hondonadas de fondo arcilloso impermeable donde se acumula el agua de lluvia y por tanto están más o menos sumergidos según el volumen de las precipitaciones y el grado de evaporación. Por lo general los suelos son unos *tropofibrists* muy ricos en materia orgánica, que soportan una vegetación natural hidromorfa donde la palmera aguaje predomina. En la parte mejor drenada de aquellas llanuras aluviales, como en la llanura de esparcimiento sedimentaria (delta fósil del Pastaza), los suelos tienen potencialidades agronómicas reales, aunque por lo general inferiores a las de las terrazas aluviales propiamente dichas. Su naturaleza es variable, con un predominio de suelos arcillosos, profundos y de color pardo oscuro, del tipo *umbriorthox* y *oxic dystropepts* castaño. En condición hidromórfica, los suelos de esta última categoría pueden evolucionar hacia unos *tropaquets* o *tropaquents*, suelos apreciados por los Achuar pues son fértiles y convienen perfectamente a los cultígenos que se acomodan con un elevado grado de humedad.

El espeso manto vegetal que de modo casi uniforme cubre esta pequeña porción de la Amazonía en la cual viven los Achuar disimula así una gran variedad de suelos y relieves. Mejor que cualquiera, los Achuar son conscientes de la diversidad geomorfológica y pedológica de su territorio. Su conocimiento empírico del medio, si no bebe en las fuentes abstractas de la paleogeografía, sin embargo se fundamenta en siglos de observación y de experimentación agronómica que les permitieron conocer con precisión los distintos elementos de su medio ambiente inorgánico. La taxonomía indígena de los relieves distingue así claramente las formas de colinas (*mura*) y las formas de mesas (*nai*); los valles aluviales en forma de pila (*chaun*), los valles en hoya (*ekenta*) y las cañadas estrechamente encajonadas (*japa*); las hoyas de decantación (*pakul*) y las lagunas pantanosas alimentadas por los ríos (*kucha*).

Para los Achuar, cada uno de aquellos elementos topográficos se asocia por lo general a una o varias formas predominantes de aguas corrientes o estancadas. Entza es el término genérico para designar los ríos y, como tal, entra en la composición de los nombres de ríos o arroyos como afixo a un nombre propio o común (por ejemplo *kunampenza*: "el río de la arcilla"). Pero dentro de la

categoría genérica entza, los Achuar distinguen varias formas específicas: kanus indica el gran río que corre en un valle aluvial ancho y sólo se utiliza con referencia al Pastaza, kisar al contrario designa los arroyos de agua transparente encajonados en quebradas angostas, mientras pajanak indica un tipo peculiar de riachuelo que se transforma en defluente de los ríos durante las crecidas. Con excepción de los arroyos kisar que nacen en las mesetas areniscas o en el mar de las colinas orientales, los ríos de la región achuar son "ríos blancos" típicos. Opacos, de color café con leche más o menos claro, acarrear en solución, desde el piedemonte andino una carga importante de arenas y minerales.

A cada combinación entre una forma de relieve y una forma limnológica, los Achuar asocian generalmente un tipo de suelo bien determinado. Su tipología de los suelos está construida a partir de la conexión de parámetros diferenciales: color, situación, profundidad, textura y condiciones de drenaje (véase cuadro N° 1).

### CUADRO N° 1

#### TIPOLOGIA ACHUAR DE LOS SUELOS Y DE LOS MINERALES

Nomenclatura indígena	Glosa
Pakul nunka ("tierra sucia")	Suelo hidromorfo de color oscuro, típico de las terrazas inundables y de los aguajales.
Kanus nunka ("tierra de río")	Suelo aluvial sobre limo de crecida; color oscuro y textura limosa.
Shuwin nunka ("tierra negra")	Suelo aluvial negro de textura arenosa.
Nayakim nunka ("tierra arenosa")	Suelo ferralítico compacto con predominio de arenisca volcánica; color castaño y textura arcilloarenosa.
Kante nunka ("tierra densa")	Suelo ferralítico compacto con predominio de arenisca volcánica; color castaño y textura arcillosa.

Nomenclatura indígena	Glosa
Kankul nunka ("tierra roja")	Suelo ferralítico rojo y compacto típico de las colinas; textura francamente arcillosa.
Muraya nunka ("tierra de colina")	Suelo ferralítico muy laterizado.
Kapanitln nunka ("Suelo rojo anaranjado")	Arena negra típica de las playas del Pastaza.
Nayakim ("arena")	Este término denota ora las rocas volcánicas (pampa) aflorando en el lecho de los ríos, ora guijarros acumulados en las playas (kayan-matak: "playa de guijarros").
Kaya ("piedra")	Arcilla blanca utilizada para la alfarería.
Niwe	Pequeño afloramiento de arcilla blanca, a menudo utilizado como revolvedero por los pécaries.
Maajink	Desconchón de roca envuelto por una concreción de arcilla tintada de color castaño por el óxido de hierro (colorante para la alfarería).
Kilun	Idem, pero tintada de amarillo.
Rushian	Idem, pero tintada de rojo.
Rura	Lascas de silicatos utilizadas como amuletos mágicos.
Namur, nantar	

Esta tipología está articulada por un sistema de categorías explícitas e implícitas que encontraremos en muchos otros conjuntos taxonómicos achuar. Una primera división interna opera una distribución de los elementos del suelo en tres categorías explícitas: las piedras (kaya), la arena (nayakim) y la tierra (nunka), siendo ésta subdividida en ocho tipos explícitos, definidos cada

uno por la afinidad de un determinante de color, de textura o de situación. Las arcillas, los colorantes minerales y los amuletos mágicos, cada uno especificado por un nombre propio, parecen escapar a esta clasificación ternaria para formar una colección distinta. Pero en realidad esta colección heteróclita se vincula de modo no explícito a las tres categorías primarias. Por ejemplo los tres colorantes minerales y los amuletos mágicos son pensados como idénticos a piedras (*kaya nunisan*) en razón a su densidad. Además se los encuentra principalmente en las orillas erosionadas de los ríos, allí donde el subsuelo está a descubierto por la acción de las aguas corrientes. Por su compacidad y su asociación con los ríos, vienen entonces a combinarse con los guijarros del río y las rocas que afloran en su lecho, para formar elementos implícitos de la categoría primaria *kaya*. Ocurre lo mismo con las arcillas que, aunque especificadas por un nombre y un uso distintos, son concebidas como formas particulares de la categoría *nunka*, tierra.

Los Achuar tienen así un conocimiento pragmático y teórico de la diversidad de su medio ambiente inorgánico, conocimiento que es instrumentalizado en sus modos de utilizar la naturaleza y, especialmente, en las técnicas agrícolas. En efecto, la determinación de los sitios de hábitat y de cultivo depende principalmente de las potencialidades que los Achuar asignan de modo muy preciso a cada uno de los tipos de suelo encontrados en su territorio (véase cap. 5). Hemos analizado este mosaico pedológico complejo en forma detenida para subrayar la variedad de las posibilidades adaptativas proporcionadas por esta región del Alto Amazonas. Hemos querido indicar así desde el principio que la comprensión de las formas indígenas de ocupación del espacio no puede contentarse con generalidades abstractas sobre las propiedades de los suelos tropicales, generalidades que no harían justicia ni a la diversidad de la realidad, ni al conocimiento producido por los indígenas que a partir de ella. Ahora bien, es a partir de semejantes generalidades sobre el ecosistema amazónico, que algunos etnólogos han creído sin embargo poder construir teorías totalizantes que tienden a reducir las distintas modalidades amerindias de organización socioterritorial a un esquema explicativo unitario fundamentado exclusivamente en la acción de factores limitantes ecológicos y, a veces aún, estrictamente pedológicos (pensamos aquí en especial, en MEGGERS 1971 y en CARNEIRO 1961).

## Yumi

Yumi, el agua celeste, es este elemento del clima que, bajo forma de precipitaciones regulares y de fuerte humedad atmosférica, se combina con el sol para favorecer el crecimiento vegetativo continuo de la selva. En efecto, la región achuar posee un clima ecuatorial típico, correspondiente al conjunto Af

de la clasificación de Köppen, es decir constantemente húmedo, sin estaciones secas y con precipitaciones mensuales siempre superiores a 60 milímetros (RESCH 1966: p. 614).

A dos grados al sur de la línea equinoccial, los días y las noches tienen una duración casi igual y, en la medida en que el sol se aparta poco del cenit, las temperaturas son muy regulares a lo largo del año. Característica de los climas ecuatoriales, esta aparente uniformidad en el sol y la pluviometría no debe ocultar sin embargo unas variaciones locales significativas. De hecho, las disparidades climáticas regionales y ciclos de amplitud modestos ejercen una influencia directa sobre las técnicas de uso de la naturaleza practicadas por los Achuar<sup>3</sup>.

Una de las características climáticas más notables de la zona ecuatorial del piedemonte andino es la disminución progresiva del volumen de precipitaciones y el aumento regular de las temperaturas a medida que se baja en altitud. La barrera andina desempeña aquí un papel determinante, pues modifica la circulación general atmosférica de las bajas presiones intertropicales, manteniendo en su vertiente oriental espesas masas de aire húmedo. El aumento de las temperaturas y la disminución de la pluviosidad progresan así de modo inverso y regular a lo largo de un eje altitudinal con, no obstante, un salto cuantitativo relativamente notable en la franja situada entre los 1.000 y 500 metros de altitud: entre Puyo (altitud 990m) y Taisha (altitud 510 m) la temperatura anual media pasa de 20,3° a 23,9°, mientras el volumen anual de precipitaciones baja de 4.412 mm a 2.943 mm.

A pesar de su proximidad con la barrera andina, los Achuar no son afectados directamente por las condiciones meteorológicas muy particulares que caracterizan al piedemonte. En la zona de baja altitud que ocupan, el clima es más parecido al de Iquitos, ciudad situada a más de 400 km al este, que al de Puyo que sin embargo está a menos de 70 km al oeste. Esta disparidad merece ser subrayada en la medida en que los Jívaro aparecen a menudo en la literatura etnográfica comparativa como un grupo ilustrativo de la adaptación a un ecosistema de montaña. Pero esta determinación geográfica, si es exacta en el caso de los Jívaro Shuar del valle del Upano, queda en cambio errónea por completo en lo que atañe a los Jívaro Achuar. Tanto por su topografía como por su clima la región ecológica ocupada por los Achuar se asimila más a las bajas tierras peruanas que a la franja del piedemonte inmediatamente contigua donde viven los Shuar.



Una primera característica notable de la zona climática achuar es la importancia de la radiación solar, ya que los promedios anuales de temperatura diurna oscilan entre 24 y 25 grados según la altitud. Esta es casi constante a lo largo del año, con una variación de amplitud inferior a dos grados entre los promedios mensuales más elevados y los promedios más bajos. Además, el promedio anual de los mínima diarios oscila entre 19 y 20 grados según la altitud, mientras el promedio anual de los máxima oscila entre 29,8 y 31 grados; la variación intermensual dentro de cada uno de los dos conjuntos también es inferior a dos grados. En resumidas cuentas, siempre hace calor, las oscilaciones térmicas en el transcurso del año son demasiado reducidas para que se pueda distinguir una estación caliente y una estación fría. A lo más, se puede decir que hace un poco más calor de octubre a febrero, es decir durante los meses cuyo promedio de temperatura siempre rebasa ligeramente el promedio anual.

La humedad atmosférica relativa varía poco; sin embargo tiende a bajar en los meses más calurosos (mínimo de 85%) y a subir en los meses menos calientes (máximo de 90%). Parecería lógico entonces que los meses de temperatura inferior al promedio anual y en los cuales la humedad relativa es la más elevada sean también los meses más lluviosos. Ahora bien, teniendo como base los simples datos pluviométricos recogidos por las tres estaciones meteorológicas más cercanas al territorio achuar, parece casi imposible presentar conjuntos significativos. En efecto, los volúmenes de precipitaciones varían mucho de un año a otro y las mediciones disponibles abarcan un período demasiado corto (cinco años) para que se pueda establecer series representativas. Es posible, por cierto, aislar algunas constantes muy generales. El promedio anual nunca rebasa los 3.000 mm para los sectores más elevados (Taisha) ni es inferior a los 2.000 mm para los sectores más bajos (Soplin). Se comprueba por otra parte que el promedio de las precipitaciones del mes más lluvioso parece variar muy poco según la altitud (292 mm y 270 mm respectivamente para las dos estaciones citadas) mientras el promedio del mes menos lluvioso revela una variación más amplia en función de la altitud (174 mm y 135 mm). En el marco global delimitado por estos máximos y mínimos, existe pues una ligera tendencia a una baja de pluviosidad a medida que decrece la altitud.

Pero apenas se quiere pormenorizar los contrastes estacionales y microlocales, la situación se vuelve mucho más compleja, pues de un año a otro, en la misma estación meteorológica, como entre una estación y otra, durante el mismo año, variaciones pueden manifestarse hasta a veces de 700 mm en más o en menos. Por otra parte, el mes más lluvioso calculado en un período de cinco años no es el mismo en cada una de las tres estaciones meteorológicas (abril, marzo o junio), ni tampoco el mes menos lluvioso (diciembre, agosto y

agosto). El carácter aleatorio e irregular del régimen mensual de las precipitaciones dentro del territorio achuar tiene sus consecuencias sobre el medio ambiente: una microregión puede padecer una fuerte sequía temporal mientras las microregiones limítrofes recibirán durante el mismo período un importante volumen de precipitaciones. Así tuvimos la oportunidad de observar en 1979 en el Alto Pastaza un período de sequía excepcional durante los meses de enero y febrero con solamente tres aguaceros en treinta y dos días; las regiones limítrofes del noreste y del sureste casi no habían sido afectadas por este fenómeno.

Períodos de déficit o de excedente importantes en precipitaciones no tienen consecuencias notables sobre la actividad vegetativa de las plantas silvestres y cultivadas, pues su duración es demasiado breve para ejercer una influencia a largo plazo. En cambio una modificación repentina y temporal del régimen de lluvias en un sentido u otro basta para afectar directamente el equilibrio delicado de los flujos energéticos en las poblaciones animales. La sequía hace evaporar rápidamente los brazos secundarios de los ríos y de las depresiones ordinariamente inundadas, asfixiando los peces que se encuentran allí. Los mamíferos que frecuentaban aquellos puntos de agua se desplazan muy lejos en busca de otros, especialmente si se trata de especies naturalmente gregarias y muy móviles como los pecaríes. En cambio una pluviosidad importante y seguida tiende a acelerar considerablemente el proceso de descomposición orgánica de la cama vegetal que cubre el suelo destruyendo así rápidamente los frutos y las semillas caídos que comen los grandes herbívoros terrestres, como el tapir o el pecarí. También en este caso, pero por el motivo inverso, las manadas de pecaríes tendrán tendencia a migrar hacia regiones más hospitalarias. Así un período aún limitado de sequía extrema o de lluvias excepcionales tendrá una incidencia cierta sobre la accesibilidad de algunas especies animales que desempeñan un papel importante en la alimentación de los Achuar. Es verdad que, con el tiempo, los riesgos son compartidos entre todos pues ninguna microregión del territorio achuar parece ser libre de tales aberraciones climáticas: de ahí que las consecuencias locales que acarrearán éstas afectarán necesariamente por último todas las unidades residenciales.

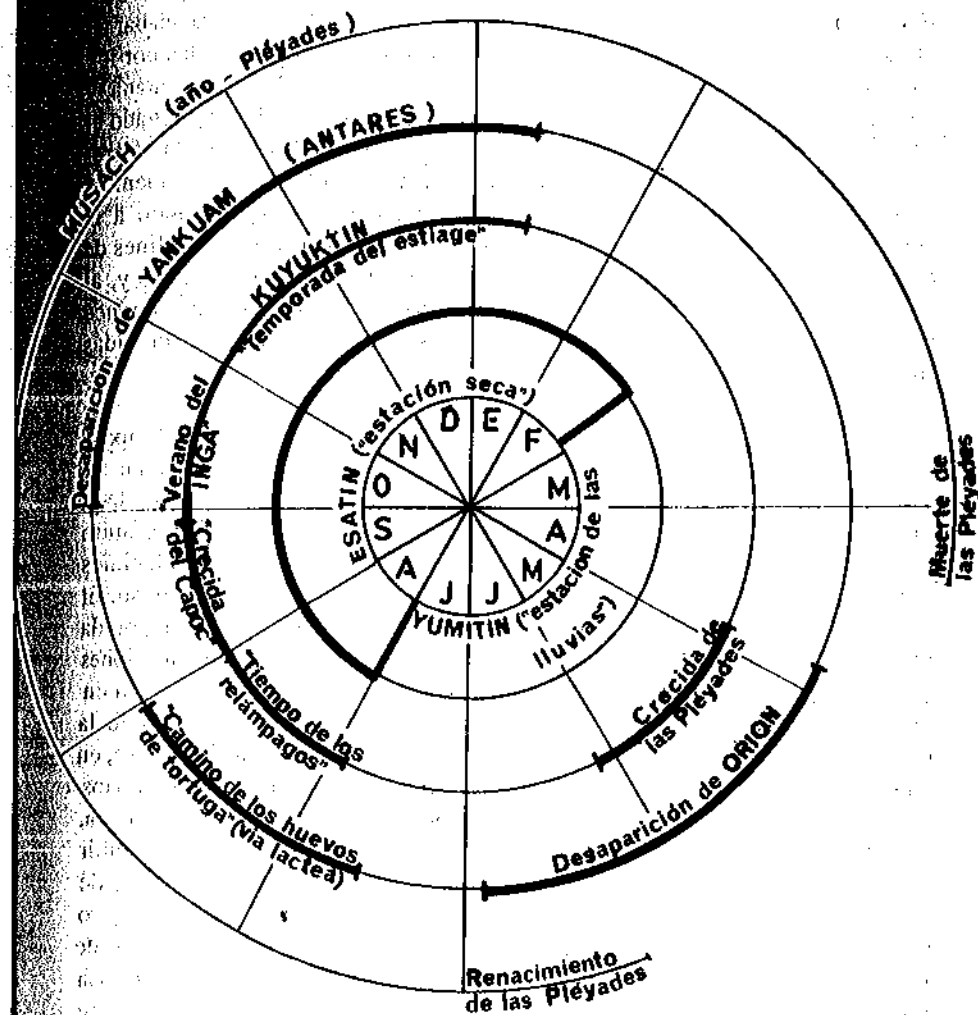
La aparente ausencia de contrastes estacionales regulares puede ser corregida parcialmente si se extiende el análisis de los datos pluviométricos al conjunto de las once estaciones meteorológicas surorientales y centrorientales del Ecuador. Una región climática homogénea se dibuja entonces al sur del segundo paralelo (es decir en la latitud del territorio achuar), cuya característica es que presenta idénticas diferencias estacionales de pluviosidad, a pesar de las variaciones internas del volumen de precipitaciones debidas a la altitud. Se

comprueba así la existencia de un período de fuertes lluvias que se extiende de marzo a julio, mientras los meses de septiembre a febrero acusan una relativa baja de pluviosidad, con un mínimo bastante marcado en diciembre. El mes de agosto ocupa una posición transitoria, pues puede ser, según los años, ora más lluvioso y prolongar la estación de fuertes lluvias, ora más seco e inaugurar la estación de pocas lluvias. Así, durante cinco meses —de octubre a febrero— el aumento de las temperaturas y la disminución de pluviosidad son perfectamente perceptibles, sin que se pueda por tanto calificar este período de estación seca en el sentido estricto.

Los Achuar han elaborado un modelo de representación del ciclo anual de los contrastes climáticos mucho más preciso en los pormenores que el de los meteorólogos. El año se divide en dos estaciones: la estación de lluvias o yumitín ("en lluvia") que principia a mediados de febrero y se prolonga hasta fines de julio, y la estación seca o esatín ("en sol") que empieza en agosto y acaba a principios de febrero (véase figura N° 1). Pero dentro de este marco general binario, y gracias a observaciones llevadas generación tras generación los Achuar también han sabido notar una serie de microestaciones cuya existencia efectiva es imposible percibir en las tablas meteorológicas.

Según este modelo indígena, el período más lluvioso de la estación de lluvias es el mes de mayo, caracterizado por fuertes crecidas de los ríos (narankruatin: "temporada de la crecida"), atribuidas a la acción de las Pléyades. En efecto, hacia fines del mes de abril, la constelación de las Pléyades (musach) que hasta entonces era visible al anochecer inmediatamente después de la puesta del sol, desaparece por completo al oeste detrás de la línea del horizonte. Este fenómeno recurrente en toda la franja ecuatorial de la Cuenca Amazónica ha sido interpretado de modos muy diversos por las poblaciones amerindias de esta zona, que siempre le dan una función de límite de estación (véase LEVI-STRAUSS 1964: pp. 203-261). Los Achuar por su parte declaran que las Pléyades caen al agua río arriba (musach yakiniam ejakmawayi) y que, cada año, perecen ahogadas de esta manera. Sus cadáveres en putrefacción hacen hervir los ríos movimiento cuyo efecto se hace sentir aguas abajo por fuertes crecidas. En el mes de junio, nuevas Pléyades (yamaram musach) renacen al este, emergiendo del curso inferior de los ríos al fin apaciguados.

FIGURA N° 1  
CALENDARIO ASTRONÓMICO Y CLIMÁTICO.





Un segundo período de crecidas excepcionales provocadas, según los Achuar, por un fenómeno idéntico de putrefacción, está situado por ellos —de manera bastante extraña— a principios de la estación seca esatín. Se trata de la crecida del wampuash, o capoquero (*Ceiba trischistranda*), árbol típicamente ripícola cuya floración empieza a mediados de junio para acabar en el mes de agosto<sup>4</sup>. Las fibras de la flor del wampuash son utilizadas por los Achuar como taco para envolver la extremidad de las saetillas de cerbatana, y ellos siguen muy atentamente el ciclo vegetativo de este árbol para, llegado el tiempo, recoger el capoc que necesitan. Al final de la floración, las flores wampuash caen en los ríos que pasan a sus pies y derivan perezosamente a merced de la corriente. Esta constelación de copos blancos flotando a la superficie de los ríos constituye un espectáculo del todo clásico de los fines de agosto. Aunque muy liviano, el capoc sin embargo acaba hundiéndose y, al igual que las Pléyades, su descomposición bajo la acción del agua produce supuestamente un hervor de los ríos, que a su vez se traduce por crecidas importantes.

Uno podría preguntarse por qué los Achuar situán esta "crecida del capoc" (*wampuash narankruatín*) a principios de septiembre, es decir en un período en que la estación seca esatín ha teóricamente principiado desde hace un mes. Esta anomalía aparente debe ser puesta en relación con el estatuto transitorio del régimen de las lluvias en el mes de agosto que, como lo hicimos notar anteriormente, puede ser según los años, o muy seco, o muy lluvioso. El período del mes de agosto es denominado por los Achuar *peemtin* ("temporada de los relámpagos"), expresión que denota la presencia constante de formaciones tormentosas. Enormes cumulonimbos (en achuar *yurankim*) se acumulan en el cielo al acabarse la tarde, el calor fuerte de la mañana favoreciendo la convección del aire. Pero esas tormentas no siempre estallan y muchas veces, en aquellas temporadas se oye el fragor casi constante (*ipiamat*) durante varios días, sin que caiga una sola gota de lluvia. Cuando estalla por fin la tormenta, trombas de agua caen en pocos minutos sobre la selva, haciendo subir rápidamente el nivel de los ríos. En contraste con la estación *yumitin*, de pluviosidad regular por lo general, el mes de agosto es cálido y soleado, pero con tormentas esporádicas y violentas durante las cuales el volumen global de las precipitaciones puede rebasar el de un mes lluvioso ordinario. La importancia de las "crecidas del capoc" a principios del mes de septiembre depende así en gran parte de la intensidad de la actividad tormentosa durante el mes de agosto.

Entonces la interconexión efectiva entre el agua celeste y el agua terrestre no es percibida en el modelo meteorológico achuar como un enlace de causalidad

directa y circular. En efecto la relación de causa a efecto entre el volumen de las precipitaciones y la crecida de los ríos —relación sin embargo explícitamente formulada por los Achuar en la glosa diaria— queda oculta por completo en la teoría general de las estaciones, en beneficio de una explicación organicista. Ellos atribuyen la formación de las crecidas a un proceso de fermentación cósmica cuyo modelo metafórico es ofrecido por la confección de la cerveza de mandioca. Así como la fermentación hace levantar la masa de mandioca bajo el efecto de las enzimas de la saliva, así también ciertos cuerpos orgánicos (copos de estrellas y de flores blancas), al descomponerse, hacen hervir los ríos. Además esos cuerpos orgánicos recuerdan los copos blanquinosos de mandioca que tapizan el fondo de los vasos de fermentación y sirven de levadura.

Esta idea de la crecida como fermentación es de poner en paralelo con la teoría indígena del fenómeno inverso, la producción de lluvia a partir del agua de los ríos. Por un lado los Achuar atribuyen la formación del agua celeste a una modificación del agua terrestre, pero ellos no piensan esta relación bajo la forma del fenómeno natural de evaporación, sino como el resultado directo de una intervención humana. En efecto el código de conveniencia exige de los adultos que no hieran la susceptibilidad del agua terrestre adoptando, durante el baño, un comportamiento digno y no equivoco, y las parejas que se abandonan a retozos eróticos sin comedimiento en los ríos, provocan así por su conducta lluvias persistentes. Se supone así mismo que la borrachera colectiva que generalmente caracteriza las fiestas de bebida, engendra lluvias torrenciales. Por fin se dice que cada pesca con barbasco es seguida de un aguacero diluviano, pues el agua celeste debe "lavar" el río de los últimos residuos de veneno vegetal que se hubieran quedado. En otras palabras, la caída de lluvia casi siempre es la consecuencia de una acción humana realizada en o sobre un elemento líquido (agua terrestre o cerveza de mandioca), ya sea que esta acción tome la forma de una actividad normal o de una transgresión de la etiqueta. En contraste, el régimen estacional de los ríos depende de un acontecimiento cósmico recurrente sobre el cual los hombres no tienen poder, aún si su modo de funcionamiento está calcado —también— sobre una técnica de uso del elemento líquido. En el origen de la lluvia hay pues un proceso de causalidad uniendo el agua terrestre (o su forma socializada, la cerveza de mandioca) al agua celeste, mientras en el origen de las crecidas hay un proceso analógico poniendo en un plano de equivalencia dos fenómenos naturales, de los cuales uno es controlado por los hombres pero el otro no.

La estación seca esatín es categorizada por una determinación negativa frente a la estación de las lluvias, es decir por su déficit relativo de pluviosidad más que por su sol. En la medida en que los Achuar definen el clima a partir del

estado del agua bajo sus dos formas, los elementos que caracterizan los contrastes internos de la temporada seca son exclusivamente descriptivos. Poco después de la "crecida del capoc", a fines de septiembre, empieza la fructificación del tserempush (*Inga marginata*), uno de los escasos árboles cuyos frutos maduran en aquella estación. Como el wampuash, el tserempush crece casi exclusivamente en las orillas de los ríos y empieza a dar frutos inmediatamente después de la floración del capoc. El período de maduración de los frutos del *Inga marginata* ofrece así un índice temporal cómodo que permite operar la correlación automática con el nivel de los ríos. El período inicial de la estación seca está marcado por la decrecida generalizada de los ríos y se llama por derivación tserempushtin ("en tserempush"). Esta decrecida se hace muy notable de noviembre a fines de enero, período denominado kuyuktin, o "estación del estiaje". Es el momento del año en el cual se registran las temperaturas más altas, y a veces los Achuar denominan también aquella temporada tsuertin, o "estación de los calores".

Aunque asignados de modo muy preciso por los Achuar, en realidad aquellos contrastes estacionales son de amplitud muy reducida, especialmente si se les pone en paralelo con las oscilaciones climáticas regulares que acompañan el año en la parte oriental de la Cuenca Amazónica. La combinación casi constante entre una importante radiación solar y un elevado grado de humedad forma así un factor particularmente favorable al crecimiento vegetativo continuo de una espectacular selva ombrófila climática. Con excepción de las depresiones inundadas, esta selva húmeda cubre la totalidad del territorio achuar con un manto ininterrumpido. Se diferencia de otras formaciones forestales, especialmente del bosque de piedemonte, por la presencia característica de tres estratos arborescentes principales (GRUBB et al. 1963).

El estrato superior es constituido por árboles de cuarenta a cincuenta metros de alto, como el *Ceiba pentandra* (mente en achuar) o el *Calathea altissima* (pumpu), con troncos rectilíneos alcanzando varios metros de diámetro en la base y copas muy ampliamente desplegadas. Estos gigantes de la selva son muy vulnerables a las ráfagas de vientos (nase en achuar) que, de marzo a mayo a veces parecen verdaderos tornados. Para asegurar su estabilidad, los árboles más altos a menudo tienen raíces tabulares o contrafuertes piramidales; estas especies de arbotantes forman grandes ropajes leñosos en los cuales los Achuar cortan las puertas de sus casas y sus morteros para moler la mandioca. Cuando uno de esos árboles gigantes se derriba por una causa natural cualquiera, arrastra con él a todos sus vecinos, creando así un claro temporario. El estrato medio es el más denso, compuesto de árboles de veinte a treinta metros de alto que entremezclan sus copas en una frondosidad continua.

Por fin el estrato inferior es poblado por árboles canijos los cuales, en compañía de los jóvenes individuos de los árboles grandes, vegetan en una atmósfera húmeda y rica en gas carbónico. Este nivel inferior es también el hogar de numerosas especies de palmeras, de las cuales las más comunes son: kumpaki (*Iriartea ventricosa*), chaapi (*Phytelephas* sp.), inlayua (*Maximiliana regia*), kumai (*Astrocaryum chambira*) y tuntuum (*Iriartea* sp.) El suelo está recubierto por una capa de hojas muertas, residuos vegetales y puntuada aquí y allá por helechos o las plántulas de los jóvenes árboles. En todos los niveles arborescentes, bejucos y epifitos forman una red densa y enmarañada que llega a ser inextricable cuando la luz del día puede penetrar libremente.

La característica florística principal de este bosque higrófilo es el número muy grande de especies y el número muy reducido de individuos de cada especie. Excepto en las zonas pantanosas o ripícolas, rara vez se encuentra en una hectárea más de cuatro o cinco individuos de la misma especie. Las palmeras, las rubiáceas, las leguminosas y las moráceas son las familias mejor representadas dentro de varios centenares de especies comunes identificadas y nombradas por los Achuar. En los suelos hidromorfos, por contraste, la selva es mucho más homogénea, pues sólo crecen unas cuantas especies específicamente adaptadas a una vida temporaria o permanente en el agua. En las terrazas inundables a los lados de los ríos, se encuentra así comúnmente colonias de distintas especies de *Cecropia* y de bambúes además de las guirnaldas de capoqueros y de *Inga marginata*. El achu (*Mauritia flexuosa*) domina en las depresiones inundadas, pero a menudo se encuentra asociado a otras especies de palmeras como el awan (*Astrocaryum huicungo*) y el kunkuk (*Jessenia weberbaueri*), mientras árboles como el tankana (*Triplaris martii*) o el kasua (*Coussapoa oligoneura*) son casi los únicos capaces de subsistir bajo varios metros de agua. En fin, los calveros naturales, las rozas abandonadas y los linderos de la selva a orillas de los ríos son colonizados por un pequeño número de especies heliófilas intrusivas siempre asociadas a este tipo de hábitat. Las más corrientes son suu, sutik y tseke (tres especies de *Cecropia*), kaka (*Trema micrantha*), yampia (*Visima* sp.) y tsenkup (*Scleria pterota*).

Desde el punto de vista ecológico, este tipo de selva húmeda se encuentra en equilibrio dinámico, pues el sistema de los intercambios energéticos funciona aquí en circuito cerrado (ODUM 1971: p. 104). La materia orgánica y los minerales son reciclados en permanencia por una red compleja de microorganismos y de bacterias especializadas; por lo tanto los suelos no aluviales sólo disponen de una reducida capacidad de reserva de elementos

nutritivos. La capa de humus fértil es muy delgada y se destruye rápidamente bajo la acción conjunta de las lluvias y del sol, cuando la cobertura vegetal protectora viene a desaparecer. Con excepción de las terrazas y llanuras aluviales, una gran parte de la región ocupada por los Achuar se compone de suelos ferralíticos ácidos casi estériles. Una selva densa puede desarrollarse en suelos tan pobres únicamente porque ella misma produce las condiciones de su propia reproducción; por un lado autoalimentándose y por otro lado protegiendo los suelos de los efectos destructores del lavado. La extrema diversidad de las especies vegetales lleva también a una yuxtaposición de individuos cuyas exigencias nutritivas son muy diversas; autoriza así para cada uno de ellos una optimización no competitiva de su interacción simbiótica con el hábitat. En otras palabras esta selva logra alimentarse por sí misma de modo casi independiente de las condiciones pedológicas que puedan prevalecer localmente; en este medio, según la fórmula de Pittkau, "un árbol joven sólo puede crecer gracias al cadáver de un árbol muerto" (FITTKAU 1969: p. 646). Cuando el hombre desmonta un claro en esta selva densa para establecer una plantación, capta temporalmente para su uso personal las pocas reservas de nutrimentos que la selva había constituido para ella misma. Pero la capa humífera de aquellos suelos desaparece muy rápidamente y el lavado intensivo acaba eliminando los nutrimentos, haciendo imposible toda agricultura prolongada. En los suelos aluviales naturalmente fértiles, la deforestación no provoca consecuencias tan drásticas, siempre que los suelos puedan ser parcialmente protegidos del lavado y de la radiación solar, por medio de una cobertura vegetal bien estructurada de plantas cultivadas.

A pesar de la diversidad de los suelos al nivel microrregional, la estructura trófica de la selva es así casi idéntica en todos los lugares donde los suelos no son hidromorfos. En las lomas, en las mesas y en las partes mejor drenadas de las terrazas y de las llanuras aluviales, las únicas diferencias internas en la composición de la selva son unas variaciones mínimas de las densidades de árboles. Este carácter relativamente homogéneo de su selva es percibido claramente por los Achuar que saben muy bien enunciar lo que la distingue de aquella que, arriba de los seiscientos metros de altura, constituye el hábitat de sus vecinos Shuar. La presencia o la ausencia de unas especies típicas establece marcadores étnicos del hábitat, entre los cuales el achu, origen del etnónimo, es el más ejemplar. Así palmeras como awan, kunkuk, tuntuam, chaapi, y inlayua (véase más arriba) y árboles como mente, wampuash (véase más arriba) y chimi (*Pseudolmedia laevigata*) son casi desconocidos en el hábitat shuar, mientras allá abundan especies rarísimas en el hábitat achuar, como kunchai (*Dacryodes aff. peruviana*), kaashnumi (*Eschweilera sp.*), tsempe (*Dyalyanthera sp.*) y mukunt (*Sickingia sp.*).

Probablemente en razón a esta homogeneidad estructural y florística, los Achuar no han elaborado una tipología muy compleja de los paisajes forestales dominantes de su territorio. Sin embargo, ellos identifican con exactitud las varias asociaciones de plantas que, como se ha visto, caracterizan ciertos microhábitats (claros, bosque inundado, orilla de los ríos...) y son perfectamente capaces de recitar la lista exhaustiva de especies que forman la primera etapa de la vegetación secundaria de una roza abandonada. En cambio, la taxonomía de las formaciones forestales propiamente dichas se limita a cinco elementos: el término genérico para la selva climácica es ikiam y, cuando crece en una región inundada, se llama o tsuat ikiam (literalmente, "selva-basura") si es muy denso, o pakui ikiam ("selva sobre suelo pegajoso") si es muy pantanoso. Por contraste, los claros no son percibidos como pertenecientes a la categoría ikiam y se los designa por la expresión tsuat pantin ("basura clara"), mientras que las porciones colonizadas por helechos arborescentes son llamadas saak, para distinguirlas de la selva circundante. Al fin y al cabo, aún si los Achuar no clasifican sus paisajes vegetales en grandes sistemas categoriales, ellos son muy sensibles a las variaciones más ínfimas de las características de su medio orgánico, variaciones que nosotros mismos hubiéramos sido incapaces de descubrir si no hubiésemos podido disponer de su paciente colaboración.

## 2. Río arriba y río abajo

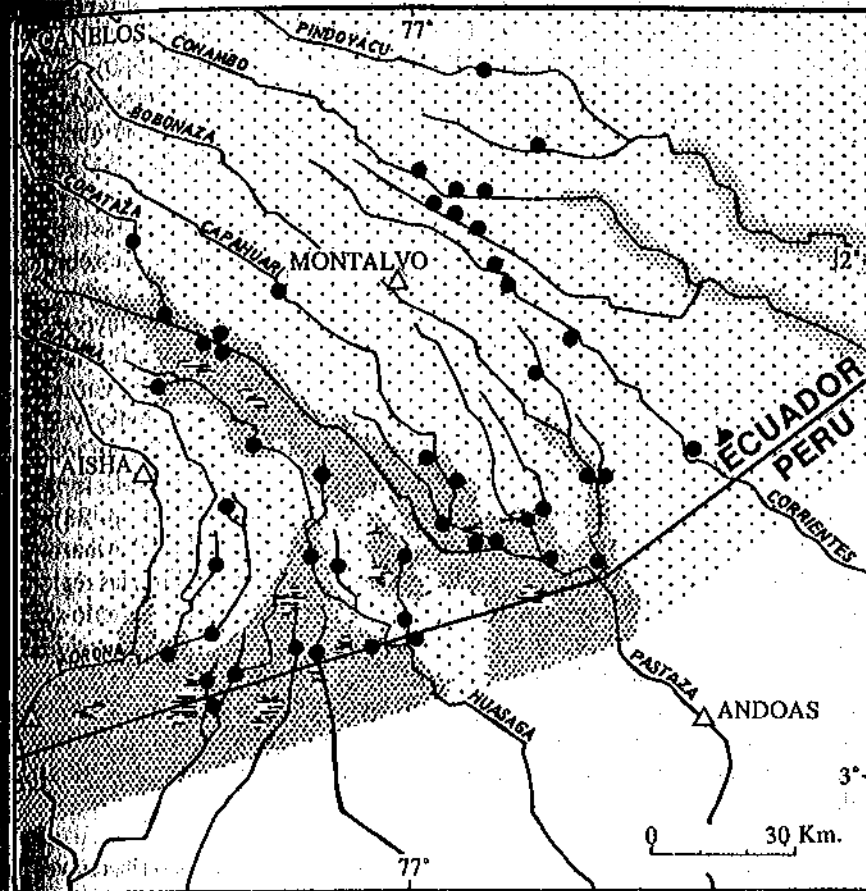
Quando uno baja en piragua el curso de un río como el Bobonaza, el Capahuari o el Huasaga, siempre es difícil no asombrarse frente a los contrastes que diferencian las regiones del río arriba de aquellas del río abajo. El análisis geomorfológico del territorio achuar ya mostró cómo la naturaleza del relieve y de los suelos evolucionaba a lo largo de los valles principales, conforme el caudal de los ríos se volvía menos rápido. Hacia arriba, los ríos tumultuosos corren encajonados entre altas terrazas de suelos muy ferralitizados, mientras que hacia abajo los ríos se derraman perezosamente en amplios valles aluviales bordeados con pantanos. La vegetación misma cambia, pues el bosque que cubre las orillas aguas arriba es absolutamente idéntico al de las colinas circundantes, mientras que en el bosque que se extiende sobre las terrazas aguas abajo predominan especies características como el capoc, el bambú wachi (*Bambusa sp.*) o la palmera kinchuk (*Phytelephas sp.*). Dominado por dos murallas verdes impenetrables que a veces se unen en bóvedas encima de su cabeza, el viajero que baja los estrechos ríos de aguas arriba difícilmente divisa los signos de una presencia animal. A lo más oírá a veces a lo lejos, el ruido de una tropa de monos aulladores o el canto característico de un tucán. Pero apenas se llega a las aguas tranquilas, entonces el río parece animarse con un constante

vaivén animal: nutrias (uyu en achuar) nadan con su cabeza morena y puntiaguda erguida fuera del agua, un capibara (unkumi) se revolca en el cieno, a veces incluso un delfín de agua dulce (apup) viene a dar vueltas tranquilamente alrededor de la piragua. Los insectos no están ausentes de esta vida animal que se ha vuelto muy perceptible de súbito; desde los tábanos (ukump) hasta los anófelos (manchu), toda una miríada de parásitos desconocidos por completo aguas arriba hace sentir duramente su presencia.

El contraste de los paisajes y de los mundos animales entre la parte superior y la parte inferior de un mismo río es lo suficiente sistemático para que se pueda inferir la coexistencia de dos biótopos muy distintos dentro del territorio achuar. Aguas arriba (yaki) y aguas abajo (tsumu) son las palabras mismas que los Achuar utilizan para designar aquellos dos hábitats cuya especificidad diferencial no se determina tanto por sus situaciones respectivas con respecto a una línea isométrica de altitud, temperatura o pluviosidad, sino por combinaciones singulares de factores geomorfológicos, pedológicos y limnológicos. Así el valle del Alto Pastaza es típico del biotopo de las tierras bajas, aunque su elevación sea superior de varios centenares de metros a la elevación de la región de las colinas orientales, típica aquella de un biotopo interfluvial. Se debe reconocer que dada su amplia llanura aluvial, el Pastaza constituye algo una excepción al respecto y, por lo general, la región de las terrazas y de las llanuras pantanosas se sitúa río abajo en altitudes inferiores a trescientos metros (véase mapa N° 5).

Los especialistas de las culturas amerindias de la Cuenca Amazónica empezaron desde hace sólo unos veinte años a percibir la diversidad de los ecosistemas que componen esta inmensa región a primera vista tan uniforme. El mismo Julian Steward —a pesar de ser el fundador de la ecología cultural— cuando, en los años cuarenta, acomete el establecimiento de una tipología de las áreas culturales de la selva suramericana, no parece percibir claramente las consecuencias sobre los sistemas adaptativos aborígenes de las diferencias ecológicas entre las franjas ribereñas y las zonas forestales. Su interpretación difusionista utiliza finalmente la ecología con el único propósito de demostrar la imposibilidad para formas culturales evolucionadas provenientes de las Tierras Altas de mantenerse de modo durable en las Tierras Bajas, a causa de las limitaciones ejercidas por el medio ambiente (STEWART 1948). Habrá que esperar los trabajos pioneros de Felisberto Camargo y de Harald Sioli sobre la Amazonía brasileña para que se haga por fin, en los años cincuenta, una clara distinción entre las características ecológicas de los hábitats ribereños —llanuras aluviales— y las de los hábitats forestales —regiones interfluviales— (CAMARGO 1948 y 1958, SIOLI 1950, 1954 y 1957). Esta dualidad fundamental de los

## MAPA N° 5 EL TERRITORIO ACHUAR EN ECUADOR



### Mapa de los hábitats

- Hábitat interfluvial (altitudes generalmente comprendidas entre 300 m y 500 m)
- Hábitat ribereño (altitudes generalmente inferiores a 300 m).
- Aguajal (hoya pantanosa donde domina el *Mauritia flexuosa*).

- Asentamiento achuar (período 1977-1978)
- △ Misión católica
- Límite fronterizo

biotopos amazónicos será expresada posteriormente mediante el uso de una serie diversificada de parejas terminológicas: tierra firme/varzea en B. Meggers (MEGGERS 1971), etc/varzea en Hegen (HEGEN 1966), interfluvial habitat /riverine habitat en Lathrap (LATHRAP 1968 y 1970) o tropical forest/flood plain en A. Roosevelt (ROOSEVELT 1980). Sea lo que fuere la forma lexical dada a esta oposición entre dos ecotipos, todos los especialistas de la Cuenca Amazónica concuerdan ahora en afirmar que tienen consecuencias significativas sobre los modos indígenas de hábitat.

En cambio, los pareceres divergen considerablemente sobre las características propiamente dichas de estos dos biotopos y por ende sobre las regiones de la Amazonía que se puede clasificar legítimamente en una u otra de esas zonas ecológicas. Así, en la obra que probablemente contribuyó más a popularizar la idea de la dualidad de los hábitats en la Amazonía, B. Meggers adopta una definición muy restrictiva de la varzea. Según ésta la varzea se circunscribe casi exclusivamente a la llanura aluvial del Medio y Bajo Amazonas, desde la desembocadura del Japura hasta el delta litoral; todo lo demás de la Cuenca Amazónica, o sea unos 98% de su superficie, sería característico de un biotopo de tierra firme (MEGGERS 1971: p. 28). La varzea se limitaría entonces a esta estrecha franja inundable del Amazonas, anualmente recubierta por los depósitos aluviales de origen andino; las regiones de la Cuenca Amazónica que no corresponden estrictamente a este criterio serían clasificadas automáticamente como tierra firme, a pesar de la gran diversidad de sus suelos, de su flora y de su fauna. Nosotros, en cambio, siguiendo a Lathrap (1968), Hegen (1966), Fittkau (1969) y Denevan (1970) preferimos definir el hábitat ribereño por parámetros menos estrechamente limnológicos (crecida sedimentaria anual) y que combinan de modo más matizado una pluralidad de datos ecológicos.

No cabe duda de que la primera característica de un biotopo ribereño es de orden geomorfológico, ya que se puede calificar de ribereños únicamente a los amplios valles aluviales dentro de los cuales circulan ríos cargados de material volcánico andino. Esos ríos forman terraplenes aluviales que los separan de las hoyas defluentes regularmente inundadas durante las crecidas, pero su cauce cambia constantemente y, después de unos años, cada meandro recortado llega a ser una laguna en forma de creciente. Por ambos lados del lecho errático del río se extienden así zonas más o menos pantanosas de las cuales emergen terrazas (restingas) producidas por los burletes aluviales. Pero tal tipo de paisaje no se limita exclusivamente al curso medio e inferior del Amazonas: como Lathrap lo ha demostrado muy bien, ese tipo caracteriza de igual manera los valles inferiores de los grandes afluentes andinos del Amazonas desde el

Putumayo al norte, hasta el Ucayali al sur (LATHRAP 1970: pp. 226-27). En el mismo, el curso inferior de los valles del Napo, del Pastaza y del Morona es muy típico de este género de medio ambiente, como tuvimos la oportunidad de mostrarlo en el caso particular del Pastaza.

Pero, como lo indica su nombre, un biotopo no es exclusivamente definible en términos pedológicos y geomorfológicos, pues su peculiaridad se debe de igual manera a la fauna y la flora específicas que han logrado adaptarse a las condiciones generadas por un tipo de suelo y de relieve. Así el biotopo ribereño se caracteriza por una fauna acuática muy rica y abundante, fauna que taxonómicamente está mejor representada actualmente en los valles aluviales de la Alta Amazonía que en la llanura de inundación del Amazonas propiamente dicha. En efecto la varzea brasileña está sometida desde hace varios siglos por parte de la sociedad colonial y neocolonial a una explotación comercial intensiva de sus recursos naturales. En consecuencia, especies emblemáticas del hábitat ribereño, como la gran tortuga de agua dulce (*Podocnemis expansa*), el caimán negro (*Paleosuchus trigonatus*) o el pez paiche (*Arapaima gigas*) que casi han desaparecido de la varzea brasileña (SIOLI 1973: p. 323), son todavía muy comunes en zonas que, como el valle del Pastaza, han quedado fuera de las empresas de pillaje mercantil.

En todo el territorio achuar, los grandes ríos y la parte inferior de los ríos ordinarios son notables por su fenomenal riqueza ictiológica. Se encuentran allí un gran número algunos de los peces de agua dulce más grandes del mundo: el enorme paiche (*paits* en achuar), varias especies de pimelodidos (nombre genérico: *tunkau*) cuyo peso medio puede alcanzar 80 kgs. y una gran variedad de cíclidos y de carácidos de tamaño muy respetable. En temporadas determinadas los *kanka* (*Prochilodus nigricans*) remontan los ríos en bancos inmensos, mientras que de agosto a noviembre las tortugas *charap* (*Podocnemis expansa*) ponen millares de huevos de sabor delicioso en las playas del Pastaza<sup>5</sup>. Durante las crecidas, los peces son arrastrados en gran cantidad en las lagunas interiores (*kucha*) donde se encuentran prisioneros cuando menguan las aguas, constituyendo así viveros fabulosos para los pescadores. Esta abundancia edénica no se limita a los peces y el biotopo ribereño constituye también un hábitat muy favorable a varias especies de mamíferos bien adaptados al agua, ya sean herbívoros o carnívoros. Las hierbas acuáticas y la vegetación de las orillas (especialmente los *Cecropia*) atraen así numerosos tapires, cérvidos, capibaras y perezosos, mientras los peces y los crustáceos son la presa de las nutrias (*Lutra annectens*), de los saro (*wankanim*: *Pteronura* sp.) de los chacales de Guayana (*entsaya yawa*: *Euprocyon* sp.) y de los osos lavadores (*Putorius*: *Procyon*



aequatorialis). Las aves acuáticas son innumerables (martín pescadores, garzas, zaidas, patos y somorgujos) y sus huevos, como los de las tortugas, constituyen el alimento preferido del caimán negro (yantana en achuar) y del caimán de anteojos (Caiman sclerops, kaniats en achuar).

Con excepción del delfín y de las tortugas de agua dulce, esta fauna típica no se restringe al Pastaza y al curso inferior de sus afluentes principales; se la encuentra también en una región amplia sin embargo no sometida al régimen de las crecidas periódicas. En este sentido el biotipo ribereño no es definible exclusivamente en términos pedológicos ya que la zona de las depresiones pantanosas limítrofe con el Perú también contiene una fauna ribereña característica, a pesar de no corresponder estrictamente a los criterios de una llanura aluvial. Los aguajales y el bosque inundado por acumulación de agua de lluvia pocas veces comunican con la red hidrográfica y sin embargo aquellos pantanos de la zona interior, poblados de árboles, constituyen el hábitat favorito de los pecaríes, de los tapires y de los capibaras que se concentran allí en gran número. A la inversa, las terrazas fértiles de una gran parte de los valles del Macuma o del Bobonaza, sin embargo formadas por aluviones recientes de origen volcánico, están desprovistas de la fauna y la flora típicas del biotipo ribereño, las cuales sólo aparecen más río abajo.

Se entenderá entonces que nuestra cartografía del biotipo ribereño (véase mapa N° 5) no sea absolutamente isomorfa con nuestra cartografía de las llanuras y terrazas aluviales (véase mapa N° 4). Para delimitar el área de extensión del biotipo ribereño, hemos seguido en gran parte los criterios distintivos utilizados por los Achuar mismos para diferenciar las regiones de río arriba de las regiones de río abajo. Además de las características de suelo y de relieve (suelos hidromorfos o aluviales, valles inundables, pantanos...) hemos efectuado una combinación de factores fundada sobre la copresencia de todo o parte de varias especies animales y vegetales convertidas en indicios diacríticos. Para los animales hemos utilizado la zona de expansión comprobada del delfín, de las tortugas charap, de las dos especies de caimán, del paiche y sobre todo de los anófeles. Esos últimos son vectores de la malaria (chukuch en achuar) y el mapa epidemiológico de esta enfermedad entre los Achuar es casi idéntico al mapa del biotipo ribereño. Para las plantas silvestres, hemos utilizado como indicadores el bambú wachi, el capoquero y las palmeras achu (*Mauritia flexuosa*) y kinchuk (*Phytelephas* sp.).

El biotipo interfluvial contrasta fuertemente y en todos aspectos con el biotipo ribereño. Los ricos suelos aluviales fertilizados por las crecidas que predominan río abajo están sustituidos río arriba por los mediocres suelos

aliviados de las colinas y de las mesas. Mientras en los valles del hábitat ribereño la fauna es concentrada, en la selva interfluvial es dispersa. Los ríos principales son por cierto tan ricos en peces arriba como abajo, aunque las especies más grandes de pimelodidos están ausentes río arriba. Pero los arroyos de agua clara y ácida de tierra adentro son poco favorables al desarrollo de un potencial ictiológico.

En cuanto a la fauna no acuática, su densidad es estrechamente condicionada por la accesibilidad de los recursos vegetales. Los herbívoros terrestres son muy escasos pues la capa de hojarasca prácticamente no contiene ningún elemento utilizable por organismos animales (FITTKAU 1969: p. 646). Las únicas fuentes de alimentación posibles son las semillas y los frutos maduros caídos a tierra, los cuales nunca están concentrados en una sola localidad dada la extrema dispersión espacial de las especies vegetales (FITTKAU y KLINGE 1973: p. 10). Estas condiciones determinan dos tipos de consecuencias para las poblaciones de herbívoros terrestres (pecaríes, tapires, roedores y cérvidos): por un lado, una reducida densidad general provocada por la dispersión del material vegetal comestible y, por otro lado, una tendencia a la movilidad, especialmente para las especies gregarias que deben forrajear en áreas de nomadismo muy extensas. Una manada de pecaríes de labios blancos (juntsuri paki en achuar), por lo general constituida de un mínimo de treinta individuos, está condenada necesariamente a desplazarse continuamente para encontrar con qué satisfacer sus necesidades alimenticias. La situación es un poco mejor para los vertebrados arborícolas que toman directamente los frutos y semillas que necesitan, sin tener que limitarse a la porción congrua que cae por el suelo. La copa resulta entonces más rica en recursos vegetales que el nivel terrestre y constituye muy lógicamente el hábitat exclusivo de la gran mayoría de las especies mamíferas amazónicas (FITTKAU 1969: p. 646). Pero, allí también, la abundancia queda muy relativa, pues los frutos que constituyen el alimento de los primates y de las aves son dispersos y su accesibilidad está sometida a importantes variaciones estacionales. Sabiendo además que numerosos mamíferos terrestres y arborícolas son animales nocturnos, que algunos de ellos, como los perezosos, son casi imposibles de discernir por lo perfecto de su camuflaje y que más de 50% de la zoomasa amazónica está constituida por insectos (FITTKAU y KLINGE 1973: pp. 2-8), se entenderá fácilmente que se pueda a veces circular varias horas por la selva interfluvial sin encontrar otra presencia animal que moscas y hormigas.

Numerosos antropólogos y arqueólogos sostienen ahora que las diferencias ecológicas observables en la Cuenca Amazónica entre el biotipo ribereño y el biotipo interfluvial ofrecen una clave para explicar la naturaleza y la variabilidad

de las formas indígenas de organización socio-territorial (LATHRAP 1968, CARNEIRO 1970, DENEVAN 1970, LATHRAP 1970, MEGGERS 1971, SISKIND 1973, GROSS 1975, ROSS 1976 y 1978, ROOSEVELT 1980). Si todos estos investigadores son unánimes en subrayar la oposición entre los dos biotopos en términos de productividad agrícola diferencial, en cambio no hay ninguna concordancia entre ellos sobre la apreciación de los contrastes en la accesibilidad de los recursos naturales. Según ciertos autores, la escasez y la dispersión de la fauna comestible en el bosque interfluvial son tan grandes que la adquisición de las proteínas necesarias al metabolismo humano debe ser considerada como un factor limitante absoluto (HARRIS 1975, GROSS 1975 y ROSS 1976 y 1978). Estos antropólogos hacen notar que los cultígenos principales, especialmente la mandioca son muy pobres en proteínas y que lo esencial de la aportación proteica a la alimentación debe necesariamente ser tomado de las poblaciones animales. Este factor limitante generaría en las poblaciones indígenas mecanismos institucionales adaptativos a una situación de escasez proteica, y cuya función sería la de mantener a un nivel de equilibrio óptimo la carga de población teóricamente soportable por el medio. Así el infanticidio sistemático y la guerra permitirían mantener el crecimiento general de la población a un nivel aceptable. El faccionalismo y la hostilidad entre los grupos locales causarían una diseminación máxima de los predadores humanos, adaptativa a la dispersión de la fauna. Por fin, los tabúes alimenticios y las taxonomías animales servirían para equilibrar la tasa diferencial de punción sobre esta fauna, impidiendo así una sobrepredación que podría provocar localmente la desaparición de ciertas especies.

Aquellos mecanismos adaptivos serían respuestas "culturales" a la pobreza del biotipo interfluvial en proteínas animales y vegetales pero no tendrían razón de ser en las poblaciones indígenas ocupando un hábitat ribereño. Estas poblaciones disponiendo pues de tierras agrícolas muy fértiles y de una fauna acuática y ripícola abundante, diversificada y muy asequible, tendrían la facultad de utilizar su medio ambiente de modo mucho más intenso que los grupos del hinterland. En vez de ser obligadas, como sus vecinas de la zona interfluvial, a una dispersión extrema del hábitat, las poblaciones ribereñas de la Cuenca Amazónica siempre se hubieran agrupado en amplias aldeas sedentarias y políticamente estratificadas.

Sin entrar aquí en los problemas epistemológicos planteados por este tipo de determinismo geográfico, se podrá notar que la hipótesis de una escasez de las fuentes de proteínas en el biotipo interfluvial dista de ser compartida por todos

los especialistas de la ecología de la Cuenca Amazónica. En efecto, algunos autores hacen notar que la cantidad de proteínas animales disponible para el hombre en la Amazonía ha sido hasta ahora muy insuficientemente estimada, por prejuicios etnocentristas que tienden a eliminar de la zootaxa comestible todos los animales que no pertenecen a la clase de los mamíferos (aves, peces, reptiles, invertebrados) y que sin embargo son ampliamente utilizados por las poblaciones amerindias (BECKERMAN 1979 y LIZOT 1977). La idea misma de una escasez de los mamíferos terrestres ha sido puesta en tela de juicio por LIZOT (1977), Smith (1976) y Beckerman (1978 y 1979), este último indicando que los datos cuantificados usados de ordinario para calcular la tasa de densidad de algunas poblaciones animales suramericanas han sido recogidos en sitios no representativos. Se trata ora de ecosistemas con características muy particulares, como la isla de Barrio Colorado en Panamá o la selva de El Verde en Puerto Rico, ora de regiones sometidas a una sobrepredación intensiva, como la porción de selva estudiada por Fittkau y Klinge a unos sesenta kilómetros de la ciudad de Manaus (BECKERMAN 1976: pp. 536-537). En fin, todos los antropólogos familiarizados con los usos alimenticios de las sociedades amerindias interfluviales saben bien el papel importante que desempeña en su dieta determinadas plantas no cultivadas y ricas en proteínas (véase especialmente LEVI-STRAUSS 1950: pp. 469-472). En definitiva, y dada la ausencia actual de herramientas científicas para analizar precisamente la composición de la biomasa animal en un territorio de varios millares de kilómetros cuadrados, parece que la única manera de evaluar el grado de accesibilidad de las fuentes de proteínas en el biotipo interfluvial sea medir las cantidades medias de ácidos aminados que las poblaciones indígenas sacan bajo varias formas de su medio ambiente natural (véase capítulo 9).

Considerando esta controversia, a propósito tanto de las potencialidades económicas respectivas del hábitat interfluvial y del hábitat ribereño como de las diferencias socioculturales postuladas que mecanismos adaptativos reputados distintos generan, se comprenderá fácilmente que los Achuar ofrecen un campo de experimentación del todo privilegiado. En efecto ellos explotan desde hace varios siglos los dos tipos de nichos ecológicos (véase Taylor 1984: cap. 3 y 5). El análisis de las modalidades de la relación al ecosistema entre Achuar interfluviales y entre los Achuar ribereños debería proporcionar conclusiones no sólo útiles para el estudio de este caso etnográfico particular, sino también pertinentes para una mejor comprensión general de las sociedades indígenas de la Cuenca Amazónica. El examen comparativo, en el seno de un mismo conjunto social y cultural, de las variaciones sincrónicas en las técnicas de usos y los sistemas de representación de la naturaleza en función de los tipos de hábitat, tal vez representa una empresa epistemológicamente más plausible que la abstracta



puesta en paralelo de sociedades que a priori sólo tienen en común su copresencia en la Cuenca Amazónica. El efecto de una eventual diferencia en los modos de socialización de la naturaleza según los ecotipos puede así ser asignada a partir de parámetros claramente definidos, cuantificables y etnográficamente incontestables. Eso no es el caso, en cambio, cuando la comparación se efectúa con datos de orígenes heterogéneos, ejercicio peligroso ilustrado de manera ejemplar por Betty Meggers: sin fijarse en absoluto en el contexto histórico y en base a informaciones aproximativas y a veces erróneas, ella se empeña en utilizar por un lado los Jívaros (descritos por Karsten en los años treinta) y por otro lado los Omagua (descritos por el padre Fritz a principios del siglo XVIII cuando ya vivían en reducciones misioneras), como dos arquetipos de los modos diferenciados de adaptación cultural a los biotopos amazónicos (MEGERS 1971).

Ya en esta fase preliminar del análisis, la simple delimitación geográfica entre los dos tipos de hábitat hace claramente resaltar un fenómeno sorprendente. En efecto, cuando los Achuar establecen un contraste entre las regiones del río abajo y las del río arriba o también entre las regiones llanas (paca) y las regiones de colinas (mura), ellos se dan cuenta que éstas se distinguen no sólo por sus paisajes, sino también en términos de usos potenciales. Ellos saben perfectamente bien que la tierra es mejor en las terrazas aluviales de los grandes ríos, que allá los pecaríes son más abundantes, que las tortugas pululan y que la pesca permite tomas milagrosas. Entonces uno podría pensar que dadas sus potencialidades probadas, el biotopo ribereño sería poblado muy densamente y la selva interfluvial constituiría solamente una zona de refugio casi desértica. En ese hinterland vendrían a esconderse temporariamente los grupos locales más reducidos, porque no tendrían los medios militares de imponer su presencia continua a orillas de los ríos. Ahora bien, el análisis de los datos demográficos lleva a poner en tela de juicio esta perspectiva un poco esquemática.

Considerando las superficies globales, la porción interfluvial del territorio achuar (en Ecuador) es casi dos veces y media más amplia que la porción ribereña; si se excluye de la superficie de esta última las zonas inundadas y los aguajales impropios para el hábitat humano (cerca de 700 km<sup>2</sup>), la razón se hace de tres a una. En los 2.800 km<sup>2</sup> de la selva ribereña viven alrededor de 1250 Achuar, contra 750 en los 8.500 km<sup>2</sup> de la selva interfluvial. Por ciento el contraste es fuerte y se traduce por diferencias enormes entre las tasas de densidad: 0,44 habitantes/km<sup>2</sup> en el biotopo ribereño y 0,08 habitantes/km<sup>2</sup> en el biotopo interfluvial; en el último caso, la densidad es similar a la de los aborígenes de Australia Central (0,06 habitantes/km<sup>2</sup> para los Murngin), mientras que en el primer caso se acercan a la de las poblaciones amazónicas

interfluviales, típicas como los Yanoama Barafiri. Pero es justamente este tipo de homología que plantea un problema, pues más allá del contraste absoluto entre las dos tasas de densidad, uno se pregunta automáticamente por qué la densidad demográfica del hábitat ribereño no es entre los Achuar superior a la del biotopo interfluvial entre otras poblaciones. ¿En otras palabras, cómo explicar que no se hayan concentrado todos los Achuar del Ecuador en una franja ecológica que —lo confiesan ellos mismos— ofrece mejores recursos que la selva interfluvial? La tasa de densidad que implicaría tal concentración demográfica quedaría todavía irrisoria: 0,7 habitantes/km<sup>2</sup>, es decir una densidad inferior a la de poblaciones que, como los Machiguenga (0,8 h/km<sup>2</sup>), ocupan sin embargo regiones accidentadas y típicamente interfluviales. La situación se vuelve más marcada aún entre los Achuar del Perú que ocupan casi exclusivamente la selva interfluvial, dejando desiertas las llanuras ribereñas (ROSS 1976: pp. 144-145).

La hipótesis de un control militar de las zonas ribereñas por los grupos locales más poderosos, que prohibirían así el acceso de las mejores tierras a los grupos interfluviales no es plausible en absoluto. En efecto, el hábitat de la franja ribereña es muy disperso; los asentamientos humanos quedan a veces separados por zonas no habitadas de unas decenas de kilómetros (dos a tres días de piragua). Además la guerra intestina intensa a la cual se dedican los grupos locales del hábitat ribereño impide toda concentración de fuerzas y por consiguiente toda estrategia de conjunto de las poblaciones achuar ribereñas contra los grupos achuar interfluviales. En fin, algunos grupos locales interfluviales están asentados a una decena de kilómetros solamente de porciones inhabitadas del hábitat ribereño en las cuales sin embargo ellos no piensan migrar. Se ve entonces que los Achuar contemporáneos no se conforman de acuerdo al modelo clásico de población del Alto Amazonas tal como lo propuso Leach (1968), ya que no existe entre ellos competencia entre grupos locales para el acceso a las llanuras aluviales. Tendremos que entender por qué los Achuar desde tiempo atrás han decidido ocupar simultáneamente la selva interfluvial y los valles de los grandes ríos, a pesar de la posibilidad que tenían de vivir exclusivamente en un biotopo ribereño.

### El cosmos y sus balizas

El mundo achuar es balizado por una red de coordenadas espaciotemporales muy diversificadas: los ciclos astronómicos y climáticos, la periodicidad estacional de varios tipos de recursos naturales, los sistemas de referencias topográficas y la organización escalonada del universo tal como la define el pensamiento mítico. Cuando el observador combina pacientemente estas redes topológicas y cronológicas, una visión cósmica global parece entonces emerger;

pero ésta no tiene coherencia real sino a través del prisma de su propia mirada. La cuadrícula general de la biósfera no existe pues sino como una posibilidad sintética de inteligibilidad, nunca realizada en un discurso efectivo sobre el mundo. En efecto, los Achuar no glosan espontáneamente sobre la organización del cosmos, contrariamente a otras sociedades amazónicas en las cuales los grandes interrogantes filosóficos sobre el origen y el destino del universo parecen constituir el objeto principal de los palabreos cotidianos (véase por ejemplo BIDOU 1972). Además, si el espacio y el tiempo son para nosotros dos categorías bien distintas de la experiencia, no es lo mismo para los Achuar que mezclan constantemente los dos órdenes en un sistema de referencias empíricas de una gran diversidad.

Si se quiere estructurar este conglomerado heteróclito de enunciados sobre el espacio y el tiempo, es preciso adoptar una red analítica global que permita volver coherentes entre sí todas las redes separadas de coordenadas. Ahora bien, parece que el cosmos achuar pueda organizarse a partir de una escala conceptual que distribuiría los distintos sistemas de localización espacio-temporal en función de su posición en un campo polarizado por el implícito y el explícito. A una extremidad del campo se sitúan los modos más concretos de recorte de lo real -los sistemas de medidas- mientras en la otra extremidad parece en filigrana una imagen del universo, que nunca se encuentra como tal en la glosa achuar, pero que debe ser reconstruída a partir de elementos heteróclitos sacados de los mitos y refranes. Adoptaremos aquí esta jerarquía de posiciones como hilo conductor de nuestra exposición. Se notará además que la transición gradual de lo explícito a lo implícito toma también la forma de un paso progresivo de lo humano a lo no humano, los modos de localización espacio-temporal pudiendo ser representados bajo la forma de un continuum donde se desvanecen progresivamente las referencias antropocéntricas.

En un medio ambiente tan uniforme como la selva ecuatorial, no es de extrañarse que las indicaciones direccionales más usuales sean egocéntricas o determinadas por la posición del sujeto en el espacio. Los conceptos de derecha (antsur) y de izquierda (chawa) sin embargo son poco empleados para designar un eje direccional; se los utiliza principalmente para precisar posiciones relativas, especialmente en las operaciones militares, cuando es menester asignar a cada guerrero su puesto en un movimiento de despliegue o de cerco. Por lo general un movimiento enérgico de la barbilla acompañado de la onomatopeya "au" basta para indicar la dirección general por donde se sitúa el objeto, el lugar o el ser animado al cual se refiere uno, que éste se encuentre a unos pocos metros o a decenas de kilómetros. La pobreza lexical del sistema numérico -escalonado de uno a cinco- torna difícil la definición precisa de las

distancias, las cuales se valúan siempre en función del tiempo necesario para recorrerlas. Para los trayectos cortos, un Achuar indicará la longitud del camino mostrando en el cielo la posición aproximativa que ocupará el sol en el momento de la llegada, sabiendo que todo viaje empieza necesariamente al amanecer.

Más allá de un día de camino o de piragua, se cuenta la distancia por recorrer en días (tsawan) y cuando el lugar que se quiere alcanzar está situado a más de cinco días se dirá sencillamente "está muy lejos". La noción misma de proximidad es verdaderamente muy plástica ya que se define contextualmente como una negación de la lejanía. La expresión arakchichau (literalmente: "muy poco lejano") puede así ser utilizada para designar sitios cuya distancia con relación al lugar en el cual está uno hablando varía entre media hora y siete u ocho horas de camino. La sola excepción a la regla de expresión de las distancias con los términos de duración de trayecto es la de los viajes en piragua que permiten una localización a partir del número de meandros recorridos. Pero eso vale sólo para los trayectos cortos en los cuales se puede contar el número de meandros (tunik) entre dos sitios de hábitat con los dedos de las manos y, eventualmente, de los pies. Por fin, aunque la utilización de las medidas a partir de un patrón sea practicada en la construcción de las casas (véase Capítulo 4), la agrimensura por el número de pasos es desconocida y las dimensiones de una roza futura se determinan por estimación aproximativa.

En la medida en que la estimación de la duración de un viaje no puede hacerse sino en un trayecto ya reconocido y recorrido con bastante frecuencia, es casi imposible referirse claramente a la localización de un sitio preciso pero nunca visitado, mediante el uso exclusivo de parámetros de distancia. Se necesita entonces usar un sistema de localizaciones topográficas comunes al conjunto del territorio achuar y legibles inmediatamente por todos en el paisaje. Este sistema es constituido por la red hidrográfica en la cual cada elemento, desde el menor arroyo hasta la marisma más inaccesible, posee un nombre propio. Sin embargo, el conocimiento de la topografía de los ríos es función también de la experiencia empírica individual de una sección de red. Así, cualquier Achuar sabrá en abstracto reconstruir la malla hidrográfica que le es familiar; sea linealmente, nombrando todos los afluentes sucesivos de un río, como si se les encontrara durante un viaje en piragua, sea transversalmente, enumerando unos tras otros todos los ríos cruzados, como si se les pasara en el curso de un viaje a pie. La indicación verbal de un sitio de hábitat es entonces fácil, ya que las casas siendo necesariamente construídas a orillas de una corriente de agua, las coordenadas del sitio se definen "en longitud" por su situación sobre un río dado, y "en latitud" por su situación dentro de una sección

delimitada por dos afluentes.

La porción de la red hidrográfica individualmente practicada por cada Achuar podría así ser representada bajo la forma de una telaraña con cada casa-territorio como foco. A la periferia, la malla se hace naturalmente muy rala y se conocerá únicamente el nombre de los grandes ríos que constituyen fronteras admitidas entre grupos locales y grupos dialectales. Para designar el sitio de un grupo local muy lejano y con el cual no se tiene generalmente sino relaciones de hostilidad, se dirá entonces que "ellos viven del otro lado (amain) de tal río".

En efecto los ríos son los únicos elementos topográficos que puedan proporcionar indicaciones precisas para la localización de sitios de hábitat y constituir límites territoriales claramente definidos. Por cierto, en la región occidental de las mesetas, algunas mesas de extensión poco común han recibido a veces un nombre propio, pero éste sólo es conocido localmente. Propiamente hablando no existe pues otro sistema toponímico integrado más que la red hidrográfica.

A la escala de una microregión irrigada por un número muy reducido de ríos, esta ausencia de topónimos torna naturalmente muy difícil toda evocación verbal de un sitio forestal preciso, si no se lo puede caracterizar ni por referencia a un río, ni por referencia a un asentamiento humano (antropónimo). Se utiliza en este caso, un sistema de localización esotérica que presupone un conocimiento íntimo de todos los elementos salientes de esta microregión; un revolcadero de pecarías, un hoyo de sal regularmente visitado por los animales; un depósito de arcilla de alfarería, un árbol particularmente gigantesco como el mente (*Ceiba pentandra*) o colonias localizadas de palmeras, de helechos arborescentes o de árboles *ishpink* (*Nectandra cinammonoides*). De regreso, al anochecer un cazador explicará con pormenores el trayecto errático que ha recorrido durante el día refiriéndose a tales indicios, y cada auditor deberá seguir con el pensamiento el itinerario que se le describe minuciosamente. Evidentemente, los puntos de referencia utilizados no son situables sino por la pequeña comunidad de individuos que conocen esta porción de selva al igual que el narrador por haberla recorrido muchas veces. Pero, dado el carácter muy disperso del hábitat, esta comunidad es necesariamente muy reducida, limitada por lo general a los simples miembros de la unidad residencial. En el seno de la casa, cada uno conoce perfectamente el más mínimo rincón del territorio circunscrito de donde se sacan los recursos naturales. Pero, a medida que uno se aleja de este territorio familiar, la selva se vuelve progresivamente una terra incognita desprovista de todo punto de referencia.

Para progresar en esta selva sin extraviarse los Achuar utilizan dos tipos de senderos: las sendas entrecasas (*Jintia*) y las trochas de caza (*charuk*, del achuar *charuktin*, "cortar"). Para un observador extranjero poco acostumbrado a estas sendas son, a primera vista, muy difíciles de distinguir en medio de la confusión exuberante de la vegetación. Con un poco de experiencia el viajero logrará seguir una senda forestal poniendo atención en todos los instantes; de lo contrario la trocha permanecerá sin remedio invisible para él. Los Achuar no desbrozan los caminos *Jintia* y éstos se forman entonces progresivamente por el apisonamiento casi imperceptible de la capa vegetal bajo los pies de los viajeros. Cuando un obstáculo se presenta (calvero natural impenetrable, pantanal, río no cruzable a vado) el camino da una gran vuelta. Por estos trayectos tortuosos, la distancia por recorrer entre dos puntos enlazados por un camino es a veces triple o cuádruple de la que se puede medir a vuelo de pájaro. Además cuando un sendero es muy poco practicado, acaba "describiéndose": todo indicio de su presencia desaparece de la superficie del suelo.

Las trochas *charuk* ni siquiera existen de modo perceptible al nivel de la capa vegetal del suelo ya que sus puntos de referencia están formados por el simple contraste en dos matices de verde producido por ramas quebradas de tarde en tarde. En efecto, muchas plantas tienen hojas con una cara barnizada y la otra mate; al quebrar una rama para que las caras brillantes se destaquen sobre las caras mates o vice versa, los cazadores se aseguran un alineamiento de puntos de referencia dizque muy divisible. Dentro de su territorio de caza cada hombre se constituye así una red labiríntica de trochas que recorre con holgura. Notemos sin embargo que si los Achuar no tienen ninguna dificultad en seguir un camino *Jintia* desconocido —aún si es apenas trazado o interrumpido por partes— en cambio caminar siguiendo una trocha casi no es practicable sino por quien la creó y la mantiene regularmente. Pero la persecución de la caza exige naturalmente que uno salga de los caminos trillados para recorrer la selva en todas direcciones; por lo tanto el cazador que se aventura en regiones desconocidas por él y que no ha balizado anteriormente, siempre corre el riesgo de no saber volver a encontrar su camino. Así un Achuar puede extraviarse temporalmente cuando, estando de visita en una región poco familiar sale a cazar solo. Así mismo, un grupo de guerreros desplazándose por sectores desconocidos para ir a atacar una casa, puede errar durante varios días antes de hallar su objetivo.

Ocurre pues que los Achuar se pierden en la selva y la enseñanza a los hijos de la orientación y de las técnicas alimenticias de "supervivencia" ocupa una parte importante de los paseos de recolección. El principal eje direccional que permita orientarse es evidentemente la trayectoria celeste que recorre cada día

el sol entre el oriente y el poniente. Las distintas etapas de esta trayectoria permiten, en primer lugar repartir el día en períodos determinados con precisión: tsawastatuk ajasai: "el día casi está haciéndose" (primeras luces del alba), tsawas ajasai: "despunta el día" nantu yamai tsawarai: "acaba de rayar el alba", nantu tutupnistatuk ajasai: "el sol casi está en el cenit", nantu tutupnirai: "el sol está en el cenit", teentai: "pasó el cenit", nantu pukuntayai: "el sol empieza a declinar" (16 horas), mushatmawai: "el día está acabándose", klawai: "es el crepúsculo", kiarai: "el sol acaba de ponerse". Como lo vimos ya, estas distintas etapas del día se utilizan para expresar una distancia por estimación de la duración necesaria para recorrerla. Cuando el cielo no está cubierto y que la bóveda vegetal no es demasiado densa, la trayectoria del sol permite también identificar una dirección general. Pero paradójicamente, no es esta trayectoria la que define los dos puntos cardinales principales y, cuando las condiciones de visibilidad no son buenas, es otro eje direccional en el que confían los Achuar. En efecto, cuando se les interroga acerca de la denominación vernacular del este y del oeste, los Achuar no contestan haciendo referencia al trayecto solar, sino más bien a la dirección de los ríos. Levante y poniente son designados por términos específicos (respectivamente etsa taamu y etsa akati) pero se les preferirá la pareja río abajo-río arriba (tsumu-yaki) para designar una dirección. La red hidrográfica corre pues con una orientación general noroeste-sureste y los dos sistemas bipolares son así casi equivalentes. Pero por muchas razones, la trayectoria celeste oriente-occidente se revela mucho menos importante para los Achuar que el trayecto simétricamente inverso que recorren los ríos de arriba para abajo.

A decir verdad, esta distinción entre trayectoria y trayecto es más de orden analítico pues, en la concepción achuar del mundo, el plano celeste y el plano acuático-terrestre forman en realidad un continuum. La tierra es representada como un disco totalmente cubierto por la bóveda celeste (nayampim); la unión circular entre el disco terráqueo y la semiesfera celeste está constituida por un cinturón de agua, fuente original de los ríos y lugar de su fin. El cielo emerge pues del agua y, en la periferia del plano terrestre, no hay solución de continuidad entre estos dos elementos. Pero existe un cuerpo celeste que combina de modo ejemplar un trayecto aéreo y un trayecto acuático según el eje este-oeste: son las Pléyades. En efecto cuando ellas desaparecen del cielo hacia el occidente, a mediados de abril, caen al agua río arriba provocando crecidas en su descenso río abajo y reaparecen finalmente en junio en la bóveda celeste, justamente encima del horizonte oriental.

Esta revolución acuático celeste que las Pléyades cumplen puntualmente cada año, es la repetición cósmica del viaje inicial de un grupo de huérfanos que un mito nos relata. Las variantes difieren acerca de las circunstancias del nacimiento de aquellos niños, pero concuerdan todas en cuanto a las condiciones de su ascensión al cielo.

Los huérfanos, llamados Musach, vivían con padres adoptivos y, como sucede a menudo entre los Achuar en tal circunstancia, se sentían infelices y abandonados en su hogar de adopción. Resolvieron huir y con ese propósito fabricaron una balsa. Escogiendo un día en que sus padres adoptivos habían salido al monte, los huérfanos provocaron una crecida del río y se embarcaron sobre la balsa que empezó muy pronto a derivar río abajo. Pero el padre adoptivo, llamado Ankuaji, regresado entre tanto de su expedición distinguió la balsa en la lejanía; resolvió alcanzar a los huérfanos en su piragua para volver a traerlos a casa. La persecución duró varios días y siempre los huérfanos lograban conservar un pequeño adelanto sobre Ankuaji. Al final los niños llegaron allá donde se une el río con la bóveda celeste y abalanzáronse en el cielo, trepando a bambúes wachi. Poco después, Ankuaji los seguía por el mismo camino.

Los Musach se han vuelto las Pléyades, su balsa es ahora la constelación de Orión (utunim), mientras Ankuaji (literalmente "el ojo del anochecer") sigue siempre en el cielo su vana y eterna persecución bajo la forma de la estrella Aldebarán.

Esta asociación postulada por los Achuar entre las Pléyades, Orión, Aldebarán, el agua celeste y el agua terrestre dista de ser original; Lévi-Strauss ha demostrado en qué esta asociación formaba un rasgo común a las mitologías amerindias y a la mitología antigua (LEVI-STRAUSS 1964: pp. 203-287). En efecto, las Pléyades y Orión son definibles primero desde el punto de vista de la diacronía, por la casi-simultaneidad de su copresencia y de su coausencia (ib. p. 231); en la región achuar, la constelación de Orión desaparece a fines de abril, o sea unos quince días después de que las Pléyades se hayan vuelto invisibles; y reaparece a finales de junio, unos quince días después de que las "Pléyades nuevas" (yamaram musach) se hagan visibles otra vez. Pero estas dos constelaciones se oponen también entre ellas en el orden de la diacronía "como un corte neto del campo y una forma confusa en el campo" (ib. p. 232), ya que figuran para los Achuar, respectivamente, una balsa rectangular y un grupo de niños. Según Lévi-Strauss, es el doble contraste a la vez diacrónico y sincrónico que hace de la pareja Orión-Pléyades "un significante privilegiado de la alternancia de las estaciones" (ib. p. 232). Significante privilegiado, en

efecto, pues no sólo los Achuar asimilan la desaparición de las Pléyades a un período de lluvias y de crecida de los ríos, pero también ellos confieren al término *musach* el estatuto de una unidad de tiempo denotando el período transcurrido entre dos reapariciones de las Pléyades. El año-*musach* principia pues a mediados de junio, cuando las Pléyades son visibles otra vez hacia aguas abajo, signo discreto del arranque de un nuevo ciclo calendario.

Este periplo anual de las Pléyades simboliza bastante bien la compenetración operada por los Achuar entre las categorías del tiempo y las categorías del espacio, fenómeno del que tuvimos una ojeada en el análisis de la representación de los ciclos meteorológicos. En efecto, en el pensamiento achuar—como en el pensamiento mítico en general—las unidades de tiempo son definibles por trayectos que realizan en el espacio unos móviles de estatutos muy diversos: humanos, seres mitológicos celestes, acuáticos o terrestres, animales y vegetales antropomorfizados. Hay tantos ciclos periódicos como trayectos específicos recorridos por aquellos móviles. Los Achuar pues no hacen excepción a la regla universal cuando utilizan una codificación astronómica para dividir el tiempo. Fuera de Orión, de las Pléyades y de Aldebarán, los Achuar nombran un número muy reducido de cuerpos celestes: el sol (*etsa*, también llamado *nantu*), la luna (*kashi nantu*, literalmente "el sol de la noche"), *Castor* y *Pólux* (*tsanimar*, literalmente "la pareja"), la Vía Láctea (*Yurankim*, "nube" o *charapa nujintrí*, "huevos de tortuga") y por fin *Antarés* (*yankuam*). Todas las estrellas dotadas de un nombre propio están cerca de la línea de la eclíptica, los demás cuerpos estelares indiferenciados recibiendo el nombre genérico de *yaa*. Un análisis pormenorizado de la cosmología y de la mitología astronómica iría más allá del marco de nuestro estudio, por lo tanto nos limitaremos indicando aquí de modo sucinto los sistemas de oposiciones de fases entre cuerpos celestes que los Achuar han percibido lo suficiente significativos para utilizarlos como balizas temporales.

La primera oposición de fase es naturalmente la que divide el día (*tsawan*) y la noche (*kashi*) en dos períodos de duración idéntica. Esta oposición no siempre ha existido y un mito relata como se produjo la alternancia entre el día y la noche.

En otro tiempo, la luz del día era permanente pues los dos hermanos Sol y Luna vivían sobre la Tierra. Como nunca caía la noche, no se podía dormir y la vida era penosa para todos, pues las mujeres nunca podían parar de hacer la cerveza de mandioca, ni los hombres de ir a cazar. Ahora que Luna ha subido al cielo, hace noche regularmente y podemos dormir. Cuando Luna vivía en la Tierra, se había casado con Ajuj (el pájaro

nocturno: *Nyctibius grandis*). Antes de ir de caza, Luna pidió un día a Ajuj que le cocinara calabazas *ywi* (*Cucurbita maxima*) para su regreso. Ella recogió entonces calabazas bien maduras, las cocinó y se las comió sin dejar ni una sola. Poco tiempo antes de que regresara Luna, Ajuj se fue a buscar calabazas verdes y las preparó para su marido. Este se enojó de que se le sirviese sólo calabazas verdes y sospechó que su mujer había comido las maduras. El día siguiente, Luna decidió esconderse cerca de la casa para espiar la maniobra de su esposa. Ajuj se fue otra vez a buscar calabazas maduras que cocinó para ella sola; mientras guardaba otras verdes para servir las a su esposo. Este regresó entonces a casa y acusó a su mujer de glotonería; pero de modo muy astuto, Ajuj se había cerrado la boca con espinas de palmera chonta y le contestó: "¿Cómo podría yo comer todas las calabazas con mi boca tan pequeña?" Indignado por la impudencia de su esposa, Luna decidió entonces subir al cielo trepando por el bejuco que antiguamente unía la Tierra a la bóveda celeste. Ajuj se apresuró a seguirle por el mismo camino; pero cuando Luna iba a alcanzar el cielo, pidió a la ardilla *wichink* (*Sciureus* sp.) que cortara el bejuco por debajo de él provocando así la caída de Ajuj. Sobrecogida, ella se puso a defecar aquí y allá en desorden, cada uno de sus excrementos transformándose en un yacimiento de arcilla de alfarería *nuwé*. Ajuj se transformó en pájaro y Luna se convirtió en el astro de la noche. Cuando Ajuj deja oír su gemido característico, las noches con luna, llora el marido que la abandonó. Desde aquella época la bóveda celeste se ha elevado considerablemente y, por falta de bejuco, se ha vuelto imposible irse a pasear en el cielo.

Se podrá notar que, según esta génesis mítica de la alternancia entre el día y la noche, la oposición de las fases es causada ora por la presencia del sol ora por la presencia de la luna. Entonces la noche no es engendrada por la ausencia del sol sino más bien por la subida de Luna al cielo y la repetición diaria de esta ausencia original. Evidentemente los Achuar tienen conciencia de que hay noches en las cuales la luna es invisible, en la medida en que ellos siempre la observan con atención. En efecto la luna es una fuente de presagios, con el más temido entre todos, la amenaza de guerra prefigurada por un halo luminoso (*nantu misayi*) alrededor de la luna llena. Se dice entonces que Luna ha puesto su corona de plumas (*tawasap*), como los guerreros cuando salen a una expedición bélica. Pero aún cuando Luna no se deja ver en el cielo nocturno, los Achuar dicen de muy justa manera que él está presente sin embargo: como todos los hombres, Luna es un cazador y su suerte es muy variable; cuando no ha encontrado ninguna caza no tiene nada que comer y su flaqueza lo hace invisible. En el primer creciente, se dice que Luna ha comido una pava de monte



(Pipile pipile), y después, que comió un ciervo para el cuarto creciente, un tapir para la luna gibosa y que es completamente redondo (tente) en el momento de la luna llena. El proceso del crecimiento de Luna se asemeja así a la hinchazón del estómago de las serpientes según la naturaleza de su presa.

El período transcurrido entre dos novilunios constituye una unidad de medida del tiempo llamada *nantu*. Pero en realidad la cuenta en lunaciones es tan poco usada como la cuenta en jornadas. Se habla corrientemente de ir a visitar a alguien para "luna nueva" (*yamaram nantu*) o dentro de dos días (*nul kashin*), pero nunca se dirá "haré eso dentro de tres lunas" o "dentro de diez días". Los Achuar no expresan entonces la fecha de realización de un proyecto por medio de la suma de unidades temporales, que sean los días (*tsawan*), las lunas (*nantu*) o los años Pléyades (*musach*), excepto si el término es inmediatamente consecutivo a una de esas unidades. Esta imprecisión en las asignaciones temporales es más patente aún en las referencias al pasado que en las evocaciones del futuro. Existe así una expresión, *yaunchu*, utilizada en el orden temporal, un poco de la misma manera que *arak* ("lejano") en el orden espacial. *Yaunchu* designa la anterioridad en relación al momento presente y puede emplearse de igual modo para calificar los tiempos míticos como para situar un acontecimiento que sucedió unos momentos antes. Fuera del contexto es entonces imposible al auditor determinar exactamente un período de tiempo transcurrido, lo que plantea problemas al etnólogo desoso de establecer secuencias cronológicas.

Sin embargo existe entre los Achuar una división intermedia entre la lunación y el año, permitiendo repartir éste en dos períodos distintos. Aunque sea codificada astronómicamente esta división constituye menos una unidad de tiempo que un medio de señalamiento periódico; se trata de la desaparición anual de *yankuam* (la estrella Antares del Escorpión), desaparición que viene a oponerse simétricamente en el calendario a la de las Pléyades<sup>6</sup>. Aún visible a fines de septiembre, al caer de la noche, Antares desaparece del cielo nocturno a principios de octubre para reaparecer, poco antes del amanecer, a mediados de enero. La desaparición de Antares se efectúa pues durante la estación seca *esatin* y se opone término por término a la desaparición de las Pléyades, que al contrario señala el apogeo de la estación de las lluvias *yumitin*. La reaparición de Antares anuncia las lluvias fuertes mientras la reaparición de las Pléyades anuncia el inicio de las lluvias poco abundantes. Además durante la desaparición de las Pléyades, desde fines de abril hasta mediados de junio, Antares es visible a la vez al anochecer en el horizonte oriental y al amanecer en el horizonte occidental. Es decir que, durante este período, Antares se sustituye a las Pléyades en un doble movimiento de inversión: por un lado esta estrella se hace visible al

anochecer, como lo eran antes las Pléyades, pero en una dirección polarmente opuesta a éstas, y por otro lado, toma el puesto de las Pléyades en el lugar mismo donde éstas han desaparecido, pero al acabar la noche en vez de salir a la mañana. Antares-yankuam y las Pléyades-musach forman pues una pareja privilegiada, articulada por una serie regular de oposiciones de fases y de polaridades. Sus períodos respectivos de presencia y ausencia permiten a los Achuar cortar el año en dos etapas astronómicas, caracterizadas cada una por un contraste climático (véase Figura N° 1).

Los Achuar confieren una función de balizaje periódico a otro cuerpo celeste, pero la pertinencia de éste como indicación temporal es menos el resultado de una trayectoria astral que el de condiciones climáticas. La Vía Láctea, se sabe muy bien, es visible solamente en noches muy transparentes y sin luna; en cambio, cuando el atmósfera está saturada por la humedad, se vuelve muy difícil de columbrar. Se comprenderá entonces por qué los Achuar pretenden que ella es invisible durante la estación de las lluvias; cuando, eventualmente, se deja divisar en aquella estación, se la califica meramente de nube (*yurankim*). Las lluvias fuertes cesan en el mes de agosto y la Vía Láctea se hace visible otra vez durante casi todas las noches de la estación seca. Pero es igualmente en este período que las tortugas *charap* (*Podocnemis expansa*) empiezan a poner sus huevos en las regiones del río abajo. La Vía Láctea es así figurada por los Achuar como un reguero de huevos de tortugas, *charapa nunjintri*, éstas subiendo a lo largo de la bóveda celeste para ir a poner sus huevos en el cielo.

Esta asociación entre un fenómeno meteorológico astronómico y la periodicidad estacional de un recurso natural es bastante característica de la naturaleza doble de las representaciones achuar de la temporalidad. Dos escalas de tiempo coexisten así, la una sirviendo principalmente para indicar duraciones, mientras la otra permite dividir el año en una serie de períodos significativos. La primera escala utiliza una codificación astronómica muy precisa en sí pero de poco valor pragmático, por falta de un sistema numérico extensivo permitiendo combinar entre ellas las tres principales clases de unidades de tiempo (días, lunaciones, años). En cambio, la otra escala de tiempo —el calendario de los recursos estacionales— cubre el año entero con un entrelazamiento de indicios tangibles de ineluctable sucesión, pero de aparición localmente fluctuante (véase Figura N° 2).

Además, de modo paradójico, el eje fundamental de este calendario de los recursos naturales está constituido por la periodicidad estacional de una planta cultivada en todos los huertos achuar, la palmera chonta (*Guilielma*

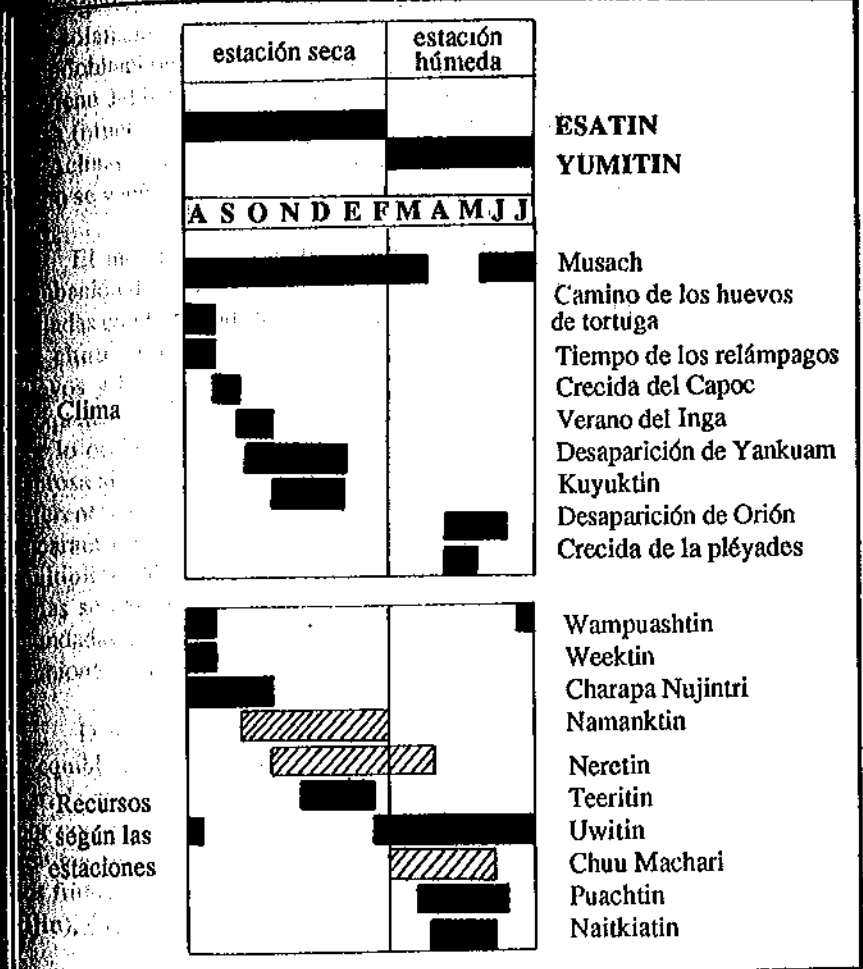
gasipaes). Es la única especie de palmera del Alto Amazonas que es un verdadero cultivo, siendo posible su reproducción sólo gracias a la acción del hombre (LATHRAP 1970: p. 57). La chonta (uwi en achuar), lleva grandes racimos de frutos rojo anaranjado desde mediados de febrero hasta mediados de julio. La fecha exacta en que principia la fructificación varía según la naturaleza del hábitat. Generalmente es más tardía en las zonas bajas que en las regiones interfluviales; la diferencia puede alcanzar hasta tres semanas. Los Achuar no atribuyen a la palmera chonta una importancia simbólica tan grande como lo hacen sus vecinos Shuar y el ritual muy elaborado que estos dedican cada año a dicha planta no tiene equivalente entre los Achuar (PELLIZZARO 1978 b). Para los Shuar la fructificación periódica de la chonta constituye incluso el modelo del ciclo anual y ellos designan entonces el año por el término uwi, prefiriendo esta codificación agronómica a la codificación astronómica de los Achuar. Pero aún si los Achuar no confieren a la chonta tal valor simbólico, sin embargo ellos consideran el período de cinco meses durante el cual esta palmera da sus frutos (uwitin, "estación de la chonta"), como una temporada marcada con el sello de la abundancia. En efecto la estación de la chonta coincide parcialmente con el final o el inicio de otros ciclos de recursos naturales (véase Figura Nº 2) cuya combinación temporaria hace de aquel momento del año un período particularmente fastuoso.

Unos tres meses antes de la temporada de la chonta, principia "la temporada de los frutos silvestres" (neretin) que se prolonga hasta mediados de abril, fecha en la cual es sustituida por la "temporada de los frutos tardíos" (naitkiatin) que acaba en junio. El apogeo de la abundancia se sitúa de febrero a abril, período en que unas treinta especies silvestres dan simultáneamente frutos succulentos y a veces enormes. Las más comunes, es decir las que se comen casi diariamente en todas las casas achuar durante esta temporada; provienen del mango silvestre apai (*Grias tessmannii*), de la palmera aguaje, de la palmera kunkuk (*Jessenia weberbaueri*) del zapote pau (*Pouteria* sp.), de distintas variedades de guaba, del árbol tauch (*Lacmella* sp.) y del árbol chimi (*Pseudolmedia laevigata*). Por contraste la "temporada de los frutos tardíos" es relativamente pobre, pues solamente una media docena de especies dan frutos durante esta época; las más prominentes son la palmera chaapi (*Phytelephas* sp.), el árbol sunkashi (*Perebea guianensis*), y el árbol shimpishi (*Solanum americanum*). La temporada neretin es también el momento del año en el cual tres especies distintas de abejas hacen su miel (mishik) en las cavidades de los árboles.

La abundancia periódica de los frutos silvestres tiene consecuencias directas sobre el estado de las poblaciones animales que se alimentan de ellos, de

FIGURA Nº 2:

CALENDARIO DE LOS RECURSOS ESTACIONALES



período más favorable para la pesca, la caza y la recolección



- NAMANKTIN: "temporada de los peces"
- TEERITIN: "temporada del desove"
- CHARAPA NUJINTRI: "temporada de los huevos de tortuga"
- CHUU MACHARI: "temporada de la grasa del mono lanudo"
- WEEKTIN: "temporada de las hormigas voladoras"
- PUACHTIN: "temporada de las ranas"
- NERETIN: "temporada de los frutos silvestres"
- NAITKIATIN: "temporada de los frutos tardíos"
- WAMPUASHTIN: "temporada del capoc"
- UWITIN: "temporada de la chonta".

monos y particular las aves y los primates. Durante la temporada neretin los monos acumulan las reservas orgánicas de grasa y de músculo que les permiten atravesar sin daños el período de carestía relativa que principia en el mes de julio. Muy enflaquecidos cuando empieza la temporada de los frutos, los animales frágiles necesitan tres a cuatro meses para reconstituir sus reservas, y especialmente a partir del mes de marzo que se entra verdaderamente en la temporada del chuu machari ("grasa de mono lanudo"). Esta expresión proviene del hecho que el mono lanudo presenta de marzo a julio un colchón de grasa (macha) de varios centímetros de espesor bajo la piel del tórax. Ya que los Achuar son muy aficionados a las grasas, esta característica estacional del mono se vuelve así el símbolo de un período de abundancia de grasas animales.

El mes de febrero es también el período durante el cual se realiza la incubación de numerosas especies de aves, permitiendo alimentar fácilmente las polladas con la gran cantidad de frutos disponibles. El principio de la temporada del chuu machari es pues el mejor momento para ir a sacar del nido los huevos y las crías, especialmente de los loros y de los tucanes. Asados en brochetas, estos pajarillos constituyen una comida exquisita pues si su carne por lo ordinario es bastante dura cuando son adultos, en cambio es tierna y sabrosa si son jóvenes. El período de abril a junio es también el que escogen diferentes especies de ranas para bajar por turno de los árboles donde se encuentran de costumbre. En efecto las lluvias fuertes de la estación yumitín multiplican los charcos y durante el puachtin ("temporada de las ranas") las ranas se agrupan por millares para depositar sus huevos en las depresiones inundadas. Atraídos por el estruendo de su croar, los Achuar vienen a visitar esas reuniones de batracios para sacar algo que mejore su comida ordinaria.

Dada la abundancia, la calidad y la diversidad de recursos naturales muy accesibles, el período que va de enero a junio es así la temporada más favorable para la caza y la recolección de frutos. Estas dos actividades no se interrumpen por completo a partir de julio, pero los productos que proporcionan entonces son muy inferiores en calidad o en cantidad: la caza se vuelve flaca y coriácea y los frutos silvestres tan escasos que hay que conformarse con cogollos de palma (lhu), único recurso vegetal natural disponible a lo largo del año.

El final casi simultáneo de la "temporada de los frutos", de la "temporada de la chonta", de la "temporada de las ranas" y de la "temporada del mono lanudo" no inicia por ello un período de escasez generalizada de los recursos naturales. En efecto desde principios de agosto empieza la "temporada de los huevos de tortuga" (charapa nujintri) y la "temporada de las hormigas

voladoras" (weektin). Las tortugas charap (*Podocnemis expansa*) ponen sus huevos en la arena desde agosto hasta diciembre, es decir durante la época en la cual el calor y la sequía permiten las condiciones óptimas de incubación. Cada animal coloca hasta cincuenta huevos en un hueco que cava en la parte no inundable de las playas y que abandona en seguida después de haberlo tapado cuidadosamente. Los Achuar sólo tienen entonces que pasear por las playas hasta que vean las huellas características dejadas por las tortugas en la arena cuando salen del agua para ir a poner sus huevos. En plena temporada charapa *nushniri*, cualquier banco de arena bien expuesto proporcionará de ordinario varios centenares de huevos de sabor delicado y de virtudes muy nutritivas. El principio de la estación seca es también el período durante el cual los machos de las hormigas añango (week) abandonan la hormiguera en vuelos de varios centenares de individuos después de haber rendido sus homenajes a la reina. Esta migración estacional sólo se produce una vez al año en cada hormiguero y los Achuar siguen observando con mucho interés todos los indicios que la anuncian. En el momento oportuno se cava una zanja bordeada con una pequeña valla. La noche en que las week parecen decididas a echar a volar en masa, los Achuar fijan teas de copal arriba de la empalizada; así las hormigas voladoras se queman las alas en su vuelo y caen en gran número en la zanja. Los Achuar son muy aficionados a esas hormigas asadas y la temporada del weektin se espera pues con particular impaciencia.

Si la estación seca ofrece la oportunidad de variar la comida ordinaria con manjares exquisitos como las hormigas o los huevos de tortuga, es también la época privilegiada para la pesca; la importancia de las presas en este período viene a compensar muy ampliamente la flaqueza de la caza de pluma o de pelo. Desde octubre hasta febrero el descenso generalizado del nivel de los ríos (*kuyuktin*) torna muy vulnerables los peces a los instrumentos de pesca utilizados por los Achuar. La pesca con barbasco, por ejemplo, es practicable sólo durante el estiaje ya que hay que poder caminar en el río para recoger los peces asfixiados. Durante el estiaje también se vuelve muy fácil cerrar un brazo de río con una red lastrada (*neka*) para arponar tranquilamente los peces mantenidos presos. Falto de oxígeno y alimento en las aguas poco hondas, estos saltan constantemente al aire libre y señalan así su presencia al pescador atento. Para esos peces hambrientos, cualquier cebo es bueno y la pesca con anzuelo en aquella época se asemeja mucho a la recogida en un vivero. Desde diciembre hasta febrero, es decir hacia el final de la "temporada de los peces", se sitúa el período del desove. Esta "temporada de los huevos" es acogida con alegría por los Achuar, la última golosina del mundo acuático anunciando en efecto la apertura del período favorable a la caza.

Así los modos de uso de la naturaleza varían en alternancia según las estaciones y si la naturaleza da sus beneficios a los Achuar con liberalidad, nunca son los mismos los que ella ofrece uno tras otro. No es inoportuno notar aquí, pues la ausencia de contrastes estacionales en el ciclo agrícola de las sociedades indígenas del Alto Amazonas hace olvidar muchas veces los que en cambio caracterizan sus actividades de predación. Cada momento del año se ve marcado por una relación privilegiada del hombre con uno de los campos de la naturaleza: la selva dispensadora de frutos, insectos y caza arborícola o el río, proveedor de peces, tortugas y caza acuática. Pero esta dualidad no es solamente crónica pues, según los hábitat, los usos del medio se inclinan hacia la una o la otra de esas esferas de recursos. Los Achuar del río arriba son más orientados hacia la selva, mientras los de río abajo miran hacia el río.

Cada uno de estos campos en los cuales se desempeña la praxis cotidiana está conectado con otros pisos cosmológicos: la bóveda celeste que emerge de las inaccesibles aguas abajo y los mundos subterráneos y subacuáticos poblados de una cohorte de espíritus. En efecto los Achuar tienen conciencia de vivir a la superficie de un universo cuyos diferentes niveles les están cerrados en las circunstancias ordinarias. El estrato en el cual se encuentran confinados constituye un campo de límites muy estrechos: hacia arriba, la copa de los árboles donde se va a sacar del nido los tucanes constituye una frontera infranqueable, mientras que debajo de la planta de los pies o del casco de la piragua se abren extraños mundos desconocidos. Únicamente los Achuar que habitan en el curso superior del Pastaza tienen una experiencia episódica del mundo subterráneo, pues a veces bajan en unas simas donde anidan millares de aves *tayu* (*Steatornis caripensis*). Las crías de esos guácharos cavernícolas son prodigiosamente ricos en grasa y sólo la perspectiva de un festín pantagruélico de grasas puede incitar ciertos Achuar a vencer su repugnancia por el universo ctonico.

Esta estratificación del cosmos no resulta tan irremediable como parece a primera vista; vías de paso han existido en los tiempos mitológicos y algunas de ellas todavía son practicables en circunstancias excepcionales. Desde que Luna mandó quebrar el bejuco celeste, el mundo superior se ha vuelto definitivamente inaccesible. Dicen que antes de aquel acontecimiento, los Achuar iban regularmente a pasear en el cielo. La bóveda celeste era entonces mucho más baja de lo que es ahora y, antes de alcanzarla, había que cuidarse mucho del milano *shishimp* (*Leucopternis shistacea*) que daba vueltas alrededor de los viajeros para hacerlos soltar prenda. Para salir con éxito de aquella prueba, uno tenía que seguir subiéndose en el bejuco con los ojos cerrados; en caso contrario, el viajero que miraba el pájaro cara a cara se veía al

instante transformado él mismo en milano. Aquellos paseos celestes parecen haber sido patrimonio de todos y los Achuar todavía lamentan su desaparición definitiva.

La bajada a los mundos subterráneos o acuáticos posee un estatuto muy distinto al de la ascensión celeste; si ninguna catástrofe cósmica ha venido a interrumpirla, es practicada ahora, sin embargo, por un número reducido de audaces y en circunstancias muy particulares. El traslado hacia abajo no se efectúa, en efecto, en el estado de conciencia despierta (tsawaramtl), sino durante los viajes que realiza el alma en sueños o trances alucinatorios (nampektin) provocados por narcóticos vegetales. Estas peregrinaciones del alma (wakan) permiten a veces columbrar las poblaciones extrañas que llevan en el universo subterráneo y subacuático una existencia formalmente muy parecida a la que llevan los Achuar a la superficie de la tierra. Repartidos en varias razas claramente distinguidas, aquellos seres son los espíritus tutelares que gobiernan la buena marcha de la caza y de la pesca; algunos de ellos sirven también de auxiliares a los shamanes. Pero dichos espíritus no se quedan siempre en los estratos inferiores; cuando emergen en el plano donde viven los Achuar, constituyen una amenaza para los humanos. Bajo la tierra y bajo las aguas se abren así universos habitados, paralelos al que existe en la superficie; con los cuales hay que intentar vivir en buena inteligencia. Con esta condición, los espíritus abandonan su agresividad nativa y permiten a los Achuar tomar en los distintos campos de la biósfera lo necesario para su existencia. A todo lo largo del año, río arriba y río abajo, en el plano inferior y en el plano superior, bajo la tierra y bajo las aguas, la naturaleza forma un gran continuum de socialidad. De esta manera, aquellos lugares periféricos inaccesibles a la esfera de lo doméstico son anexados conceptualmente por la praxis humana como las fuentes probables desde donde se alimentó su condición de posibilidad.

## NOTAS DEL CAPITULO 2

(1) Por todo lo que respecta al análisis geomorfológico y pedológico de la región achuar, nuestras fuentes son principalmente TSCHOOP 1953, SOURDAT y GUSEV 1980 y DE NONI 1979. Además, Michel Sourdat y Georges-Laurent De Noni, respectivamente pedólogo y geomorfológico de la ORSTOM en Quito, tuvieron a bien permitir que nos beneficiemos de su pericia en las ciencias de la tierra, dedicando muchas horas a trabajar con nosotros sobre los mapas y las fotografías aéreas de una región completamente desconocida hasta entonces por los investigadores. Aquí se les agradece.

(2) En cuanto a la tipología de los suelos hemos seguido la nomenclatura norteamericana standard (United States Department of Agriculture Soil Taxonomy) generalmente usada en Ecuador por los investigadores del Ministerio de Agricultura y Ganadería y por los de la ORSTOM.

(3) Nuestro análisis climatológico de la región achuar se fundamenta en observaciones personales, en los anuarios del Instituto Nacional de Meteorología e Hidrología del Ecuador y en las tablas del Servicio Nacional de Meteorología e Hidrología del Perú; nos hemos beneficiado también de los consejos ilustrados de Michel Sourdat y del Departamento de Hidrología de la ORSTOM en Quito. Los Achuar del Ecuador ocupan una región que no es directamente cubierta por ninguna estación meteorológica; sin embargo está bordeada al noreste por una estación ecuatoriana (Taisha) y al sur-este por dos estaciones peruanas (Sargento Puno y Soplin). Esta disposición limítrofe de las estaciones y sus situaciones distintas, tanto desde el punto de vista de la altitud como por su distancia en relación con la Cordillera Oriental, permiten obtener una imagen bastante precisa de las fluctuaciones climáticas dentro del territorio achuar.

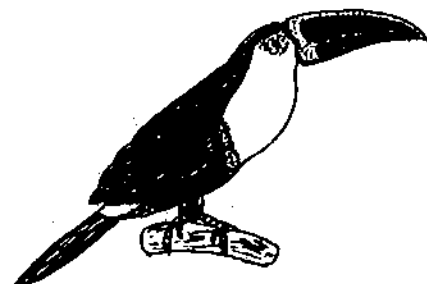
(4) Todas las identificaciones botánicas de especies silvestres y cultivadas mencionadas en este trabajo han sido realizadas por nosotros, principalmente a partir de observaciones personales y la colación racional de datos documentales. Por razones técnicas y financieras no nos fue posible realizar un herbario sistemático y las identificaciones propuestas lo están a reserva de verificaciones ulteriores. Fuera de la literatura botánica clásica, nuestras fuentes documentales han sido triples: 1/ la nomenclatura botánica aguaruna recogida por el misionero jesuita Guallart (GUALLART 1968 y 1975), 2/ la lista codificada por computadora de las especies recogidas durante la expedición del profesor Brent Berlin entre los Aguaruna y de la cual él tuvo la extrema amabilidad de proporcionarnos una copia, 3/ el inventario de muestras de árboles recogidas entre los Shuar por ingenieros del Centre Technique Forestier Tropical y de la SCET-Internacional trabajando por cuenta del Estado ecuatoriano. En este último caso, los técnicos franceses tuvieron a bien hacernos participar en el terreno de su pericia en el campo forestal, brindándonos así una oportunidad excepcional de

establecer un fichero botánico.

(5) La identificación científica de las especies animales ha sido realizada en base a observaciones personales y a un trabajo sistemático con nuestros informadores sobre láminas zoológicas ilustradas: DE SCHAUENSEE y PHELPS 1978 para las aves, EIGENMANN y ALLEN 1942 para los peces, PATZELT 1978 para los mamíferos, KLOTS y KLOTS 1959 para los insectos y COCHRAN 1961 y SCHMIDT e INGER 1957 para los anfibios y los reptiles.

(6) Según Karsten, yankuam corresponde entre los Jívaro Shuar al planeta Venus (KARSTEN 1935: p. 504). En lo tocante a los Achuar, tal identificación es inapropiada, por si solo fuese en razón a la desaparición regular de yankuam cada año en la misma época y su oposición polar permanente a las Pléyades.

### Capítulo 3 Los Seres de la Naturaleza



El limitado número de los tipos de paisajes constitutivos de la selva húmeda contrasta fuertemente con la extrema diversidad de especies animales y vegetales que la habitan. La aparente monotonía de la selva no es engendrada por la uniformidad de especies, pero muy al contrario por la infinita repetición de una idéntica heterogeneidad. De manera que cuando se distinguen claramente los diversos aspectos del paisaje, es por la puesta en oposición de una vegetación caracterizada por su diversidad (selva densa) con una vegetación de tipo monoespecífica (selva inundada, selva ripícola, bosquecillos de helechos arbórescentes...). Se entiende pues, que para producir una clasificación operatoria de elementos orgánicos tan uniformemente variados, los Achuar no tienen otro recurso que el de nombrar a todos aisladamente. Los procedimientos de identificación y de reagrupamientos categoriales de las especies animales y vegetales, constituyen un sector importante de las representaciones del medio natural. Mas este conocimiento naturalista dista de agotar la totalidad de lo real, puesto que el mundo orgánico no se deja reducir a los simples sistemas taxonómicos. Identificable por su inclusión en una clase, cada planta y cada animal se ven igualmente dotados por los Achuar de una vida autónoma de muy humanos afectos. Todos los seres de la naturaleza poseen así una personalidad singular que les distingue de sus congéneres y que permite a los hombres el establecer con ellos un comercio individualizado.

#### 1. El orden taxonómico.

##### La flora natural.

Durante una caminata en la selva, es rarísimo que un Achuar adulto sea incapaz de indicar al ignorante etnólogo el nombre vernáculo de una planta escogida al azar. Una experiencia repetida muchísimas veces con informadores

pacientes, da pruebas de que un hombre sabe nombrar a casi todos los árboles encontrados a lo largo de un trayecto de varios kilómetros o dentro de una extensa parcela de selva destinada a ser rozada. Hemos podido así apuntar 262 diferentes nombres indígenas de plantas salvajes, pero esta lista ciertamente no es limitada y podría sin duda alargarse al cabo de una investigación etnobotánica sistemática. Los criterios distintivos de reconocimiento son en primer lugar de orden morfológico; para los árboles, se toma en cuenta la forma, la textura y el color del tronco, de las hojas y de los frutos, el porte de la cima y la apariencia de las raíces. Cuando los simples indicios de forma y color se revelan insuficientes para identificar una especie morfológicamente muy parecida a otra, los Achuar cortan el tronco con el fin de tomar trozos de la corteza y de la albura; la identificación se hace entonces por discriminación de olor y a menudo de sabor. La curiosidad científica de los Achuar está siempre alerta; cuando alguien encuentra una especie desconocida para él, saca una muestra de la corteza con el fin de someter su interpretación a la sagacidad de botánicos más experimentados.

La nomenclatura vernácula es más o menos extensa y precisa según las familias vegetales; cuando todos los árboles específicos de la región parecen poseer un nombre vernáculo, solo algunas especies de epifitos o de musgos son identificadas. La inclusión de una planta dentro de la sistemática indígena no está por ello ligada a criterios estrictamente utilitaristas y son numerosas las plantas totalmente inútiles para el hombre que están dotadas de un nombre propio. Así de las 262 plantas salvajes contadas, no más de la mitad de entre ellas tiene un uso práctico para los Achuar: unas sesenta especies proveen de frutos comestibles o son empleadas en las preparaciones medicinales y cosméticas, una treintena sirven de materiales para la construcción de casas y para la fabricación de diversos objetos y otro tanto es utilizada como leña. Ciertas plantas silvestres, particularmente las palmeras, son muy polivalentes y prodigan por turno, según las circunstancias, sus hojas, sus frutos, su madera, su corteza o su látex.

Por regla general, cada nombre vernáculo corresponde a una especie dentro de la nomenclatura científica botánica occidental. Sin embargo, ciertas especies reciben dos nombres, alternativamente empleados según el contexto de su uso; es el caso de la muy común palmera chambira (*Astrocaryum chambira*) que es denominada *mata*, cuando se refiere a sus frutos comestibles, o *kumai*, cuando se utilizan las fibras de sus hojas para trenzar cuerdecillas. Al contrario, a veces se utiliza un sólo término vernáculo para designar diferentes especies bastante cercanas por sus características botánicas; *chinchak* designa a varias especies de *Miconia* y de *Leandra* de la familia de las melastomáceas, cuyas

bayas constituyen un alimento apreciado por los tucanes. También ocurre que un nombre único sea aplicado a dos especies morfológicamente muy cercanas, pero salvaje en un caso y cultivada en el otro. Por ejemplo, *paat* designa a la vez la caña de azúcar (*Saccharum officinarum*) y una gramínea ripícola casi idéntica (*Gynerium sagittatum*), mientras que *winchu*, el término genérico para los plátanos cultivados (*Musa* sp.) denota igualmente una musáceo silvestre (*Heliconia* sp.). En estos dos casos, es probable que el nombre de la planta silvestre haya sido utilizado por derivación para nombrar a los cultivos introducidos tardíamente, o en todo caso después del descubrimiento del Nuevo Mundo.

El sistema de nombramiento vegetal puede tomar muchas formas. En el caso más corriente, la planta posee un nombre que le es propio y que por lo tanto se distingue de todos los otros lexemas de la lengua. Pero la planta puede también distinguirse por una expresión formada a partir de una metáfora descriptiva; esta expresión no constituye pues un lexema autónomo, aunque la combinación específica de términos que ésta realiza sea propia de esta planta. Los ejemplos más comunes son producidos juntando un determinante al término genérico "árbol" (*numi*): así *taishnumi*, "árbol de los turpiales cola amarilla", designa un árbol cuyos frutos son apreciados por esos pájaros tejedores que anidan en colonias, *ajinumí*, "árbol ají" (*Mouriri grandiflora*), produce bayas parecidas a ese condimento, mientras que el *caimito yaas* (*Chrysophyllum camito*), cultivado en todos los huertos, sirve de determinante para componer el nombre de una especie silvestre muy parecida, *yaasnumi* (*Pouteria camito*). La metáfora puede ser también totalmente descriptiva e ilustrar directamente una característica morfológica de la planta; así, *panki nai* ("colmillo de anaconda") y *pamasuki* ("escroto de tapir") son dos leguminosas cuyos frutos son considerados parecidos a estos elementos anatómicos.

Ciertas plantas poseen un nombre idéntico al objeto del que constituyen el material de elaboración; así *karis* designa los tubos ornamentales que los hombres se pasan por el lóbulo de la oreja al mismo tiempo que el pequeño bambou de que son hechos, *taun* denota la pértiga del nauta y el árbol *Aspidosperma megalocarpon* que es empleado para su fabricación, mientras que *paeni* significa a la vez los pilares principales de la casa y el árbol (*Minquartia punctata*) que es generalmente empleado para este uso. Por último, ocurre que el nombre propio de una planta sea especificado por un término que indica su destino o su uso; por ejemplo *uum kankum* ("cerbatana-kankum") es un bejuco que sirve principalmente para ligar las cerbatanas. Dejando a un lado algunas variaciones fonéticas, los nombres de las

plantas salvajes difieren poco en achuar y en shuar. Sin embargo, ciertas especies poseen nombres totalmente diferentes dentro de cada uno de los grupos dialectales y cumplen así el papel de marcadores étnicos: por ejemplo, (ach.) naship = (sh) shimship (*Licania* sp.), (ach.) kuunt = (sh.) teren (*Wettinia maynensis*) o (ach.) wapa = (sh.) iwianch jii (*Mucuna huberi*).

Los Achuar no disponen de ningún término para designar la categoría de lo vegetal en general y la clasificación interna de este conjunto no nombrado es bastante pobre. Podemos identificar tres sistemas taxonómicos principales en la etnobotánica achuar: un sistema de categorías explícitas y abstractas, un sistema de categorías explícitas normado por la destinación pragmática y un sistema de categorías implícitas o latentes. Por categorías explícitas, entendemos categorías nombradas que puedan servir de término genérico sustituible con el nombre de una especie dentro de un enunciado performativo. Así, para designar un árbol cuyo nombre propio ignora, un Achuar dirá "ju numi" ("este árbol"). A parte de numi, estas categorías explícitas abstractas son nupa ("planta herbácea"), cesa ("flor", sirve por ejemplo para designar a las orquídeas), shinki ("palmera"), naek ("bejuco fino"), kaap ("bejuco grueso") y jinkiai ("arbusto con bayas", pero también "bayas", "hueso", y "pepita"). Como para numi, estas categorías explícitas sirven a menudo de término genérico para la constitución de los nombres de especies; así saar nupa ("hierba blancuzca") o tanish naek ("bejuco fino de empalizada"). Calificamos estas categorías de abstractas por lo que dividen el universo vegetal en clases morfológicas, independientemente de toda idea de utilización práctica.

A la inversa, el sistema de categorías explícitas pragmáticas, incluye dentro de una clase nombrada a todas las especies vegetales empleadas para el mismo uso. Los dos sistemas se confunden a veces, sobre todo en caso de la categoría shinki. Shinki designa efectivamente a la clase de las palmeras en general pero denota igualmente el tipo de madera muy característico que da la estípita de las palmeras. A causa de su alta densidad y de su estructura leñosa muy particular, la madera de las palmeras se emplea como materia prima para una serie muy diversificada de objetos, desde camas hasta cerbatanas. Según el contexto, shinki es así pues empleado en modo ora abstracto (la clase de las palmeras) ora en modo pragmático (la clase de plantas que produce una madera de cierto tipo). Otra categoría es aquella de la leña jii (jii significa literalmente "fuego"), que engloba muchas especies con propiedades idénticas: combustión lenta, gran poder calorífico, baja densidad... Dentro de la categoría jii, los árboles más comúnmente apreciados por los Achuar son: chimi (*Pseudolmedia laevigata*), tsachir (*Mabea argutissima*), tsapakai

(*Chorea* sp.), tsai (leguminosa) y ararats.

Las categorías latentes son evidentemente mucho más difíciles de descubrir que las categorías explícitas, ya que el etnólogo siempre corre el riesgo de extraerlas de su propia imaginación. Con el fin de mitigar este inconveniente, hemos considerado como formando clases vegetales implícitas sólo las especies que siempre están asociadas de manera idéntica dentro de ciertos tipos de glosas espontáneas que acompañan la respuesta a una pregunta del etnólogo. Así, cuando se le pregunta el nombre de una palmera, un Achuar añadirá a menudo a su respuesta el siguiente comentario "ijlu yutai" ("el cogollo es comestible"). Por lo tanto, es lícito postular que las especies de palmeras en las que los cogollos son comestibles — todos no lo son — forman una categoría implícita de orden pragmático. La existencia de esta categoría no nombrada parece estar confirmada por el hecho de que cuando se le pregunta a un Achuar cuáles son las especies de palmeras en las que el cogollo es comestible, sin vacilar expone inmediatamente la lista: tuntuum (*Iriartea* sp.), kunkuk (*Jessenia weberbaueri*), sake (*Euterpe* sp.), achu (*Mauritia flexuosa*), inlayua (*Maximiliana regia*), Katiri y kuyuuwa (no calificadas).

La mayor parte de estas categorías latentes se hallan estructuradas por una finalidad utilitarista. La más inmediata es aquella que divide todas las especies vegetales en dos clases mutuamente exclusivas y ordenadas por sus potencialidades alimenticias: yutai ("comestible") y yuchatai ("no comestible"). Por otra parte, este determinante alimenticio no está reservado sólo a las especies que proveen de elementos comestibles para el hombre. Postulamos así la existencia de por lo menos dos categorías latentes que incluyen plantas en las que los frutos o las semillas son consumidos por los animales: la categoría de los árboles de tucanes denotada por el comentario "comido por los tucanes" (tsukanka yutai) y la categoría de los árboles de monos lanudos. En los dos casos, los árboles de estas categorías son naturalmente puestos privilegiados de caza. Otra categoría latente de orden pragmático parece estar formada por el conjunto de los árboles utilizados como materiales para el armazón de las casas (véase capítulo 4).

Las categorías latentes pragmáticas son las más fáciles de aislar en razón a su empleo contextual comprobado dentro de ciertas esferas de la práctica. En cambio, la existencia de categorías implícitas abstractas — es decir no determinadas por su potencial instrumentalización — es más difícil de afirmar con certeza. En un artículo sobre la etnobotánica de los Jívaros Aguaruna, Brent Berlin postula así la existencia de clases indígenas latentes ("covert



categories"), más o menos homólogas a los géneros de la botánica occidental (BERLIN 1977). Ciertamente la idea es seductora, aunque la eventual interpretación aguaruna de los rasgos distintivos que definen cada una de estas "covert categories" no parece haber sido expuesta con mucha precisión. Ahora bien, es cierto que tanto como los Aguaruna, los Achuar perciben similitudes morfológicas entre las diferentes especies vegetales que llevan nombres distintos. Estas similitudes son a veces claramente denotadas por una derivación léxica como en el caso yaas/ yaas numi, pero dista de ser siempre la regla. Es entonces indudable que ciertas asociaciones florísticas son percibidas como tales por los Achuar, definibles en términos de proximidad botánica o de proximidad espacial (por ejemplo especies intrusivas de la vegetación secundaria). No obstante, y salvo algunas excepciones (especialmente el Inga, véase capítulo 5) nos parece un poco aventurado el transformar sistemáticamente estas asociaciones empíricamente constatables en categorías analíticas implícitas.

### La fauna

Si ciertos agujeros aparecen en la malla terminológica que los Achuar han elaborado para ordenar la flora de su hábitat, en cambio la fauna está cubierta por un sistema nominal extensivo y articulado por múltiples categorías genéricas. Los Achuar poseen un léxico de alrededor de seiscientos nombres de animales: 86 para los mamíferos, 48 para los reptiles, 47 para los anfibios, 78 para los peces, 156 para las aves y 177 para los invertebrados (42 nombres diferentes para las hormigas). Dentro de este conjunto de especies diferenciadas por los Achuar, apenas un poco más de un tercio (aproximadamente 240) es considerado como comestible y menos de una décima parte es efectivamente consumida de manera ordinaria. En el caso de la fauna más aún que en el caso de la flora, aparece de manera evidente que la etnociencia achuar no está principalmente regida por objetivos utilitaristas. En efecto, la minuciosidad taxonómica es independiente de las potencialidades de uso atribuidas a las especies sobre las que se ejerce; se ve difícilmente, por ejemplo, qué beneficio económico puede corresponder a la distinción entre 33 especies diferentes de mariposas, puesto que ninguna es empleada por los Achuar con fines prácticos. El saber taxonómico es tanto un instrumento de conocimiento puro que permite ordenar el mundo, como un instrumento de la práctica que permite actuar eficazmente sobre él. Aunque este principio haya sido generalmente aceptado desde que Lévi-Strauss lo puso en evidencia en *El Pensamiento Salvaje*, no todos se adhieren a él; el materialismo ecológico norteamericano continúa arrojando aquellos que lo adoptan en las tinieblas idealistas del "mentalismo".

El que ciertos animales sean tan buenos para pensar como para comer, aparece de manera notable en el extraordinario desarrollo de ciertos campos de la etnozootología achuar, como la etología animal o la anatomía comparada. Ahora bien, el conocimiento indígena de las costumbres y de la morfología de la fauna es tan amplio para las especies no cazadas como para las que sí lo son. Si la observación del comportamiento de la caza, de los peces y de sus predadores es un requisito absoluto para una práctica eficaz de la cacería y de la pesca, en cambio no tiene significado pragmático inmediato cuando se ejerce sobre animales que no son ni directamente útiles para el hombre ni constituyen un peligro para él. Estos últimos animales son empero muy familiares para los Achuar y la idea de un conocimiento selectivo de las especies en función de sus virtudes utilitarias sólo puede llevar a un paralogismo. En efecto, se comprende difícilmente cómo los Achuar pudieran suspender temporalmente el ejercicio de sus facultades de observación, solicitadas permanentemente por una multiplicidad de objetos naturales.

Para cada especie identificada los Achuar son capaces no solamente de describir su morfología con los menores detalles así como sus costumbres y su hábitat, pero saben también imitar las señales sonoras que ella emite. Los animales poseen, pues, casi todos un modo de expresión que toma la forma lingüística de una onomatopeya estereotipada; por ejemplo, el grito del mono araña es "aar" y el canto del tucán "kuan kuan". Cuando la mitología evoca la transformación de un ser humano en un animal homónimo, significa a menudo este cambio de estatuto por la pérdida del lenguaje articulado y la adquisición de un grito específico. Así, ciertas variantes precisan que cuando la mujer auju se convierte en el ave nictibio y que intenta implorar a su esposo Luna, no puede emitir otra cosa que su canto característico "aujuuu aujuuu aujuuu". Este notable conocimiento del comportamiento de los animales va mucho más allá pues que el saber taxinómico y a veces lo reemplaza. Cuando identificábamos con un informante unos pájaros sobre láminas de colores, sucedía a menudo que nos diga: "Aquél es diurno, habita en la copa de los árboles, se nutre de tal y tal cosa, es cazado por tal o tal animal, vive en grupos de siete u ocho, canta de tal manera, pero he olvidado su nombre".

Cada nombre vernáculo de un animal corresponde generalmente a una especie dentro de nuestra nomenclatura zoológica, pero las excepciones a esta regla son más numerosas aquí que en el caso de las taxonomías vegetales. En particular ocurre bastante a menudo que los Achuar distinguen varias especies bien diferenciadas ahí donde los zoólogos reconocen sólo una. En efecto, la fauna amazónica es aún relativamente mal conocida y los Achuar tienen la clara ventaja sobre los naturalistas de poder observar constantemente a las especies

animales en libertad. Por ejemplo, los Achuar distinguen doce especies de felinos de las que no más de la mitad son precisamente identificadas por la zoología científica. Por otra parte, y en razón a la hostilidad que demostraban los Achuar con respecto a los blancos, el territorio jívaro es todavía una tierra incognita para los naturalistas occidentales; es probable que una investigación científica permita descubrir especies no inventariadas o consideradas inhabituales en ese tipo de hábitat.

Contrariamente a la flora en la que los nombres de las especies están a veces formados de metáforas sacadas del mundo animal, cada elemento de la fauna diferenciado por los Achuar, lleva un nombre que le es exclusivo. La sola excepción a esta regla de univocación lexical es la luciérnaga, denominada yaa, exactamente lo mismo que las estrellas. A veces el nombre de un animal está formado simplemente por la onomatopeya que reproduce el sonido característico que emite; es el caso, como lo hemos visto, del pájaro auju o bien de la sonora achayat, que designa a la vez una especie de saltarín (*Teleonoma fillicauda*) y su singular canto. Ocurre también que el animal es llamado alternativamente por su propio nombre o por el lexema que imita su canto; así tenemos por ejemplo el picogordo (*Pitylus grossus*) cuyo nombre es ora: iwianch chinki (literalmente "pajarito espíritu malo") ora: peesepeesi. Incluso en el caso de la avifauna, en la que el dimorfismo sexual es a menudo muy marcado, los Achuar saben reconocer muy bien en el macho y en la hembra las características unitarias de una misma especie. Es entonces raro que el macho y la hembra sean identificados como dos especies diferentes aún cuando sus caracteres sexuales secundarios les hagan morfológicamente bastante desemejantes. El único caso notable es aquel del colibrí *Florisuga mellivora*, en el que el macho es llamado maiklua jempe (jempe es el nombre genérico de los colibríes), mientras que la hembra es tsemai jempe.

En el seno de una misma especie animal, los Achuar asignan a veces un nombre propio a ciertos individuos cuyas costumbres, función o morfología, los diferencian claramente de los otros. Es el caso por ejemplo en las especies gregarias, de los animales solitarios, o a la inversa de los jefes de manada. Así mismo, entre las hormigas añango (*yarush*), los Achuar distinguen entre los machos alados (*week*), los soldados (*naishampri*), las obreras (*shuari*, literalmente "la gente") y la reina (*shaasham*). Las especies de metamorfosis post embrionaria a menudo reciben nombres diferentes según los estados de su desarrollo; así el gorgojo de las palmeras (*Calandra palmarum*) es llamado *tsampu* en la edad adulta, mientras que su larva —a la que los Achuar son muy aficionados— es llamada *muntish*. En cambio, los renacuajos reciben un

nombre genérico, *kutuku*, cualquiera que sea la especie de batracio adulto en que se convierte (los Achuar distinguen unas cincuenta).

Los casos en que la nomenclatura científica es más discriminante que la nomenclatura vernácula son sumamente raros; así, los Achuar llaman *saserat* a un pájaro carpintero de cresta roja que los ornitólogos sistemáticos separan en dos especies (*Campephilus melanoleucos* y *Dryocopus lineatus*), en razón de diferencias difícilmente discernibles a primera vista. Lo mismo sucede para *Jaapash*, una garza nocturna muy difícil pues de observar e imitable que parece en realidad que debe ser distinguida en dos especies muy cercanas (*Nyctanassa violacea* y *Nycticorax nycticorax*). Por último, ciertos nombres designan a géneros dentro de los cuales ninguna especie es terminológicamente diferenciada: por ejemplo los búhos, *ampush* (estrígidos), los chotacabras, *sukuyar* (caprimulgiformes), los barbados, *shik* (bucconidos), y los buitres *yapu*. Evidentemente los Achuar están inconscientes de las diferencias morfológicas que existen entre las diversas especies de esos géneros pero estas son relegadas a un segundo plano en provecho de sus características unitarias genéricas: así los copetes y los círculos oculares para los búhos o un mechón de cerdas lacias alrededor del pico de los barbados.

Los Achuar perciben, por lo tanto, los rasgos distintivos que autorizan el agrupamiento de las especies en clases genéricas nombradas, cuyos límites por otra parte corresponden rara vez a aquellos de los géneros de la zoología occidental. Los términos vernáculos que designan esas categorías genéricas constituyen generalmente nombres de base que sirven, mediante la adjunción de un determinante, para identificar una especie particular. Los principios que rigen la inclusión dentro de una categoría genérica son a veces difíciles de percibir. La categoría *yawa*, por ejemplo, integra a un cierto número de mamíferos carnívoros que parecen, a primera vista, muy diferentes. Entre los felinos, se cuentan así el jaguar *Panthera onca* (*juunt yawa*: "yawa grande"), el jaguar melánico (*suach yawa*), el puma *Felis concolor* (*japa yawa*: "yawa-cérvido") y un animal no identificado de un tamaño idéntico al jaguar pero con un pelaje un poco diferente (*yampikia yawa*). No obstante, esta categoría comprende igualmente pequeños carnívoros bastante diferentes de los felinos: dos especies de perros silvestres, *Speothos venaticus* (*patukam yawa*: "yawa de los Huambisa") y *Atelocinus microtis* (*kuap yawa*), el perro de agua *Gallictis vittata canaster* (*entsaya yawa*: "yawa de agua"), una especie de taira (*amich yawa*: "yawa-taira"), y el perro doméstico (*tanku yawa*: "yawa doméstico", perro corredor,

probablemente derivado del galgo e introducido en tierra de los Jívaros poco tiempo después de la conquista española).

En el seno de esta colección heteróclita, dos especies, el jaguar y el perro, son casi siempre designadas, dentro de un contexto preformativo, por su simple nombre genérico de base, *yawa*, sin adjunción del determinante apropiado. Es entonces posible considerarlos como dos arquetipos distintos de los que las otras especies de *yawa* serían respectivamente derivadas. Diferentes indicios parecen confirmar esta clase de función matriz que desempeñan el perro y el jaguar en la constitución de la categoría *yawa*. Por una parte, el perro doméstico está siempre asociado simbólicamente con el perro silvestre que representa así su contrapartida salvaje (véase capítulo 6); esta asociación es puramente conceptual y los Achuar perciben muy bien que no es fundada en un proceso de derivación genética. Ahora bien, todos los *yawa* no félicos son morfológicamente muy parecidos al *Speothos*, aún si, por otro lado difieren considerablemente del perro doméstico achuar. Por otra parte el jaguar melánico posee un estatuto sobrenatural y es concebido por los Achuar como un equivalente acuático del jaguar moteado, que hace las veces de perro guardián para los espíritus de las aguas. Sean ellas de un solo color o moteadas, las especies de *yawa* félicos tienen una conformación física que las asimila a uno u otro elemento de esta pareja original de jaguares. El principio que rige la inclusión dentro de la categoría *yawa* nos parece entonces que debe estar fundado en dos conversiones invertidas de pares animales articulados por el eje naturaleza-cultura. En un caso, el jaguar salvaje es socializado en perro doméstico sobrenatural, la pareja formada constituyendo así la matriz de donde se derivan los *yawa* félicos, mientras que en el otro caso, el perro doméstico es convertido en perro salvaje, este último volviéndose emblemático de los *yawa* no félicos.

Pero como es frecuentemente el caso en el análisis de los sistemas taxonómicos, es mucho más fácil postular los principios estructurales generales que rigen la inclusión dentro de una clase que comprender los límites precisos en que se termina esta inclusión. Es así que toda una serie de felinos cuyo pelaje es moteado como el del jaguar o de un solo color como el del jaguar melánico, no son designados con el nombre genérico *yawa*, pero por nombres singulares; entre estos encontramos en particular dos especies de ocelotes *Felis pardalis* (*untucham*) y *Felis wiedii* (*papash*), el marguay o gato montés, *Felis tigrina* (*wampish*) y el jaguarundi (*shishim*). Se encuentran igualmente excluidos de la categoría *yawa* ciertos carnívoros morfológicamente bastante cercanos al perro silvestre como el zorrillo (*juicham*), el lobo de agua (*wankanim*) o el taira común *Tayra barbara* (*amich*). En este último caso, se comprende tanto menos cómo de dos especies extremadamente cercanas

de taira, la una puede ser *yawa* mientras que la otra no lo es, si no se postula que *yawa* no es aquí el nombre genérico sino muy al contrario el determinante que especifica *amich*, categoría genérica de los taira.

El funcionamiento de las clasificaciones de base, no es pues enteramente reducible a una lógica explicativa totalizante y el etnólogo debe necesariamente admitir una cierta arbitrariedad de las taxonomías. En cambio la asignación de operadores de determinación a nombres de base parece obedecer a principios del todo coherentes. Dentro de la categoría *yawa*, por ejemplo, constatamos que se utilizan dos tipos de determinantes: aquellos que especifican la categoría de base por la calificación del hábitat y aquellos que la especifican mediante una homología morfológica. Dentro del primer tipo tenemos nombres como *entsaya yawa*, "yawa de agua" o *patukam yawa*, "yawa de los Huambisa"; a veces también llamados *mayn yawa*, "yawa de los Mayna". *Patukam shuar* es el etnónimo mediante el cual los Achuar designan a los Jívaros Huambisa, mientras que *mayn shuar* denota un subgrupo achuar que vive en el Perú sobre los afluentes del Corrientes. Aquí el determinante hace menos referencia al origen étnico supuesto del perro silvestre que al tipo particular de biotopo que se supone que ocupa en común con esos dos grupos dialectales. El segundo tipo de operador de determinación especifica mediante la similitud de apariencia. Así, en el nombre del puma *japa yawa*, el determinante *japa* (nombre genérico de los cérvidos) evoca la identidad de color entre el pelaje de este felino y aquel de los mazamas. En ese caso, el nombre de base y el determinante son igualmente nombres genéricos, de la misma manera que en *amich yawa*, el operador *yawa* sirve para especificar una variedad de taira por su supuesto parecido con el perro silvestre.

Debido a sus características morfológicas, ciertas especies o ciertos géneros se constituyen en significantes privilegiados de la distinción categorial y se los utiliza pues sistemáticamente como determinantes. *Chuwi* designa así a una clase de icteridos que abarca muchas especies de caciques y oropéndolas que tienen en común el tener un vientre amarillo; la especie tipo de esta clase, y la que le da su nombre, es el muy común cacique moñudo (*Psarocolius decumanus*). En el seno de esta clase, los Achuar distinguen además un oropéndola verde de pico prominente (*Psarocolius viridis*), que es llamado *chuwi tsukanka* ("chuwi tucán") por homología con el pico desmesurado del tucán.

En el orden animal, los Achuar distinguen 27 categorías nombradas, de las que solamente dos corresponden a lo que la zoología occidental llama subórdenes: los murciélagos (*jeencham*) y las arañas (*tsere*). Estas categorías genéricas tienen propiedades muy diversas (véase cuadro N° 2). Ellas pueden por

ejemplo reagrupar especies que sean morfológicamente muy diferentes, como la clase de los yawa, o muy parecidas, como es el caso para la mayoría de las 17 categorías genéricas de aves. Algunas de ellas son muy inclusivas; así todos los ofidios son divididos en dos clases mutuamente exclusivas: las serpientes bóidas, pánki cuya especie tipo es la anaconda y las serpientes no bóidas napi. En cambio dentro de los batracios anuros, sólo las ranas constituyen una categoría genérica nombrada (puach); esta categoría sirve de nombre de base para la designación de las especies. Los sapos son nombrados individualmente pero no son incluidos dentro de una categoría genérica. Si la mayor parte de estas categorías genéricas son utilizadas como nombre de base en la formación de los nombres de las especies, ciertas sin embargo, no son colocadas en el sistema de nominación. Por ejemplo, la categoría pinchu, engloba 5 especies de rapaces accipítridos y falcónidos de las que solamente una, la especie tipo está designada con el nombre de base pinchu juntado a un determinante: pee pee pinchu (el milano *Chondrohierax uncinatus*) se combina así con kukukui (el halcón *Micrastur*), kauta (el gavilán *Herpetotheres cachinnans*), makua (el gavilán de cuello negro *Busarellus nigricollis*) y jilshimp (el milano *Leucopternis shistacea*) para formar el conjunto pinchu.

La categoría tsere (araña) presenta una característica interesante, puesto que el nombre que la denota designa igualmente una especie que pertenece a otra rama zoológica; en efecto, tsere es también el nombre vernáculo del mono capuchino (*Cebus capucinus*). Según la glosa indígena, esta homología terminológica está fundada en una sorprendente homología de comportamiento. Cuentan los Achuar que ambos animales se hacen los muertos cuando son amenazados, haciéndose un ovillo con sus miembros replegados; luego aprovechan la primera ocasión para atacar a su agresor, sea mordiéndolo (monos), sea picándolo (arañas). La imaginación taxonómica de los Achuar ha seleccionado así una muy discreta homología de comportamiento entre el capuchino y las arañas antes que la muy evidente homología morfológica que nos ha conducido a denominar mono araña a otra especie de primate, el *Ateles belzebuth*. Además, por una divertida paradoja, el mismo mono araña (washí en achuar) sirve de determinante dentro de la composición del nombre de una especie de araña, llamada por consiguiente washí tsere. Los sistemas taxonómicos atestiguan el funcionamiento muy particular de la lógica de lo concreto, porque no son solamente los principios de identidad de hábitat o de rasgos morfológicos que sirven de operadores categoriales de distinción, sino también el principio de unidad de comportamiento tal como está ilustrado aquí. Ciertas especies animales son emblemáticas de una cualidad singular y esta cualidad distintiva se transforma entonces en el determinante característico, significado por el nombre de la especie que la encarna mejor.

NOMENCLATURA GENERICA DEL ORDEN ANIMAL

I Categorías supragenéricas

Kuntin:	"caza"
Chinki:	"pajaritos"
Namak:	"pez grande"
Tsarur:	"pescado menudo"

II Categorías genéricas.

Ampush:	búhos (estrígidos)
Charakat:	martines pescadores (alcédinidos)
Chinimp:	golondrinas y aviones
Chuchup:	hormigueros (formicáridos)
Chuwi:	oropéndolas y caciques (ictéridos)
Ikianchim:	cucos (cuculiformes)
Jinicham:	pitirres papamoscas (tiranidos)
Jempe:	colibríes y chupaflor (troquílidos)
Kawa:	aras
Patu:	patos (anátidos)
Pinchu:	milanos, águilas, halcones, gavilanes, cernicalos, caranchos

Shiik:	barbados (buccónidos)
Tinkish:	trogloditas
Turu:	pájaros carpinteros
Yampits:	palomas
Yapu:	buitres
Sukuyar:	chotacabras (caprimulformes)
Tunkau:	pimelodidos
Nayump:	loricariidos
Panki:	serpientes bóidas
Napi:	serpientes no bóidas
Puach:	ranas
Japa:	cérvidos
Paki:	tayassúidos (pecaríes)
Jeencham:	quirópteros
Tsere:	arañas
Yawa:	ciertos mamíferos carnívoros

No obstante, las categorías genéricas son poco numerosas y dejan a un lado campos de cualidades inexplicablemente desdeñadas. En efecto, ciertas especies muy comunes en la región de los Achuar y que parecen ser unificadas por rasgos físicos muy característicos no son por ello reagrupadas en categorías genéricas. Así, el prominente pico del tucán de Cuvier (*tsukanka*) lo convierte en el soporte de una cualidad original que le va a servir para especificar una especie de icterido. Pero los ramfástidos en general, que se parecen hasta el punto de confundirse con el tucán de Cuvier no constituyen por lo tanto una clase vernácula. Cada una de las cinco especies de tucán está designada por un nombre propio y las menores diferencias que las distinguen son suficientes a los ojos de los Achuar para impedir su inclusión dentro de una categoría unitaria. Otro caso ejemplar es el de estos animales de morfología tan rara que son los tatúes. Los Achuar identifican cinco especies de tatúes: *sema* (*Cabassou* sp.), *shushui* (*Dasyops novemcinctus*), *yankunt* (*Prionotes giganteus*), *tuich* (*Dasyops* sp.) y *urancham* (*Dasyops* sp.). A primera vista aquello que distingue a las especies de tatúes entre ellas, (el tamaño, el número de placas del caparazón...) parece menos fundamental que lo que les distingue en su conjunto de los otros animales. Ahora bien, ahí también, los Achuar se han abstenido de englobar a los tatúes dentro de una categoría genérica. Tales ejemplos se pueden multiplicar pues estos vacíos genéricos afectan a todos los órdenes del mundo animal.

El campo ofrecido por las posibilidades evidentes de reagrupamiento dista pues de estar cubierto integralmente por las categorías genéricas vernáculas y mientras más se progresa de lo particular a lo general la división taxonómica se torna más imprecisa. Contrariamente a la clasificación científica occidental, la taxonomía zoológica achuar no distingue ni tipos (vertebrados, moluscos...), ni clases (mamíferos, peces...). Por lo tanto no existe ninguna categoría nombrada que designe, por ejemplo, las aves, los monos o los insectos. Los Achuar utilizan sin embargo cuatro grandes categorías supra genéricas cuya particularidad es la de clasificar a ciertos animales más según su modo de captura que según identidades morfológicas *kuntin* ("caza"), *namak* ("pez grande"), *tsarur* ("morralla") y *chinki* ("pajaritos").

*Kuntin* designa a todos los animales de pelo y de pluma que pueden ser legítimamente cazados y esta categoría engloba, por lo tanto, el conjunto de los vertebrados sobre los que no pesan prohibiciones alimenticias, con excepción, naturalmente, de los peces y de los batracios. *Namak* es el término que califica a todos los peces que pueden ser pescados con arpón o anzuelo, mientras que *tsarur* se refiere a los pequeños pescados capturados en las pescas con barbásco. Estas dos categorías son muy inclusivas porque, con excepción del gimnóto-

eléctrico (tsunkiru), todas las especies son susceptibles de ser pescadas y cada una de ellas es necesariamente definible por su pertenencia a una u otra clase. Por otra parte, y en la medida en que los peces grandes son a veces también capturados durante las pescas con barbasco, la distinción *namak/tsarur* es de nuevo acentuada por una diferencia en los modos de preparación culinaria. El pescado grande es generalmente hervido en rajas o en filetes, mientras que la moralla es hervida entera a la papillote en hojas de plátano. *Chinki* representa un caso un poco particular, puesto que esta categoría es a la vez genérica y supra genérica. Cualquier ave de tamaño pequeño será designada por el término *chinki* si está situado demasiado lejos, por ejemplo, para poder ser identificado precisamente por su nombre específico. Pero *chinki* denota también una clase genérica muy amplia que comprende varias especies del orden de los pájaros; cada especie está calificada por el nombre de base *chinki* acompañado de un determinante. Estas cuatro categorías supragenéricas tienen en común el designar a conjuntos bien diferenciados de animales comestibles y, en su uso cotidiano, ellas funcionan tanto como medio para clasificar tipos de alimentos como taxonomías zoológicas.

Así como hemos postulado la existencia de categorías implícitas, dividiendo el mundo vegetal según finalidades pragmáticas, así también nos parece posible descubrir en el orden animal categorías latentes del mismo tipo. Como para la flora, estas categorías son implícitas en lo que no podrían servir en un enunciado para designar por sustitución a una especie en particular; pero su existencia y su función pueden ser sacados a luz mediante el análisis de los comentarios indígenas espontáneos sobre la fauna. Entre estas categorías genéricas latentes existe una, *tanku* ("doméstico"), que se sitúa en la intersección de lo implícito y de lo explícito, puesto que la calidad que expresa sirve de término determinante dentro de la formación del nombre de ciertas especies. *Tanku* se opone globalmente a *ikiama* (literalmente "silvestre") y los Achuar emplean este epíteto para calificar lo mismo una condición permanente de domesticación como un estatuto temporal de amansamiento. En el nombre del perro doméstico *tanku yawa*, la expresión *tanku* permite definir a una especie bien particular de la categoría *yawa*, en la que las características físicas y etológicas permanecen estables con el curso del tiempo. Tanto como los perros, los animales de corral no son aborígenes y sus nombres son de origen extranjero: quichua (*atash*: gallina) o español (*patu*: pato).

*Tanku* designa también el estado de ciertos animales salvajes más o menos domesticados —sobre todo primates y aves—, que son muy comunes en todas las casas achuar. Algunas se dejan domesticar muy bien y los agamies, las pavas de monte, los tities se vuelven rápidamente tan familiares con los

hombres que se los deja vagar por doquier en libertad. No es raro tampoco verlos jugar y jugar pecarí correteando detrás de su amo y siguiéndolo de cerca por todas partes como un perro. El espectáculo cotidiano de los animales salvajes domesticados está ahí para atestiguar que el estado doméstico se deriva necesariamente del estado "silvestre". Cuando nuevas especies de animales domesticados son introducidos entre los Achuar, son categorizadas por ellos en referencia a especies salvajes de las cuales sacarían una filiación metafórica. El ejemplo más reciente es aquél de las vacas que son llamadas *tanku pama* ("leche doméstico") por asimilación con el más grande herbívoro terrestre existente en la Amazonía en estado salvaje. El signo tangible que caracteriza a los animales de la categoría *tanku* es la posibilidad de su cohabitación en convivencia con los hombres, es decir, su aclimatación dentro de un espacio socializado en ruptura con su medio de origen real o supuesto. Tendremos la oportunidad de ver que las plantas silvestres transplantadas a los huertos son prohibidas exactamente de la misma manera.

Contrariamente a las categorías explícitas, todas las categorías supragenéricas implícitas son de naturaleza dicotómica y por lo tanto se definen por pares de cualidades simétricamente opuestas. Así sucede con la división entre animales diurnos y animales nocturnos que es, ella misma homóloga a una serie de pares de oposiciones explícitas e implícitas. Por ejemplo, la categoría de la caza *kuntin* forma un subconjunto de la categoría de los animales diurnos, puesto que los Achuar no cazan ningún animal por la noche, con la excepción del guaco nocturno *ayachui* (*Nothocrax urumtum*), o de los roedores que son cazados en puestos cuando vienen durante las noches a desenterrar la mandioca de los huertos. Al contrario, la mayor parte de los predadores tienen costumbres nocturnas y cuando los hombres interrumpen la cacería antes de la puesta del sol, son relevados por competidores animales que persiguen a sus presas en las tinieblas. La oposición animales diurnos/animales nocturnos es así parcialmente equivalente a la oposición animales cazados/animales cazadores, estos dos pares siendo a su vez recortados por la dicotomía animales comestibles/animales no comestibles, puesto que la caza comestible es diurna, mientras que los predadores nocturnos son decretados incomedibles por los Achuar.

La clase de los animales no comestibles (*yuchatai*) excede ampliamente la categoría de los predadores puesto que encontramos en ella en desorden tanto a los animales cuya carne es dicha "nauseabunda" (*mejeaku*), como a aquellos sobre los que pesa una prohibición alimenticia general porque son considerados reencarnaciones del espíritu de los muertos. Todos los animales "nauseabundos" no lo son efectivamente y muchos de ellos son clasificados como tales cuando



podrían en realidad ofrecer una carne perfectamente comestible. Se comprende fácilmente que los Achuar se abstienen de consumir los mamíferos carnívoros, las zarigüeyas, los rapaces, los buitres, los hoatzines o la mayoría de las aves acuáticas. En compensación, se asombrará uno que consideren como incomedibles a animales apreciados en otras culturas amerindias como el capibara (*unkumi*), el armadillo gigante (*yankunt: Priodontes giganteus*), el perezoso de dos dedos (*uyush: Choloepus hoffmanni capitalis*) o el oso americano (*chae: Tremarctos ornatus*). La idea misma de que estos animales se puedan comer provoca la repulsión de los Achuar y ellos desprecian abiertamente a aquellos que no vacilan en hacerlo como sus vecinos quichua. Estos últimos son, según ellos, tan poco discriminatorios en su alimentación como los perros y las gallinas que comen cualquier cosa, incluso los excrementos.

La inclusión de ciertos animales en la categoría de lo "nauseabundo" es menos el resultado de la experiencia empírica que de la arbitrariedad cultural. En este caso, *mejeaku* puede ser considerado como un sinónimo de impuro, un operador taxonómico utilizado en todos los sistemas clasificatorios del mundo. Si las categorías de lo comestible y de lo no comestible se definen, esencialmente, cuando son aplicadas a la flora, por su función utilitarista —ninguna planta efectivamente comestible es considerada "nauseabunda"— en cambio, cuando ellas califican a la fauna, significan algo muy diferente de la posibilidad o imposibilidad de un uso alimenticio. Un animal es considerado incomedible porque los Achuar lo convierten en el portador de ciertas cualidades extrínsecas de las que se vuelve el significativo privilegiado. Esta función emblemática de algunas especies animales se manifiesta particularmente en aquellas cuyo consumo es prohibido, su pretexto de que constiuyen las metamorfosis de seres humanos.

Como generalmente es el caso en todas las teorías escatológicas, la concepción achuar de la metempsicosis no constituye un cuerpo unitario de creencias normativas y muy al contrario es objeto de interpretaciones individuales muy variadas e idiosincráticas<sup>1</sup>. Sin embargo, un consenso parece desprenderse acerca del hecho de que ciertas partes del cuerpo del difunto se vuelven autónomas (*ankan*) después de su muerte y que se encarnan en especies animales. Así, los pulmones se transforman en mariposas (*wampishuk*), la sombra proyectada se convierte en venado *Mazama* americana (*iwianch japa*), el corazón en un pájaro picogordo (*iwianch chinki*) y el hígado en búho (*ampush*). El tapir y el mono araña son igualmente reencarnaciones, pero las opiniones divergen ampliamente sobre su estatuto: ¿están informados por la totalidad de la persona o solamente por ciertos

elementos anatómicos? Sea lo que fuere, estas seis especies entran dentro de la categoría genérica de los *iwianch*, una variedad de espíritus sobrenaturales vagamente maléficos.

Los *iwianch* son la materialización en una forma animal o casi humana del alma (*wakan*) de un muerto; si en el momento del deceso residía en alguno de los órganos sus dichos, se transformará en su contrapartida animal. El encuentro con un *iwianch* es generalmente un signo de mal agüero, pero a pesar de su carga de negatividad, esos espíritus no son muy peligrosos para los hombres. Bajo su forma humana, tienen al parecer una enojosa tendencia a llevarse a los niños para hacerlos sus compañeros o a atormentar a los Achuar que pasan la noche en la selva. Pero no se conoce que hayan jamás matado a alguien deliberadamente. Los *iwianch* son manifestaciones impersonales y mudas, de manera que cuando está uno confrontado a uno de ellos, es imposible saber quien se trata. Al disparar a un animal *iwianch*, un Achuar corre siempre el riesgo de hacer daño a un pariente recientemente fallecido, el consumo de su carne pudiendo, por otra parte, ser asimilado a una forma de canibalismo (*aents yutai*).

Hay empero una diferencia entre la norma pregonada y la práctica efectiva; si un Achuar jamás sale deliberadamente a cazar el tapir, algunos no dudan en matar uno cuando por casualidad cruza su camino. El cometer esa infracción es tanto más tentador porque no existe una sanción social o sobrenatural que castigue el consumo de los animales en los que se encarnan los muertos<sup>2</sup>. A la inversa, la transgresión de una prohibición alimenticia que afecta de manera temporal a un animal específico (aplicable, por ejemplo, a las parturientas o a los shamanes en curso de iniciación) se considera que entraña consecuencias perjudiciales para el responsable de la infracción. Así, los animales *iwianch* son tales sólo por apariencia y si forman también una categoría zoológica es en parte por una desviación de sentido. Los atributos de la humanidad conferidos a los animales tabúes por la taxonomía achuar de los seres de la naturaleza, muestra lo suficiente que estos últimos no son clasificados únicamente en función de criterios morfológicos y etológicos.

## 2. El orden antropocéntrico.

Si hasta aquí hemos hablado de la naturaleza como de una esfera autónoma en donde la presencia de los hombres sólo es perceptible por el conocimiento que ellos producen de ella es porque las categorías de las que disponemos para describir el universo achuar están estereotipadas desde el "milagro griego" en un mismo frente a frente conceptual. Ahora bien, la idea de que la naturaleza es el



campo de los fenómenos que se realizan independientemente del hombre es, evidentemente, completamente extraña a los Achuar. Para estos, la naturaleza no tiene más existencia que la sobrenaturaleza, la vieja distinción lucreciana entre lo real y la quimera sólo pudiendo concebirse si uno plantea la una como reflejo del otro. Desgraciadamente, los conceptos que nos ha legado la tradición están marcados por un naturalismo implícito que siempre incita a ver en la naturaleza una realidad exterior al hombre que éste ordena, transforma y transfigura. Habitados a pensar con las categorías recibidas en herencia nos resulta particularmente difícil el escapar de un dualismo tan profundamente arraigado. Habrá empero que intentarlo para dar cuenta del continuum postulado por los Achuar entre los seres humanos y los seres de la naturaleza.

La sobrenaturaleza no existe para los Achuar como un nivel de realidad distinto de aquel de la naturaleza, puesto que todos los seres de la naturaleza poseen algunos atributos de la humanidad y las leyes que los rigen son casi idénticas a aquellas de la sociedad civil. Los hombres y la mayor parte de las plantas, de los animales y de los meteoros son personas (aents) dotados de un alma (wakan) y de una vida autónoma. Y por eso, se comprenderá mejor la ausencia de categorías supragenéricas nombradas que permiten designar al conjunto formado por las plantas o al conjunto formado por los animales, ya que el pueblo de los seres de la naturaleza forma conceptualmente un todo, cuyas partes son homólogas por sus propiedades. Sin embargo, sólo los humanos son "personas completas" (penke aents), en el sentido de que su apariencia está plenamente conforme con su esencia. Si los seres de la naturaleza son antropomórficos, es porque sus facultades sensibles son postuladas idénticas a aquellas de los hombres, aún cuando su apariencia no lo sea.

No siempre ha sido así; en los tiempos míticos, los seres de la naturaleza también tenían una apariencia humana y solamente su nombre contenía la idea de aquello en que iban a transformarse más tarde. Si los animales de apariencia humana ya poseían en potencia en su nombre el destino de su futura animalidad, es porque el referencial común a todos los seres de la naturaleza no es el hombre en calidad de especie, sino la humanidad como condición. Al perder su forma humana, los seres de la naturaleza pierden ipso facto su aparato fonatorio y por lo tanto la capacidad de expresarse mediante el lenguaje articulado; conservan sin embargo, ciertos atributos de su estado anterior, a saber la vida de la conciencia -de la que el sueño es la manifestación más directa- y, para algunos, una sociabilidad ordenada según las reglas del mundo de las "personas completas". La mitología achuar se halla casi enteramente dedicada al relato de las condiciones en las que los seres de la naturaleza han podido adquirir su presente apariencia. Así, todo el cuerpo mítico aparece como una grande glosa

sobre las diversas circunstancias de la especiación, como un minucioso enunciado de las formas de transición de lo indiferenciado a lo diferenciado. Entre estos mitos, hay uno que presenta un interés muy particular, puesto que ordena claramente a los animales según las categorías de la sociedad humana, y por lo tanto, permite comprender mejor el tipo de vida social que los Achuar atribuyen a los seres de la naturaleza.

Mito de la guerra entre los animales silvestres y los animales acuáticos.

Antaño los animales eran personas como nosotros; los animales de la selva, como el tsukanka (tucán de Cuvier), el kerua (*Ramphastos culminatus*), el kuyu (*Pipile pipile*), el mashu (*Mitu tomentosa*), el shlik (barbado) eran personas y ocupaban toda la superficie de la tierra. En el agua habían numerosas anacondas que comían a la gente; eran carnívoras, su aliento era fétido. Con las anacondas habían también muchísimos cangrejos chunka (*Potamon edulis*), peces wampi (*Plagioscion squamosissimus*) y peces tunkau (pimelodidos). Esas criaturas acuáticas también eran personas. Los animales de la selva ya no podían sacar agua ni bañarse porque estaban bajo la amenaza constante de ser devorados; por lo tanto, decidieron tomar las armas y declarar la guerra al pueblo acuático. Los Kuyu se propusieron cavar un canal de flujo para evacuar toda el agua del lago en donde vivían sus enemigos y combatirlos más fácilmente. Pero la anaconda les envió innumerables hormigas katsaip que se esparcieron por toda la excavación y casi todos fueron exterminados. Viendo esto, los mashu se reunieron y blandieron sus lanzas para reemplazarlos, pero como no eran valientes también fueron diezmados. Luego vinieron los chiwía (agamies), numerosos y también blandiendo sus lanzas; pero a despecho de esto, la anaconda los mataba casi a todos. Es entonces que el verdaderamente "atravesador", tsukanka, acudió en ayuda con numerosos kerua para ahondar el canal con palos. Cavaban tanto y más y la excavación se hacía más grande; se decían los unos a los otros "vamos a medirnos con la anaconda", pero las hormigas katsaip invadieron el canal y poco a poco los cavadores estaban exterminados.

Algunos animales de la selva se habían quedado a la expectativa, así el pájaro león jurukman (*Momotu momota*), el pájaro piakrur (*Monasa atra*), el shlik (barbado), el tatú tuich (*Dasypus sp.*) el tatú shushul (*Dasypus novemcinctus*) y el armadillo gigante

yankunt (*Priodontes giganteus*). A aquéllos que se habían quedado sin hacer nada, la viuda de tsukanka les avergonzó. "Bien, dijo entonces shiik, ahora voy a medirme yo con ellos". Shiik convocó a sus congéneres así como a los yankunt, aquéllos que excavan el suelo, para hacer el anemartin (afrontamiento ceremonial que precede a la partida a la guerra). La viuda de tsukanka servía la cerveza de mandioca fermentada a los guerreros y les dijo "son unos pequeños imbéciles, juegan los fierabrás en el anemartin, pero todos ustedes se van a hacer exterminar; mi marido a pesar de que era un "atravesador" famoso, ha sido muerto y ustedes ¿qué van a hacer? "Entonces piakrur dijo "Me duele la barriga, estoy enfermo". Los otros le exhortaban "no te hagas el enfermo, sé valiente, anda piakrur!" El pequeño jefe de los shiik tomó el mando y le dijo al piakrur que no se moviera de su sitio y luego distribuyó los papeles: "Tú el yankut vas a destripar, tú el jurukman vas a destripar, tu el chuwi (cacique moñudo) vas a traspasar". Luego partieron hacia el lago pero como no eran muchos, pegaban pesadamente el suelo mientras iban avanzando con el fin de crear la ilusión de una tropa numerosa. Oyendo esto, las gentes del lago se pusieron en una gran excitación; una multitud de peces daban vueltas, batiendo ruidosamente con la cola y la anaconda hacía temblar la tierra; todos decían "¡enfrentémonos al instante!" y hacían un horroroso estruendo. Entonces el loro tseaptseap (*Pyrrhura melanura*) hizo desplomarse la pequeña pared de tierra que todavía separaba al lago del canal y el pueblo acuático comenzó a refluir en tierra. Los animales de la selva hicieron una gran masacre de peces con sus lanzas y sus machetes. Traspasaban a los enemigos tunkau que se debatían, saltando por todos los sentidos y luego los ensartaban en pértigas. A los peces wampi también los traspasaban. Los peces kusum (anostómidos) y los peces tsenku, que se recogen en gran número en las pescas con barbasco, a estos también los traspasaban con las lanzas. A la anaconda también la traspasaron. Cuando toda el agua se había evacuado, se vió bullir a una multitud de cangrejos chunka, pero chuwi estaba ahí con su lanza ahorquillada y les clavaba en el suelo y luego les desmembraba. Unkum (pájaro paraguas) "el cortador", cortaba la cabeza de los peces y sus cabellos se volvían azules. Después, llevaba las cabezas suspendidas alrededor de su cuello para ahumarlas sobre el fuego y hacer pequeñas tzantza (cabeza reducida). Así me contó mi madre Chinkias cuando yo era niño<sup>3</sup>.

Este mito arroja una luz particular sobre el problema de las taxonomías, ya que pone claramente en escena dos categorías antinómicas de animales: los

seres acuáticos (anacondas, peces, crustáceos) y los seres silvestres (aves, insectos). La característica esencial de los animales acuáticos, además de su hábitat, es la de ser carnívoros e incluso antropófagos ya que los animales silvestres son humanos. Si ciertos animales del mito, como los kusum, ahora no son unos devoradores, es porque los animales silvestres les cortaron la boca y que por lo tanto están desde entonces desdentados. El arquetipo de los animales acuáticos, y aquel que está considerado como jefe es la anaconda panki, el más peligroso de los seres de la naturaleza según los Achuar. La anaconda es un poderoso auxiliar de los shamanes y se considera que vive dentro de excavaciones subacuáticas abiertas en las orillas de los ríos; cuando se pone curiosa, como en el mito, se agita terriblemente y hace temblar la tierra, provocando así derrumbamientos. La anaconda establece su dominio sobre criaturas que como las hormigas katsaip, no tienen un hábitat acuático. Estos insectos comparten algunos puntos en común con los seres acuáticos: su morada es subterránea como aquella de la anaconda, tienen mandíbulas peligrosas como las tenazas de los cangrejos y se las considera carnívoras.

En compensación, los animales silvestres mencionados en el mito están desprovistos de dientes pero provistos de apéndices perforantes (uñas o picos) de los que muchos de entre ellos se sirven para obtener su alimentación, cavando o rascando. Viven ora en la superficie del suelo (tatúes, crácidos, agamés) ora en los estratos más bajos de la cubierta forestal, y ninguno de estos animales es capaz de nadar. Desde el punto de vista de los métodos de guerra, el mito distingue muy bien entre los seres acuáticos devoradores y los animales silvestres destripadores y atravesadores. Equipados de lanzas reales o metafóricas (tucán), estos últimos practican la técnica de dar muerte culturalmente aceptada dentro de los enfrentamientos bélicos. En esto, se diferencian de las criaturas antropófagas que no matan como guerreros, sino que devoran a sus víctimas, así como, por metáfora, se considera que lo hacen los shamanes.

Los protagonistas de esta guerra original no muestran un comportamiento fortuito. Así, el póstumo homenaje rendido de manera muy conmovedora a la valentía de tsukanka por su viuda es muy sintomático de la idea que los Achuar se hacen de la vida conyugal del tucán. En efecto, se dice que estas aves forman parejas estables, el macho y la hembra siendo muy unidos el uno al otro. Cuando un cónyuge es muerto, el otro llora de manera desconsolada durante varios días y luego se pone a buscar un nuevo compañero. Lejos de ser estigmatizado, este comportamiento es considerado del todo legítimo, porque para un Achuar, una viudez no debe prolongarse, el hombre sólo puede alcanzar su plenitud en el marco del matrimonio. De manera que los tucanes son

percibidos como modelos de la felicidad conyugal y forman una de las principales figuras de los cantos anent destinados a fortalecer la armonía entre los esposos (véase, TAYLOR 1983c). La armonía de la pareja es indisociable de la sexualidad y las proezas eróticas atribuidas al tucán lo convierten en una materia primera privilegiada para la elaboración de brebajes amorosos.

Esta conducta altamente socializada del tucán es igualmente atribuida al mono lanoso que tiene la reputación de seguir escrupulosamente las prescripciones indígenas de la alianza de matrimonio. Este mono sólo se apareja en efecto con su cónyuge autorizada —llamada waje en la terminología de parentesco— que resulta para él una prima cruzada bilateral. En esto, se opone a otros monos como los estentores cuya vida sexual es, dicen, desenfrenada, ya que no dudan en tener un comercio incestuoso con su madre o sus hermanas. El colibrí se opone de la misma manera al tucán en lo que es tachado de donjuanismo impenitente y no se ata a ninguna de sus conquistas. Esta característica del colibrí es un hecho notorio y de un hombre joven que multiplica las aventuras amorosas se dirá que "hace el colibrí" (Jempeawai). La vida social de los animales no se restringe únicamente pues a su simple pasado mítico y algunos de ellos conservan hasta el presente las conductas distintivas heredadas de su condición anterior. Si el mito busca dar razón de la especiación, no instaura por lo tanto una ruptura definitiva, ya que aún bajo una nueva apariencia, existen animales que perpetúan los códigos de la sociedad humana. Pero así como se encuentran a veces individuos desvergonzados entre los Achuar, así mismo ciertas especies animales demuestran un comportamiento bestial en prueba de su falta de sociabilidad.

La vida social no es únicamente reducible a las reglas de elección del cónyuge e implica igualmente que sean mantenidas relaciones de buena inteligencia con la gente que sólo está lejanamente emparentada con uno. Esta exigencia no es nunca tan imperativa como en la guerra y el mito indica claramente los beneficios que se obtienen de una estrategia de alianza militar. Los Achuar afirman que ciertos animales forman asociaciones defensivas permanentes de las cuales una de las más ejemplares es aquella que reúne a los tucanes de Cuvier y a los cuervos yakakua. Los yakakua son llamados "madres de los tucanes", la maternidad denota aquí más que una dominación una protección benévola no desprovista de autoridad. Son los yakakua que, al parecer, sirven de jefes a los tucanes, dirigen sus peregrinaciones y hacen las veces de vigías para señalar los peligros. Los yakakua no son comestibles, y por lo mismo el poderoso graznido que emiten para advertir a los tucanes de la aproximación de un cazador no les expone a ningún peligro.

Esta asociación "maternante" toma a veces formas muy extrañas. Así, a los anófeles se les reputa el vivir sobre un "animal madre" cuya apariencia es la de un gran perro y del que constituyen en cierto modo, el hormigueante pelaje. Se nutren de la sangre de su madre, que chupan permanentemente sin que ella esté afectada, y por lo tanto se desplazan en simbiosis con ella. Los mosquitos también tienen también soportes vivientes del mismo tipo y la presencia o ausencia de estas dos especies de insectos en una región dada es atribuida por los Achuar a los imprevisibles vagabundeos de estas madres ejemplares. La asociación se realiza, a veces, entre un animal y un vegetal, y se dice que los chuíidos chuwi conversan largamente con los árboles en los que proyectan instalarse en colonias. Sólo hasta que tengan la seguridad de que el árbol tolerará su presencia, se establecen y tejen sus nidos en forma de bolsas. Los chuwi son muy sedentarios y el árbol gana la certeza de no ser derribado, puesto que un cazador preferirá visitarlo regularmente para tener un puesto de caza provechoso antes que echarlo abajo para sacar del nido a los pajarillos. En cuanto a los chuwi parece que reciben la garantía de que su huésped mantendrá en toda su firmeza a las ramas sobre las que cuelgan sus guirnaldas de nidos. En estas asociaciones, el hombre representa a menudo el tercer término, el denominador común que torna necesaria la unión, sea porque constituye una amenaza, sea porque el mismo es una presa alternativa.

Así sucede, a todas luces, en ciertas asociaciones que tienen por fundamento peligrosas complicidades. Por ejemplo, dicen que el inofensivo delfín amazónico sirve de ojeador a su cómplice, la anaconda; lleva, en efecto, a los desafortunados bañistas en las profundidades acuáticas en donde los entrega a la voracidad de la gran serpiente. Esta maléfica pareja está asociada a un grupo de animales cuya cohesión es asegurada por su común obediencia a los tsunkí, los espíritus de las aguas. La anaconda, el delfín, el jaguar melánico, la tortuga de agua y el caimán negro son los animales familiares de los espíritus acuáticos que delegan a veces a los shamanes los más peligrosos de entre ellos (anaconda y jaguar) para que les asistan en sus proyectos criminales. Si el ethos y los modos de sociabilidad de ciertos animales hallan a menudo su fundamento en mitos específicos, dista de ser siempre así. El comportamiento humano concedido a los seres de la naturaleza es una manera cómoda para los Achuar de sintetizar en el marco de reglas universales los frutos de una constante observación empírica de las diferentes interacciones que se dan en el seno de la biósfera. Al atribuir a los animales comportamientos calcados sobre los de los hombres, los Achuar se proveen de un lenguaje accesible para expresar toda la complejidad de los fenómenos de la naturaleza. La antropomorfización de las plantas y de los animales se convierte entonces tanto en una manifestación del pensamiento mítico como en un código metafórico que sirve para traducir una forma de "saber popular".

Evidentemente, no se trata aquí de examinar la totalidad de las conductas sociales que los Achuar discernen en los seres de la naturaleza. Es, sin embargo, posible el interrogarse sobre los principios que rigen tanto la sociabilidad de las criaturas y fenómenos naturales como las relaciones mantenidas por estos últimos con la esfera propiamente humana de las "personas completas". Al asegurar que los Jívaros dotan todos los seres de la naturaleza de un alma, Karsten puede incluir el conjunto de representaciones indígenas del mundo físico dentro de la categoría fetiche de la "filosofía animista" (KARSTEN 1935:pp p. 371-385). Ahora bien, esta universalización de las esencias constituye sin lugar a dudas, una simplificación de las muy diversas modalidades según las cuales los Achuar conciben la existencia espiritual de los animales, de las plantas, de los astros y de los meteoros. En el seno de un vasto continuum de consustancialidad postulada, existen, en efecto, fronteras internas, delimitadas por diferencias en las maneras de comunicar. Es según la posibilidad o la imposibilidad que tienen de instaurar una relación de intercambio de mensajes que todos los seres de la naturaleza, inclusive los hombres, se encuentran repartidos en categorías estancadas.

Inaccesibles en su periplo cíclico, los cuerpos celestes son mudos y sordos a los discursos de los hombres. Los únicos indicios que entregan de su existencia espiritual son esos signos físicos que los Achuar interpretan como presagios o referencias temporales. Legibles por todos, estos mensajes no están destinados a nadie en particular. Los astros son en efecto personas de comportamiento previsible, pero sobre los que los hombres no pueden influir. El mito introduce aquí una ruptura entre el mundo de arriba y el mundo de abajo, ya que toda comunicación entre estos dos pisos fue irreversiblemente interrumpida desde que fue cortado el bejuco que les enlazaba antaño. En cambio, ciertos meteoros entablan con los hombres relaciones muy estrechas, como lo atestigua el ejemplo del trueno. Para los Achuar, el rayo, *charimp*, está conceptualmente separado de los lejanos fragores del trueno, *ipiamat*. *Charimp* vive dentro de la tierra, de donde emerge, a veces, con la forma de un devastador relámpago, *peent*, para imponer silencio a sus hijos *ipiamat* que causan gran estruendo en el cielo. Cada hombre está provisto de un *ipiamat* personal cuya función principal es la de prevenir a sus parientes masculinos cuando el está en peligro de muerte. Se trata, en cierto modo de una señal de alarma que se desencadena independientemente de la voluntad de él a quien es útil. Aquí, la relación de comunicación se efectúa de manera indirecta, porque ninguna información es intercambiada entre la persona *ipiamat* y el hombre que ella vigila, el fragor del trueno siendo el vector autónomo hacia el prójimo de un mensaje que no ha sido formulado.

Las relaciones que se establecen entre los hombres, las plantas y los animales son mucho más complejas, puesto que por los unos y por los otros son empleados diferentes modos de comunicación según las circunstancias. Así, del mismo modo que los Achuar se expresan mediante un lenguaje propio, cada especie animal dispone de su propio idioma que le ha sido impartido en el momento en que adquirió su apariencia definitiva. Ciertos elementos de esas lenguas específicas son comprensibles por los Achuar, en la medida en que expresan de manera estereotipada sentimientos convencionales conocidos por los humanos: miedo, dolor, felicidad, amor... El registro de todas las especies incluye pues en principio, un mensaje sonoro tipo, acompañado a veces por gritos o cantos apropiados a situaciones particulares. Por otra parte, cada especie animal sólo puede expresarse con el lenguaje que le es propio, aunque los hombres son capaces de imitar los mensajes sonoros de los animales y que usan de este talento por ejemplo, para atraerlos o para no espantarlos cuando se aproximan para cazarlos. Sin embargo, y a diferencia de los diversos lenguajes humanos cuya existencia es conocida por los Achuar -lenguajes que son traducibles entre ellos y permiten un intercambio de sentido por poco que se haya podido adquirir su dominio- el lenguaje de los animales es producible fónicamente, o mediante un reclamo, pero no permite conversar con ellos. Por lo tanto, hay numerosos casos en que el mensaje sonoro es inoperante: ninguna especie animal habla el lenguaje de otra especie, los hombres no pueden más que imitar ciertos elementos del lenguaje de los animales sin ser capaces de transmitirles por esa vía alguna información; en cuanto a las plantas, no emiten ninguna señal sonora perceptible.

Si los seres de la naturaleza pueden, no obstante, comunicarse entre ellos y con los hombres, es porque existen otros modos de hacerse entender que no sean emitiendo sonidos audibles para el oído. En efecto, la intersubjetividad se expresa mediante el discurso del alma, que trasciende todas las barreras lingüísticas y convierte a cada planta y a cada animal en un sujeto productor de sentidos. Según las modalidades de la comunicación que se va a establecer, este discurso del alma puede tomar diversas formas. En condiciones normales, los hombres se dirigen a las plantas y a los animales mediante cantos mágicos de los cuales se cree que tocan directamente el corazón de aquellos a los que están destinados. Aún cuando son formulados en lenguaje ordinario, estos cantos son inteligibles para todos los seres de la naturaleza y en el curso de este trabajo tendremos a menudo la ocasión de examinar su modo de funcionamiento y sus contenidos (véase especialmente los capítulos 5 y 6). Esta especie de metalengua cantada es igualmente empleada por diversas especies animales y vegetales para comunicarse entre ellas y superar así la maldición solipsista de los lenguajes particulares. Pero si los hombres en estado de conciencia despierta

son capaces de emitir mensajes para las plantas y los animales, en cambio, no son capaces de percibir ni las informaciones que estos seres intercambian ni las respuestas que se les dirige. Para que una verdadera relación interlocutiva pueda establecerse entre los seres de la naturaleza y los hombres, hace falta que sus respectivas almas dejen sus cuerpos, liberándose así de los constreñimientos materiales de enunciación que les encierran ordinariamente.

Los viajes del alma se realizan principalmente en el transcurso de los sueños y en el momento de los trances provocados por las decocciones alucinógenas a base de *Datura* (*malkiua*) o de *Banisteriopsis* (*natem*). Los shamanes son particularmente aptos para controlar las peregrinaciones de su doble consciente, puesto que tienen una grande experiencia práctica del desdoblamiento. Pero esto no es un atributo exclusivo de su función y cualquier individuo, hombre, mujer o niño, es capaz en ciertas circunstancias de hacer que su alma franquee los límites estrechos de su corporalidad, con el fin de entrar en relación dialógica directa con el doble de otro ser de la naturaleza, sea hombre, planta, animal o espíritu sobrenatural. Sin embargo, y contrariamente a la interpretación de Michael Harner (1972: p. 134), no nos parece que se pueda oponer absolutamente el campo donde se mueven los dobles inmaterializados al ámbito ordinario de la conciencia despierta. Harner sostiene, en efecto, que los Jívaro Shuar conciben al universo normal como una mentira y una ilusión, puesto que sólo poseería una realidad el mundo de las fuerzas sobrenaturales, accesible durante los viajes del alma. El terreno de los sucesos cotidianos sería entonces un reflejo de las causalidades estructurantes que operan de manera oculta en la esfera de lo sobrenatural. Al atribuir a los Jívaro este idealismo de tipo platónico, Harner no está lejos de convertir a su concepción del mundo en un realismo de las esencias en el que el trabajo filosófico sería reemplazado por la toma de drogas alucinógenas. Ahora bien, es una lógica del discurso antes que una metafísica del ser que se tendría que convocar aquí para comprender el estatuto de los diferentes estados de conciencia.

Para los Achuar no hay un mundo de las idealidades puras separado de un mundo de los epifenómenos, sino más bien dos niveles distintos de realidad instaurados por modos distintos de expresión. Así, los animales con los que se conversaba durante un sueño no desaparecen del campo de las percepciones cuando uno está despierto; simplemente su lenguaje se vuelve incomprensible. La condición de la existencia del otro en uno de los planos de realidad se resume, pues, a la posibilidad o la imposibilidad de entablar un diálogo con él. El diálogo es, en efecto, la forma normal de expresión por medio del lenguaje entre los Achuar, que dirigen todos sus discursos a un interlocutor en particular, sea cual fuere el número de individuos que constituyen su auditorio. Pero el habla

normal de las "personas completas" —codificado en múltiples tipos de diálogos retóricos— no puede llegar al entendimiento del resto de los seres de la naturaleza. Por lo tanto, hace falta colocarse a otro nivel de expresión para alcanzar este otro nivel de la realidad en el que el lenguaje ordinario es inoperante. Poca importancia tiene que este metalenguaje sea idéntico al habla cotidiana porque lo que le hace profundamente diferente es el cambio de las condiciones subjetivas de enunciación. No se trata de una filosofía existencial que fundamentase el yo y el prójimo por la intersubjetividad realizada en el lenguaje, pero sí de una manera de ordenar el cosmos a través de la especificación de los modos de comunicación que el hombre puede establecer con cada uno de sus componentes. El universo perceptible es por lo tanto concebido por los Achuar como un continuum de varias facetas, por turno transparentes u opacas, elocuentes o mudas según las vías escogidas para comprenderlas. Naturaleza y sobrenaturaleza, sociedad humana y sociedad animal, capa exterior material y vida del espíritu están conceptualmente sobre un mismo plano, pero metodológicamente separadas por las condiciones respectivas que rigen su acceso.

### NOTAS DEL CAPITULO 3

(1) Al tachar Harner (1972: p. 2) de invalidez general a la monografía de Karsten sobre los Jívaro, so pretexto de que los datos recogidos por el etnógrafo finlandés discrepan de las suyas, comete el error de construir en dogma intangible las interpretaciones de sus informadores privilegiados. Ahora bien, la impresión de incoherencia que se desprende de la descripción de la vida religiosa de los Jívaros tal como la hizo Karsten (1935: pp. 371-510) está de hecho más conforme con lo que hemos podido observar entre los Achuar que el esquema normativo en el que el positivismo de Harner quiere reducirla. Como espíritu poco sensible a las virtudes dinámicas de la contradicción, Harner se ha dedicado a construir versiones "canónicas" del sistema indígena de las representaciones (HARNER 1972: pp. 5-6). Al proponer un modelo esquemático de las distintas etapas de la metempsicosis, Harner (1972: pp. 150-151) ha estereotipado en



una versión dogmática una de las múltiples interpretaciones que los Jívaro proponen de ella.

(2) Por falta de espacio, no se trata aquí de enfocar el problema de los tabúes de otro modo que marginal y como un caso particular en el marco general de los sistemas taxonómicos Achuar. Pero si por el instante no deseamos entrar en los recovecos de esta espinosa cuestión, no podemos, sin embargo, abstenernos de refutar las aseveraciones sostenidas por E. Ross acerca de las prohibiciones alimenticias achuar. En un artículo de *Current Anthropology* (ROSS, 1978), este autor se propone, en efecto, demostrar que las prohibiciones alimenticias que afectan a ciertos animales, en las sociedades amazónicas, deben ser concebidas como modalidades de la adaptación ecológica aborigen a un cierto tipo de medio y no como elementos abstractos de un sistema de categorización del mundo. En vista de la importante polémica suscitada entre los especialistas de la cuenca amazónica por esta tesis y en la medida en que ésta resulta principalmente ilustrada por el ejemplo de los Achuar del Perú, es menester sin duda precisar algunos hechos etnográficos cómodamente callados en la demostración.

Según Ross, si los Achuar y otras numerosas sociedades amerindias imponen una interdicción alimenticia sobre mamíferos grandes, como el venado y el tapir, es porque esos animales son escasos, dispersos y difíciles de matar. Serían entonces susceptibles de desaparecer completamente si mecanismos culturales como los tabúes alimenticios no existían para prevenir su extinción. A la evidente pregunta de saber qué beneficio puede sacarse de la protección de especies que de todas maneras no son utilizadas por los hombres, Ross responde con un argumento ya no ecológico, sino económico. En breve, la caza de los pequeños animales sería más productiva, en términos de optimización del gasto en trabajo, que la caza de los animales grandes. Al establecer un tabú general sobre el venado y sobre el tapir, los Achuar se prohibirían así automáticamente el adoptar una estrategia económica que conduzca a un desperdicio de tiempo. Pero si los tabúes generan automáticamente una maximización de la inversión en trabajo tendrían también según Ross consecuencias secundarias importantes para el equilibrio general del ecosistema. Por ejemplo, la prohibición de cazar al venado sería muy adaptativa en la medida en que los cérvidos tienen un modo de pastar selectivo que favorecería el crecimiento de ciertas plantas, las que a su vez producirían alimento para varias especies de animales cazados por los Achuar. En cuanto a la prohibición afectando el consumo del perezoso, estaría fundada en el hecho de que los excrementos de estos animales formarían un fertilizante, que permitiría asegurar el desarrollo de árboles que son ellos mismos explotados por los primates; ahora bien, como estos últimos son cazados por los Achuar, sería entonces fundamental proteger a los perezosos con el fin de garantizar a los monos la posibilidad de una abundante alimentación. No estamos en capacidad de juzgar lo bien fundado de estos encadenamientos ecosistémicos, pero no podemos

dejar de experimentar algunas dudas sobre el estatuto científico de un determinismo tan teleológico.

El problema planteado por este tipo de interpretación hiperdeterminista es que debe necesariamente ser totalizante para seguir siendo válida. Si la explicación propuesta no permite dar cuenta de todos los casos particulares, pierde entonces todo valor heurístico. Ahora bien, Ross funda su demostración en reglas abstractas de prohibición alimenticia y no en prácticas efectivas; cae ahí en una muy extraña desviación para un autor que se vale del materialismo. Así, un cazador achuar sale muy raramente de caza con una idea precisa del tipo de presa que va a matar; es absurdo pues el decir que es más económico cazar monos relativamente abundantes que perder su tiempo en buscar a tapires notoriamente escasos. En el curso de una expedición en la selva, un hombre intentará matar a los animales reputados comestibles que se le presentan o cuyas huellas descubre, sin procurar especializarse en una especie en particular. Ocurre incluso a veces que una jauría de perros levante acose un animal cuyo consumo es prohibido (oso hormiguero, tamandúa, perezoso...) sin que el cazador intervenga para refrenarlos. En la mayoría de los casos, el animal es muerto por los perros y estos son tan famélicos que devorarán algunos pedazos.

¿Pero qué de los tapires y de los venados, las dos únicas especies de animales prohibidas por los Achuar en las que Ross parece interesarse? La interdicción de consumir el tapir es frecuentemente infringida por los Achuar, y, según nuestros informadores, esta situación no es ni nueva ni engendrada por la disminución de la caza "autorizada", la que al contrario les parece más abundante ahora que antaño. En cambio, es verdad que la interdicción de consumir el *Mazama americana* (*twlanch japa*) es universalmente respetada. Pero el cervato rojo no es el único cérvido del hábitat achuar y cuando Ross se refiere, sin precisión alguna, a un tabú sobre el venado (*deer*), da sin duda prueba de una gran ligereza. Cuando un investigador pretende explicar la cultura como un epifenómeno de las presiones del medio natural, la más mínima de las precauciones impone que los recursos de este medio sean claramente conocidas. Ahora bien, de las cuatro especies de cérvidos comunes en la región achuar, sólo el cervato rojo es prohibido como alimento. Las otras tres especies son de consumo legítimo y su carne es incluso muy estimada: *suu japa* (*Mazama simplicornis*), *ushplt japa* (*Mazama bricenil*) y *Keaku japa* (*Odocoileus gymnotis*). Consecuentemente, si tres especies de cérvidos entre las cuatro existentes son cazas autorizadas —sin haber por ello desaparecido—, si el tapir es cazado por algunas personas cuando llega el caso y si la mayoría de los animales tabúes son abandonados de vez en cuando a los perros, se ve difícilmente cual puede ser el "beneficio" ecológico y económico de las prohibiciones alimenticias. Finalmente, nos sorprende el que Ross no proponga ninguna interpretación que justifique lo bien fundado ecológico de la prohibición alimenticia que los Achuar imponen sobre ciertos animales pequeños

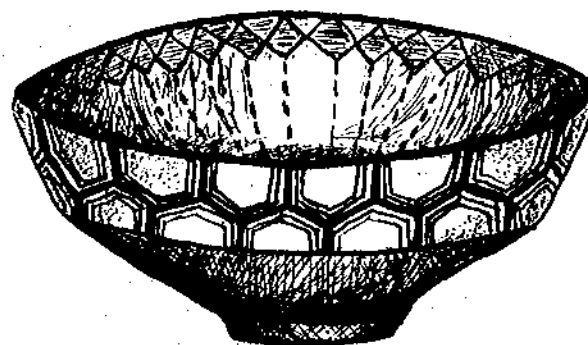


como el mono araña, el tatú tulch (*Dasyus* sp.), el opossum de cuatro ojos (*Phyllander* sp.), el tamandú o el coati. Ahora bien, para que su argumento sea congruente se necesitaría no solamente que todos los grandes animales escasos y difíciles de encontrar no sean jamás muertos por los Achuar —lo que es inexacto— pero todavía que todos los pequeños animales cuya carne es comestible sean explotados como alimento, lo que está lejos de ser el caso. Al emitir una interpretación dizque materialista de los tabúes achuar fundada en el análisis de las simples normas abstractas y no en el estudio de las conductas concretas, Ross cae mucho más en el idealismo que los etnólogos estructuralistas que pretende combatir.

(3) Existen dos versiones shuar publicadas de este mito (PELLIZZARO 1980 a: pp. 167-215 y KARSTEN 1935: pp. 527-532) que difieren de las versiones achuar en la medida en que dan una importancia preponderante a la ceremonia de la tzantza (cabeza reducida) organizada por los animales silvestres para celebrar la masacre de los animales acuáticos. Aparte de la alusión a los tzantza de cabezas de peces realizadas por Unkum, nuestra versión del mito no dice nada al respecto. Esto es muy comprensible, en la medida en que los Achuar no practican ordinariamente la reducción de las cabezas e ignoran, por lo tanto, el ritual realizado por los Shuar en esta ocasión. La versión recogida por el R.P. Pellizzaro es particularmente rica, pues menciona muy precisamente las circunstancias después de las cuales una veintena de especies diferentes de animales silvestres adoptaron su presente apariencia durante la fiesta de tzantza.

## Segunda Parte

### HACER, SABER HACER Y SATISFACER: DEL BUEN USO DE LA NATURALEZA



Los Achuar tienden constantemente hacia el atomismo fraccional que engendra una vida social enteramente construida alrededor de la idea de autonomía; en el orden espacial, esta profunda tendencia a la disociación, naturalmente se traduce por un extremo esparcimiento de las casas. Única unidad inmediatamente perceptible de la sociedad achuar, la casa y su territorio ofrecen una imagen ejemplar del microcosmo cerrado en el que Aristóteles veía ilustrarse las honorables virtudes de la oikonomía. En este pequeño mundo de la autarquía, la reproducción social y material de cada familia aislada sólo puede realizarse de una manera realmente armoniosa — "natural" decía Aristóteles — con la condición de excluir la acumulación y de minimizar las tensiones necesariamente engendradas por el trato con los otros. Por cierto, la absoluta autarquía es un mito, y no existe más en la selva que en la polis; pero marca tan fuertemente la representación achuar del bien vivir (shuir waras) que se la aceptará como una hipótesis de trabajo provisoria que permite desglosar nuestro campo de objeto.

Para prevenir todo malentendido, subrayemos, empero, que la preeminencia temática que se confiere en este trabajo al estudio de la economía doméstica no implica de ninguna manera una orientación teórica. Si el orden de la oikonomía — o si se quiere, de la reproducción simple — rige efectivamente el aparente funcionamiento del sistema económico achuar, no es menos cierto que el paradigma adoptado aquí de la autosuficiencia de cada familia es una especie de ficción metodológica. En efecto, la "economía doméstica" es para nosotros una simple noción descriptiva y no un concepto teórico, es decir que no la entendemos como el criterio de un eventual estado histórico del desarrollo económico (modo de producción doméstico, economía natural o economía del oikos), pero como un término cómodo para designar la configuración de los

factores de producción y su modo de adecuación a las prácticas de consumo, dentro del marco de unidades domésticas presentadas como autónomas por hipótesis.

Suponiendo que, desde ahora, se requiera una etiqueta para calificar a esta economía doméstica, podríamos remitir a estos antiguos germanos aislados ellos también en su gran selva y de los que Marx escribió en las Formas que preceden a la producción capitalista, que "la totalidad económica está en el fondo contenida en cada casa individual que forma para ella misma un centro autónomo de producción" (C.E.R.M. 1970: p. 192). Decir que esta segunda parte tiene por objeto "la economía doméstica" achuar, es por lo tanto una manera de significar nuevamente que dentro de los límites impartidos a este trabajo, excluimos deliberadamente la esfera de las relaciones de reproducción, es decir, a la vez las formas de reposición de las fuerzas vivas del trabajo y las relaciones -interclonales e inintencionales- que se establecen entre las unidades domésticas en la apropiación de la naturaleza.

Al limitar esta sección al estudio de lo que llamamos "el buen uso de la naturaleza", no queremos, sin embargo, asignarnos la descripción de lo que comúnmente se llama la esfera de la subsistencia. Queremos más bien intentar el análisis de la combinación específica operada por las unidades domésticas achuar entre un sistema de recursos y un sistema de medios. Haciendo pues provisionalmente caso omiso de las relaciones que unen a los hombres entre ellos en su modo de ocupación de un territorio y fingiendo por método, creer que el incesto rige la reproducción de la fuerza de trabajo, queremos en esta sección describir los procesos de trabajo y su armazón tecnológica material y conceptual -el hacer y el saber hacer- y medir la productividad del trabajo con respecto a las necesidades fijadas por la jerarquía achuar de valores -el satisfacer-. Estos dos proyectos son, por otra parte, indisociables, porque producción y consumo no son más que dos caras de un mismo proceso. Así habremos reconocido fácilmente que el estudio del "buen uso de la naturaleza", es esencialmente la descripción de lo que, en el lenguaje de Marx, se llama "naturaleza de las fuerzas productivas", es decir, este elemento constitutivo de todo modo de producción cuyo conocimiento detallado es indispensable si se quiere emprender una antropología económica que sea algo más que una morfología abstracta de las relaciones de producción.

La economía doméstica se despliega a partir de la casa y es esta tautológica evidencia que hay que admitir al optar por un orden de exposición. Nuestra descripción de los modos de uso de la naturaleza se conformará, pues, al modelo etnográfico clásico de las zonas concéntricas -casa, huertos, selva- modelo que

es, en este caso, homólogo a la representación achuar de la segmentación del espacio. Además de su conformidad a una lógica de división del universo físico en sectores de socialización decreciente, este orden de exposición posee el mérito de respetar la adecuación entre el proceso cognitivo y la restitución de los resultados de este proceso. En efecto, es con la minuciosa materialidad de la etiqueta doméstica que el observador novato se enfrenta de primera entrada. Es con las técnicas de transformación de la naturaleza que se familiariza, cuando la comunicación verbal está todavía llena de trampas; es con su medición cuantitativa que mata su impaciencia en el transcurso de los numerosos meses en que desespera de que jamás logre recoger un mito. Cuanto el huerto parece haber revelado todos sus misterios, es entonces tiempo de franquear el amenazante límite de la selva e intentar cazar por su propia cuenta. La evolución de la investigación en el terreno toma así la forma de un desapego progresivo de los espejismos de la seguridad doméstica y quizá no resulte retórico hacerle justicia al intentar reproducir en el análisis el movimiento de conocimiento que lo acompaña.



La casa es la unidad mínima de la sociedad achuar y es igualmente la única explícitamente concebida como una forma normativa de agrupamiento social y residencial. En razón de la fluidez extrema de los contornos categoriales de un sistema de clasificación social fundamentado únicamente en principios prescriptivos de matrimonio y en enmarafamientos de parentelas no limitadas, la casa –y la circunscripción social temporaria que ella opera en su recinto material – representa el único principio efectivo de delimitación en el seno del sistema social achuar. Entre el grupo doméstico y el grupo tribal, no existe, en efecto, ninguna forma intermedia de agrupamiento social y territorial que esté fundada en un principio de afiliación explícita, unívoca y permanente. Aunque el concepto mismo de unidad doméstica no existe en el léxico achuar, la casa representa así la unidad fundamental de un universo social en forma de nebulosa, en donde están ausentes las divisiones en corporate groups, en comunidades aldeanas o en grupos de unificación.

Unidad residencial aislada de producción y de consumo, la casa constituye un conjunto ideológicamente replegado sobre sí mismo, ofreciendo una sociabilidad íntima y libre que contrasta fuertemente con el formalismo que prevalece en las relaciones entre las casas. Una casa está siempre formada por una familia, a veces nuclear pero generalmente polígina, aumentada, según los casos, por yernos residentes y miembros singulares de la parentela del jefe de familia o de sus esposas. Estos parientes satélites, generalmente viudas y /o huérfanos, son acogidos según el principio de una relación directa de consanguinidad o de alianza con uno u otro de los elementos que forman la familia compuesta. Fuera, pues, del largo período de residencia matrilocal de las jóvenes parejas, es excepcional que dos familias, sobre todo si son políginas, ocupen en tiempo normal la misma casa por mucho tiempo.

Aún en el caso de una residencia matrilocal prolongada, no podemos hablar de una casa plurifamiliar más que dentro de una acepción puramente

descriptiva. En efecto, la estrecha relación de subordinación que rige el estatuto del yerno parece individualizar su presencia y borrar la autonomía de la célula familiar de la que es el eje. En este sentido, la posición de un yerno en la casa achuar se asemeja mucho más a la de un pariente satélite no casado que a la de un jefe de familia ordinario; aparece más como un tipo de extensión de la familia de su mujer que como el eje de una segunda familia yuxtapuesta a aquella.

Los Achuar parecen mostrarse particularmente reacios a esta forma de convivencia que permite la vida comunitaria en las grandes malocas plurifamiliares del noroeste amazónico. No se hacen rogar para subrayar enfáticamente las numerosas causas de fricción que podrían surgir de una cohabitación muy prolongada de dos familias: riñas de niños que degeneran en peleas entre sus respectivos padres, tentaciones de adulterio, disputas de precedencia entre los jefes de familia de un estatuto necesariamente igual, celos recíprocos causados por el éxito en la caza o en el cultivo de los huertos, etc. Ocurre a veces que dos hermanos o dos cuñados viven en la misma casa durante un corto período, pero esto es generalmente un acomodamiento provisorio, destinado a albergar a una de las dos familias durante el tiempo necesario para la construcción de su nueva casa en un paraje vecino.

Los casos de parasitismo social son absolutamente excepcionales, puesto que el hombre casado que obtiene la hospitalidad permanente de uno de los miembros masculinos de su parentela se coloca, con respeto a él, en esta misma relación tácita de tutela que aquella que caracteriza las relaciones de yerno a suegro. La ausencia de autonomía y de independencia que denota la libre aceptación de ese estatuto es concebida como una confesión tan grande de debilidad y de falta de confianza en sí que autoriza generalmente a los hombres adultos a comportarse libremente con el parásito y a hacerle sentir, bajo el formalismo de la etiqueta, que para ellos ha retrogradado a la categoría de los adolescentes solteros. Aún dolencias físicas bastante graves no son consideradas como suficientemente incapacitantes para permitir el parasitismo. Así, por ejemplo, dos familias afectadas por la sordomudez —una pareja de sordomudos sin hijos y una pareja con hijos en la que el jefe de familia era el único en padecerla— ocupaban cada una su propia casa y no manifestaban en nada un diferencia que pudiese substraerles de su posición independiente. Se puede decir, pues que cuando dos familias ocupan la misma casa durante tiempo, siempre hay a raíz de esta cohabitación una relación de subordinación estatutaria o adquirida (yerno/suegro y, excepcionalmente, padre/hijo casado y huésped/parásito), aún si la relación no es siempre perceptible en el simple sistema de las actitudes.

Esta composición generalmente unifamiliar de las casas se modifica completamente durante los períodos de hostilidad que marcan el desarrollo de los conflictos intratribales. En estos momentos, varias familias ligadas por relaciones de echas de consanguinidad o de afinidad se reagrupan en una sola casa, fortificada por una alta empalizada, a fin de ponerse al amparo durante las fases más peligrosas de un conflicto; la planificación de los ataques concertados y la defensa colectiva son más fáciles si el grupo faccional de parientes se halla reunido bajo un mismo techo. Durante todo este período —que no excede jamás tres o cuatro años— la casa fortificada puede así amparar hasta sesenta o setenta personas<sup>1</sup>. El fermento unitario que produce el sentimiento de compartir peligros y enemigos comunes impide generalmente que las pequeñas e inevitables fricciones de la vida cotidiana se transformen en motivos de conflictos abiertos en el seno de la casa ampliada.

No es raro que ciertos sitios reagrupen dos o tres casas cercanas (es decir, en un radio que no sobrepase los dos kilómetros) formando así un pequeño núcleo de hábitat en donde las relaciones de ayuda mutua y de visita son más cristalizadas que de ordinario. Estos pequeños agregados de casas están articulados alrededor de relaciones directas de consanguinidad y/o de alianza (grupo de hermanos, grupo de cuñados, o un par yerno/suegro), pero su proximidad espacial y social no implica de ninguna manera —salvo, muy parcialmente, en el último caso— una puesta en común de los recursos y de las capacidades de cada una. Estos agregados son, por otra parte, raramente muy durables y las prevenciones en cuanto a la cohabitación en el seno de una misma casa se extienden también al caso de relaciones de vecindad demasiado estrechas tan es así que la unidad doméstica achuar, en su reafirmación permanente de independencia, no puede marcar su diferencia más que en una relativa soledad. En regla general, pues, cada unidad residencial corresponde a un grupo doméstico autónomo de producción y de consumo, cualquiera sea la naturaleza de su implantación topográfica. Que una casa esté integrada a un pequeño agregado residencial o que esté en situación particularmente aislada (es decir, a más de media jornada de camino o de piragua de otra casa), es siempre la unidad doméstica la que suministra el marco inmediato, sino de la apropiación, al menos de la transformación de la naturaleza.

### 1. Los elementos arquitectónicos.

Distinguiéndose claramente de la selva circundante, el ámbito habitado se despliega según tres círculos concéntricos que forman escalones decrecientes en la empresa de elaboración del espacio. Aún cuando el desmonte y la siembra de un claro sean cronológicamente anteriores a la erección de una casa, es la



presencia de esta) en el centro de los huertos, que simboliza la ocupación humana es aquella que forma el punto lógico a partir del cual sus habitantes "bailan" el espacio. La casa, jea, está rodeada por una gran área, aa (el "exterior alrededor"), cuidadosamente desyerbada y adornada aquí y allá con pequeños matorrales de plantas medicinales y narcóticas, árboles frutales y palmeras chontá. Esta área misma está rodeada por el o los huertos, aja, bordeados por hileras de plátanos, puestos avanzados de la cultura que parecen contener apenas la progresión de la selva, ikiam.

La casa está siempre erigida sobre un bancal plano, ligeramente en eminencia, y en las cercanías inmediatas de un río o de un lago. Cuando el terreno inclinado del talco que lleva al río es muy abrupto, el camino está consolidado con una serie de rollizos en escalera que permiten el acceso al agua sin correr el riesgo de resbalones peligrosos. Por razones defensivas, los Achuar evitan construir su casa directamente en la orilla de un gran río navegable en piraguas; cuando se establecen cerca de un río, escogen con preferencia sitios a orillas de los brazos secundarios, o mejor todavía, de los pequeños afluentes que se hallan a cierta distancia del brazo principal. En este último caso, las piraguas serán amarradas al borde del brazo principal y un camino será trazado entre el puerto y la casa, la misma que no será posible divisar desde el río.

Aunque los Achuar sean en general nautas muy expertos y que prefieran, cuando existe la posibilidad, un trayecto en piragua a un trayecto a pie, les gustan mucho más para su uso doméstico cotidiano, los pequeños arroyos poco profundos, de agua clara y corriente regular. En efecto, las crecidas brutales que afectan el régimen de los grandes ríos vuelven muy peligroso el bañarse, sobre todo para los niños que pasan una gran parte de las horas calurosas jugando en el agua. Los grandes ríos que acarrear aluviones en suspensión, son por otra parte, completamente opacos, disimulando así a las miradas sus huéspedes más nocivos: la muy peligrosa raya venenosa kaashap (*Potamotrygon hystrix*), el gimnoto tsunkiru (electrofórido) y la ananconda panki (*Eunectes murinus*). Esta última, aunque mucho más rara que la raya es considerada por los Achuar por razones ante todo sobrenaturales, como el peligro principal y omnipresente de los grandes ríos. En fin, un ligero alejamiento de las grandes corrientes de agua del hábitat ribereño permite hacer un poco más soportable la insistente presencia de los anofeles manchu y de los mosquitos tete que infestan sus orillas.

La casa achuar es una vasta y armoniosa construcción de forma poco más o menos elíptica, generalmente desprovista de paredes externas y encabezada por un alto techo de cuatro aguas con dos aguilonos redondos, que baja hasta la

altura del hombre. Cuando el jefe de la familia estima que una situación conflictiva generadora de inseguridad se ha desarrollado en la región en la que él habita, preferirá a pesar de todo cerrar la casa con una pared, tanish, formada de latas verticales elaboradas con madera de la palmera tuntuum (*Iriarteia sp.*) o wuili (*Guillielma gasipaes*), unidas mediante largueros longitudinales, ligados estos últimos a los postes que sostienen el alero. Cuando la inseguridad se transforma en amenazas precisas de ataques, se erige alrededor de toda la casa una empalizada, wenuk, de por lo menos 3 metros de altura, según el mismo principio de construcción de las paredes, los postes de apoyo siendo formados por estacas muy profundamente hincadas en la tierra. Las latas utilizadas para el wenuk son, sin embargo, mucho más gruesas que aquellas de las paredes de la casa y totalmente unidas por los bordes con el fin de no dejar ningún intersticio por el cual un atacante podría disparar hacia el interior de la casa. A veces, la empalizada está enteramente forrada interiormente con otra hilera de latas, con el fin de reforzar la solidez de la fortificación.

El acceso a una casa cercada por paredes o por una empalizada se hace a través de puertas planas y rectangulares, waiti, generalmente elaboradas en un árbol wampu (*Ficus insipidi Willd.*) y que pivotean sobre dos espigas talladas en los extremos del eje lateral. Estas espigas se encajan en dos pedazos de madera que forman respectivamente un dintel y un umbral, los largueros verticales de la puerta siendo constituidos, según la situación de ésta, por dos postes de apoyo del alero, o por dos estacas de la empalizada. Desde el interior se atrancan las puertas durante la noche, ya sea por largueros móviles o por una estaca clavada en el suelo como puntal.

Las dimensiones de la casa y el grado de su acabado dependen de la envergadura social y del número de esposas del jefe de familia que la ocupa, así como de la cantidad de mano de obra que ha sido capaz de movilizar para su construcción. La ambición de todo hombre adulto es tener numerosas esposas, numerosos yernos, una casa espaciosa y grandes huertos que permitirán producir en abundancia la indispensable cerveza de mandioca, nijiamanch, para dar de beber a sus invitados. El tamaño de la casa es pues uno de los indicios que permiten reconocer a un juunt ("gran hombre"). Su morada es siempre algo más amplia que lo necesario para el uso cotidiano de su familia simple y permite, así, acomodar con munificencia a múltiples visitas.

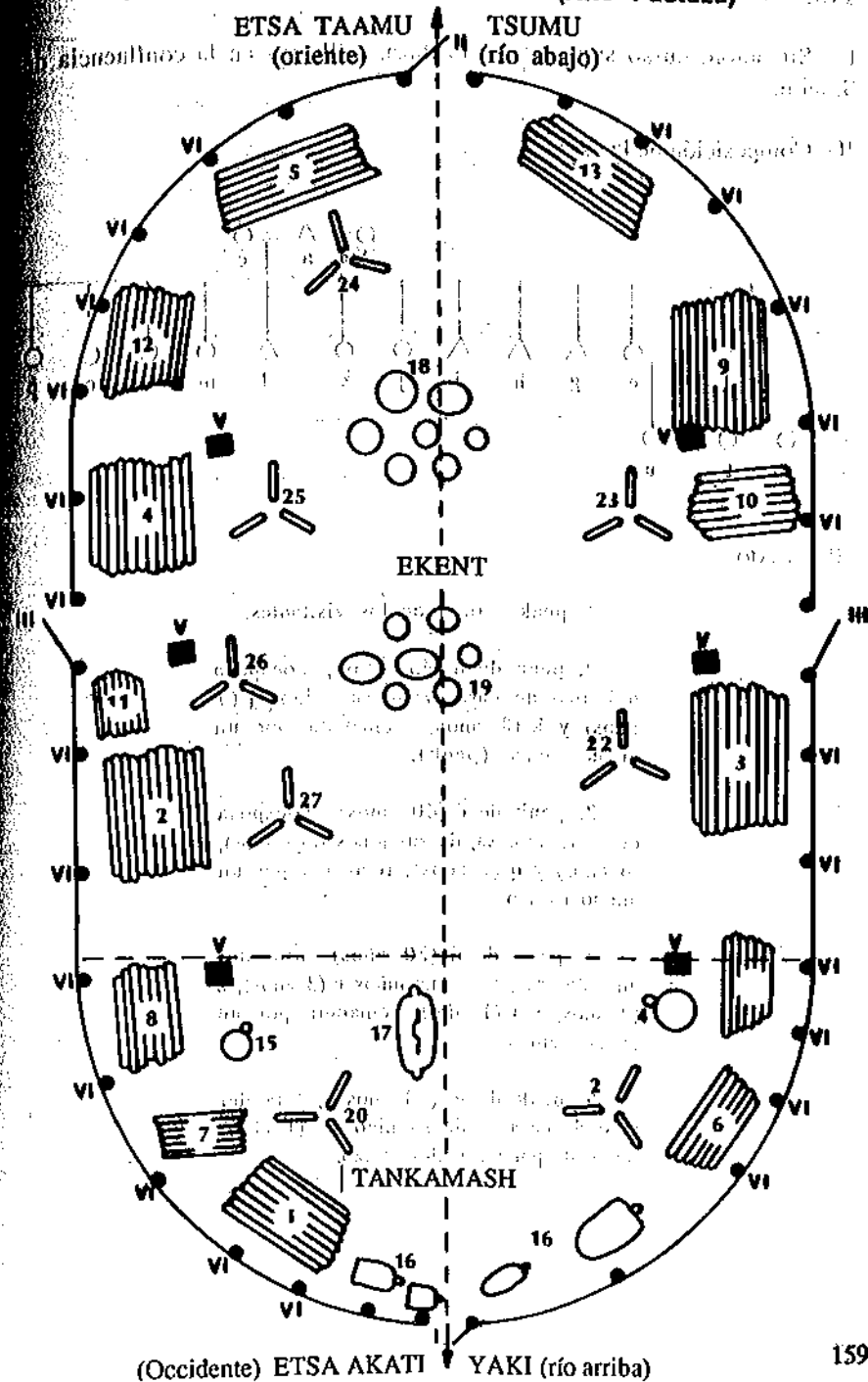
La dimensión que se quiere dar a una casa es fácil de determinar porque se deriva enteramente del espaciamento entre los cuatro o seis pilares de apoyo, paeni, que constituyen el sostén de toda la armazón; cuanto más largos los lados del cuadrado o del rectángulo que ellos delimitan sobre el suelo, más

grande será la casa. Las dimensiones más comunes para una casa son una quincena de metros de largo por diez metros de ancho y cinco metros de altura. Sin embargo, ciertas casas son particularmente espaciosas como aquella cuyo plano está reproducido en la figura N° 3; media veintitres metros de largo por doce metros de ancho y siete metros de alto, y albergaba a veinte personas de manera permanente.

Los dos tipos más comunes de casas son *naweamu jea* ("casa con pies", es decir con postes laterales) y *tsupim jea* ("casa cortada", es decir sin postes laterales). Esta es más pequeña que la anterior por la extensión de su techo pero las dos comparten la misma estructura de armazón (véanse los esquemas de armazón de las figuras 4 y 5). Por fin, un tercer tipo, *iwianeh jea* ("casa espíritu malo")<sup>2</sup>, relativamente raro, se distingue de las otras dos en que no tiene una forma elíptica sino más bien cónica; este tipo de armazón es, algunas veces, adoptado por jóvenes parejas que viven aisladas, debido a la gran facilidad de su construcción.

La construcción de la casa no se realiza a partir de una representación formal previa; la selección de los materiales, su hechura y su ensamblaje se efectúan según una serie de fases que se encadenan automáticamente, todas las proporciones se determinan por la altura inicial y la disposición de los pilares *pæni*. Cada vez que se necesita cortar muchas piezas de madera de las mismas dimensiones, se utiliza un palo *nekapek* ("medida"), especialmente marcado a la medida apropiada.

FIGURA N° 3  
PLANTA DE UNA CASA ACHUAR (Alto Pastaza)

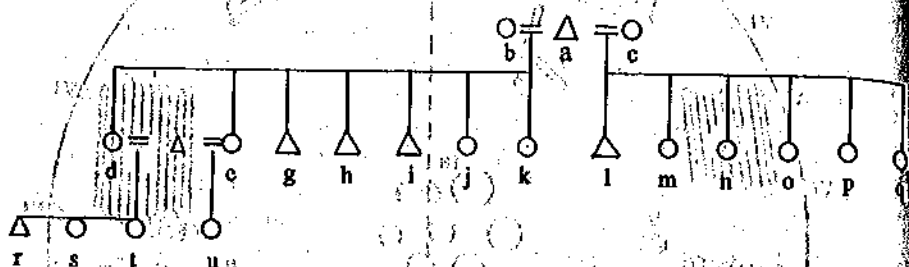


**TEXTO DE LA FIGURA Nº 3**

I - Situación: curso superior del Pastaza, orilla sur en la confluencia del Sasaim.

II - Composición de la casa:

III - Texto:



1. peak (cama) de los visitantes.
2. peak de b (45 años), coesposa del amo de casa, y de sus niños j (7 años) y k (8 años); rematada por un ancho cañizo (peek).
3. peak de c (40 años), coesposa del amo de casa, de sus niños o (5 años), p (4 años) y q (7 años); rematada por un ancho cañizo.
4. peak de d (20 años), hija del amo de casa, y de sus niños r (3 años); s (2 años) y t (1 año); rematada por un ancho cañizo.
5. peak de e (18 años), hija del amo de casa, y de su niño u (1 año); rematada por un ancho cañizo.

6. peak de l, hijo adolescente (18 años), de a y c.
7. peak de g, hijo adolescente (12 años) de a y b.
8. peak de h, hijo adolescente (13 años) de a y b.
9. peak de m, hija adolescente (17 años) de a y c.
10. peak de n, hija adolescente (15 años) de a y c.
11. plataforma de los perros de b.
12. plataforma de los perros de d.
13. plataforma de los perros de c.
14. taburete chimpul de a.
15. taburete chimpul de f.
16. taburetes kutank de los visitantes.
17. tuntui (tambor monóxilo).
18. Muits (jarras para la cerveza de mandioca) de b, d y e.
19. muits de c, m y n.
20. fogón de f.
21. fogón de a.
22. fogón de c.
23. fogón de m y n.
24. fogón de d.

25. fogón de e.

26. fogón de j y k

27. fogón de b.

I. waltl (puerta) del tankamash

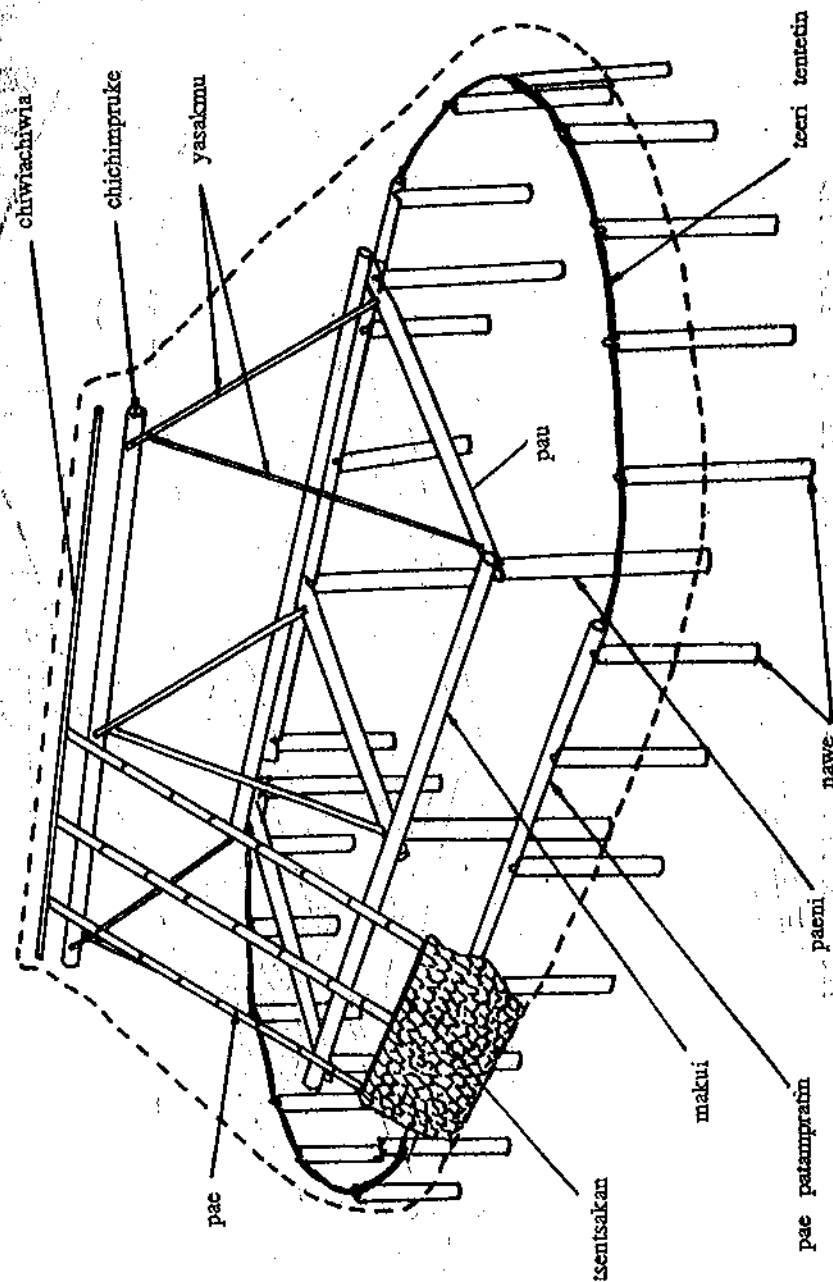
II. waltl del ekent

III waltl laterales.

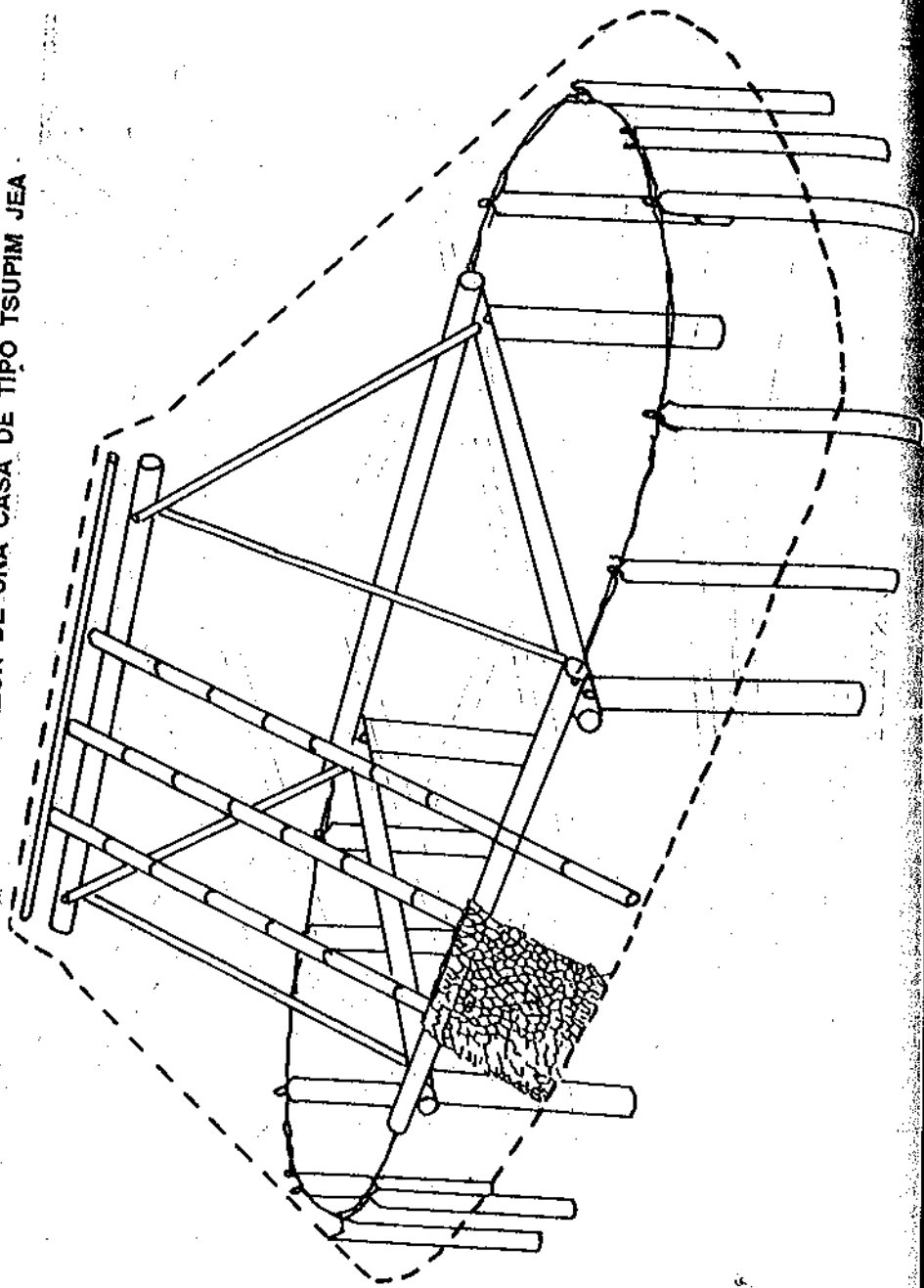
V. pilares paenl/ VI. pilares nawe

N.B. Los muebles y los utensilios no están en la escala.

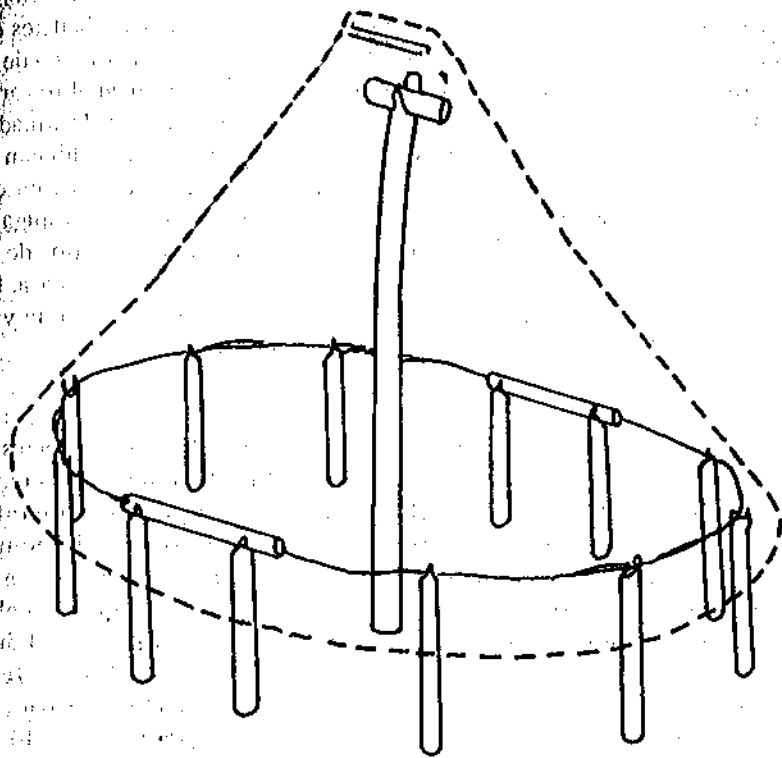
ESQUEMA DEL ARMAZON DE UNA CASA DE TIPO YAMENKOTTE



A. ESQUEMA DEL ARMAZON DE UNA CASA DE TIPO TSUPIM JEA



B. ESQUEMA DEL ARMAZON DE UNA CASA DE TIPO IWANCH JEA



Una vez que los *paeni* han sido profundamente hincados en el suelo, se encabezan con dos tirantes, *pau*, que son ensambladas con espigas de forma romboidal. Las dos soleras laterales, *makui*, son amarradas mediante bejuco a las extremidades de los *pau*, que soportan a las alfardas *yasakmu*, fijadas por simple empalme. En esta etapa, la altura del techo puede ser escogida con mucha precisión, según la menor o mayor abertura del ángulo de las alfardas; una vez que ésta ha sido establecida, el extremo entrecruzado de las alfardas se liga y se coloca a la viga de parhílera, *chichimpruke*, sobre los caballetes que forma su entrecruzamiento. Entonces sólo queda por construir el armazón de los costados semicirculares de la casa, *teamu*, los que se determinan al trazar un arco de círculo con un cordel a partir del centro del pequeño lado de la armadura principal. En los dos semicírculos trazados sobre el suelo se hincan en intervalos regulares pilares de apoyo, *nawe* ("pie"), cuyo extremo superior está cortado como los *paeni*, en forma de espigas romboidales. Sobre las espigas se colocan latas flexibles, *teeri tentetin*, que soportan el borde inferior de los cabos en abanico, *teeri*, que cubrirán los dos lados redondeados de la casa. Los cabos laterales, *pae* o *awankeri* son luego colocados y ligados sobre la viga de parhílera, *chichimpruke* y sobre las soleras *makui*<sup>3</sup>.

Los materiales más comúnmente utilizados para las grandes piezas del armazón (es decir, los *paeni*, los *pau* y los *makui*) son dos especies de palmeras: *tuntuam* (*Iriartea* sp.) y *ampaki* (*Iriartea ventricosa* Mart.) y una media docena de árboles: *paeni* (*Minuartia punctata*), *chikainia* (*Talauma* sp.), *atashmatai* (*Iryanthera juruensis* Warb.), *chimi* (*Pseudolmedia laevigata* Tréc.), *yais* (*Cymbopetalum tessmannii*) y *wantsunt* (una leguminosa). Para los cabos generalmente se utiliza el bambú *kenku* (*Guadua angustifolia*) o el árbol *kaya yais* (*Oxandra xylopiodes*); para las ripias y las latas *teeri tentetin*, se utiliza la palmera *kupat* (*Iriartea exorrhiza*?); para las alfardas se emplea el *kaya yais* ya mencionado y el árbol *chiwiachiwia* (*Aspidosperma album*). Para amarrar las piezas sometidas a una fuerte resistencia mecánica, se utiliza la fibra interna de la corteza de los árboles *shuwat* (*Gustavia hexapetala* Smith.), *kakau* (*Miconia elata*) y *yunkua* (*Lecythisians* A.C. Smith), mientras que para amarrar piezas más livianas como las latas o las ripias, se prefiere el bejuco *kaap* (*Heteropsis obliquifolia*).

La naturaleza de los materiales empleados para la cubierta del techo varía según el biotopo e influye grandemente sobre la duración de vida de la casa. En el hábitat interfluvial se utilizan dos variedades muy similares de palmera, *kampanak* (*Hyospatha* sp.) y *turuji*; (*Hyospatha tessmannii*); cada

palmera está colocada en la línea de inclinación del techo y atada por su precíolo a ripias, *tsentsakan*, escalonada a lo largo de los cabios. Estas palmeras son particularmente resistentes tanto a la podredumbre como al ataque de los parásitos y el modo de amarrar asegura una gran estanquidad de la cubierta. Esta puede durar hasta 15 años en el hábitat interfluvial, y se conserva por lo general mucho más tiempo que los pilares del armazón, que comienzan a podrirse en su base después de seis o siete años; estos pilares pueden, sin embargo, durar algunos años antes de comprometer el equilibrio de la estructura. Por lo demás, no es raro que se reutilice a las palmas del techo para una nueva casa erigida muy cerca de la antigua, la duración de vida de una cubierta hecha con *turuji* o con *kampanak* siendo, como se puede ver, casi el doble de la del armazón.

En cambio, el hábitat ribereño carece casi por completo de *turuji* y *kampanak* y la palmera más comúnmente utilizada para la cubierta es *chaapi* (*Phytelephas* sp.) y accesoriamente *kuunt* (*Wettinia maynensis*). La resistencia de estas palmas es mucho menor, pero su colocación es un poco más rápida, porque se las amarra directamente sobre los cabos en sentido longitudinal, sin recurrir a ripias, sirviéndose de la nervadura central como armazón. Antes de su colocación, cada una de las palmas es doblada a partir del eje que constituye la nervadura central y las dos mitades bajadas una sobre otra son trenzadas por los lóbulos; la colocación se hace por llos de cuatro palmas así trenzadas. La cantidad global de palmas requerida para cubrir un techo según esta técnica es inferior a la que requiere la techumbre con palmas de *kampanak*. En cambio, la duración de un techo en *chaapi* excede raramente a cinco o seis años y las ocasionales reparaciones no lo prolongan mucho. Como las casas están desprovistas de conductos para el humo, éste se filtra permanentemente a través del tejado y de esta manera contribuye a protegerlo de los insectos fitófagos. Por otra parte, en ciertas casas, se reparten hojas de barbasco *timiú* (*Lonchocarpus* sp.) en intervalos regulares en las palmas del techo, porque tienen fama de alejar a los parásitos.

La diferencia de longevidad de las casas según su tipo de cubierta no induce por eso una diferencia en los ritmos de relocalización del hábitat entre cada uno de los biotopos. En efecto, la cubierta de una gran casa en el biotopo interfluvial agota prácticamente de entrada todas las fuentes de *kampanak* situadas en su inmediata vecindad; cuando después de algunos años, la construcción de una nueva morada se revela necesaria, se deberá automáticamente erigirla en un nuevo sitio con el fin de acercarse a nuevas colonias de palmeras. En cambio, una casa localizada en el hábitat ribereño, compensa su menor duración de vida por una punción menos importante sobre las palmeras de cubierta y, por lo tanto, se podrá construir dos sucesivamente



sobre el mismo sitio, antes de agotar las reservas locales de palmera chaapi. Sin embargo, tanto en un biotopo como en el otro, se tendrá al cabo de una quincena de años resolverse a cambiar de sitio para erigir una nueva casa, a no ser que se obliguen a interminables y penosos trayectos entre el sitio de la construcción y los lugares distantes en donde estarán, en adelante, forzados a recoger las palmas.

La erección de una casa achuar no es pues una empresa fácil, la gran superficie de la cubierta (a menudo más de doscientos cincuenta metros cuadrados de tejado) y la complejidad del ensamble del armazón exige a la vez una rigurosa minuciosidad y una gran inversión de trabajo. La construcción de una casa de buen tamaño necesita alrededor de ciento cincuenta jornadas individuales de trabajo si se incluye en este total la recolección de los materiales en la selva y su hechura. La duración de la construcción de la casa en tiempo relativo —oscila entre tres y nueve meses— depende no solamente de las dimensiones proyectadas, sino también del número de hombres entre los que podrán ser repartidas estas jornadas individuales y el número de ocasiones en el que se podrá obtener su colaboración.

La construcción del armazón y la colocación de la cubierta son actividades exclusivamente masculinas y las únicas labores que a veces son reservadas en parte a las mujeres son el transporte de bultos de palmas y su trenzaje. El plazo en el que una casa puede ser construida depende del medio sociológico y topográfico; cuanto más alejado está un sitio, menos fácil resulta el organizar frecuentemente jornadas de trabajo colectivo, invitando a los parientes masculinos del jefe de familia que residen en la región, los que naturalmente están poco inclinados a efectuar demasiado a menudo un trayecto importante.

Por cierto, el trabajo colectivo acelera la construcción, pero a pesar de la dificultad de ciertas fases del ensamblaje del armazón —especialmente la colocación y el empalme de las piezas más pesadas— y del esfuerzo requerido para encaminar desde los lugares de recolección y de tala los voluminosos bultos de palma y los pesados pilares, no existen obligaciones específicamente técnicas que hacen necesarias el uso de una fuerza de trabajo ampliada. El número mínimo de hombres adultos exigido para el transporte, el levantamiento y el ensamblaje de las piezas del armazón es de dos, condiciones que existía para todas las unidades residenciales completamente aisladas que hayamos visitado; éstas constaban siempre, además del jefe de familia, de por lo menos un hijo o un yerno de más de 18 años. Algunas de estas familias aisladas habían logrado construir una casa haciendo uso casi exclusivamente de su sola capacidad de trabajo, satisfaciendo así de manera ejemplar el principio de autosuficiencia que rige la vida socio económica de las unidades residenciales achuar.

## 2. Topografía simbólica de la casa

Ningún ritual preside a la construcción de la casa o a su inauguración; este carácter tan profano de las condiciones de producción de la habitación es igualmente perceptible en la falta de estructuración formal de las asociaciones simbólicas explícitas que connotan a la casa en calidad de objeto material. Si nos atenemos exclusivamente al discurso empírico, mitológico o cotidiano, la carga semántica de la casa achuar es bastante pobre, sobre todo en vista de la riqueza y de la diversidad de las interpretaciones simbólicas indígenas de que son objeto las casas en otras sociedades del Alto Amazonas (Véase C. HUGH-JONES 1977, M. GUYOT 1974 y J. GASCHE 1974, entre otros).

En el nivel más inmediato, es decir, aquel de la terminología técnica arquitectónica, las equivalencias o las homologías que se pueden constatar entre el nombre de ciertos elementos materiales de la casa y de otras categorías semánticas de la lengua se organizan según un doble sistema referencial: por una parte, las equivalencias funcionales o metonímicas (una pieza de armazón es designada por el nombre de una especie de árbol que se utiliza preferencialmente para tallarla) y, por otra parte las equivalencias metafóricas de naturaleza a la vez antropomórfica y zoomórfica (para el detalle véase el cuadro N° 3). Ahora bien, todas nuestras tentativas de exploración de ese sistema referencial metafórico, es decir, todos nuestros esfuerzos para obtener la expresión de una imagen global, coherente y explícita en la que reflejar esos fragmentos anatómicos compuestos, resultaron en una incomprensión manifiesta por parte de los Achuar. Cuando intentamos hacer con ellos el comentario semántico, término por término, de los elementos de la casa cuyo nombre designa igualmente a una parte del cuerpo (humano o animal), tuvimos la impresión de que conciben estas referencias metafóricas en el mismo modo que las equivalencias metonímicas igualmente empleadas en el vocabulario arquitectónico, es decir, como homologías funcionales, fundamentadas, en este caso, en una semejanza morfológica. Así, tanto por su función como por su situación, se explicaría que los cabios sean llamados costillas, la viga de parhlera un copete y las soleras, muslos.

Sin embargo, aún admitiendo ese estatuto puramente funcional de las equivalencias metafóricas, se planteaba todavía el problema subsidiario de saber por qué las metáforas anatómicas son tan dominantes en el léxico de la casa achuar con relación a las simples equivalencias metonímicas. Dicho de otra manera, aún cuando el cuerpo está considerado en casi todas las culturas como uno de las primeras reservas de metáforas, quedaría por dar razón de su uso sistemático como referencial morfológico de la gran mayoría de los elementos arquitectónicos de la casa achuar. Ahora bien, esta incapacidad para obtener de

CUADRO N° 3

EL VOCABULARIO DE LA CASA

Elementos de armazón	término arquitectónico indígena	referencial antropomórfico o zoomórfico	otros referenciales
casa	jea	uchi jearl: placenta	
cabios de las aguas laterales del techo	pae o awankeri	pae: costillas	
soleras	makul	makul: muslo	
postales periféricos del alero	nawe	nawe: pie	
espigas romboidales de los pilares de apoyo y de los postes laterales	wenunch charapa nuke yantana nuke	wenunch: esternón charapa nuke: cabeza de tortuga de agua yantana nuke: cabeza de caimán	
	nanki		nanki: lanza de guerra
viga de parhlera	chichimpruke	chichimpruke: copete, particularmente aquel del águila arpía	
aguas laterales del techo	nanape	nanape: ala	
cabios en abanico de los dos extremos de la casa	teerl	teerl: hueva	
ripia terminal del alero	jea shikiri	shiki: orina, (jea shikiri: orina de la casa)	

Elementos de armazón	término arquitectónico indígena	referencial antropomórfico o zoomórfico	otros referenciales
alfardas	yasakmu		yasakmu: de yasak (aspirar jugo de tabaco por las ventanas de la nariz) y nu (sufijo de sustantivación en el modo pasivo), denota el trayecto del jugo de tabaco dentro de las fosas nasales; tijlras: del castellano "tijeras", reciente
pilares de apoyo	paeni		paeni: Minuartia punctata (oleácea)
vigas tirante	pau		pau: Pouteria sp. (sapotácea)
plás	tsentsakan		tsentsakan: lanza de pesca
viga de parhlera	chiwachiwla		chiwachiwla: Aspidosperma album (apocinácea)

nuestros Informadores una imagen metafórica global y formal de la casa, se derivaba simplemente de que ésta no es tanto el símbolo de un ser viviente cuyo modelo habría sido proporcionado previamente por la naturaleza sino la metáfora de la vida orgánica tomada en su nivel más grande de generalidad.

El carácter contradictorio y compuesto (desde el punto de vista de la misma taxonomía anatómica achuar) de la representación obtenida al reunir, según su posición en la casa, a los diversos elementos arquitectónicos con designación anatómica nos parece merecer por lo tanto una doble explicación. En la medida en que la designación de esos elementos está fundamentada en un principio de homología morfológica, es normal que esos signos icónicos (en el sentido de C.S. Peirce) se reflejen en un léxico corporal muy extenso, constituyendo su combinación un sintagma cuyo campo semántico recorta varias especies animadas (hombres, aves, peces). Pero, simultáneamente, y porque la predominancia en la arquitectura de términos anatómicos tiene por función de operar un simple marcado simbólico de la casa, sobredeterminado su organicismo implícito, la estructura arquitectónica de esos elementos no tiene ninguna necesidad de tener la coherencia anatómica de un ser de carne y hueso.

Las conotaciones organicistas de la casa poseen una gran plasticidad y la idea de que ésta goza de una vida autónoma no se traduce por un modelo vernacular explícito que daría cuenta de su funcionamiento fisiológico. En un solo caso, la analogía organicista se halla verbalizada: se trata de la equivalencia metafórica entre *jea* (casa) y *uchi jeari* ("casa del niño": placenta). La correspondencia entre la casa y la placenta es biunívoca: la placenta es para el feto lo que la casa es para el hombre y recíprocamente. Después del nacimiento, la placenta es enterrada y entonces se convierte en una forma sin ocupante, así como la casa que se abandona después de la muerte del jefe de familia. Ahora bien, justamente después de la muerte, el *nekas wakan*, el "alma verdadera" del difunto, puede elegir el recuperar de nuevo la placenta y llevar ahí bajo tierra, una especie de segunda existencia intra útero descrita como absolutamente parecida a aquella del hombre en su casa.

Existe entonces una patente continuidad entre la vida embrionaria en la placenta-casa, la vida post partum en la casa-placenta y la vida del alma "verdadera" después de la muerte en la placenta-casa. Notemos que, en esta analogía orgánica, no se concibe la casa como una matriz, es decir como la parte de un todo físico autónomo, sino como una envoltura dotada de una vida orgánica autónoma, ya que persiste en una existencia subterránea después de su expulsión del útero. En este sentido, está claro que la casa no es la imagen

lógica de un ser viviente —o de un segmento de ser viviente— sino la imagen paradigmática de los procesos orgánicos en general; es cierto que está dotada de una vida propia, pero los Achuar no pueden explicar su desarrollo de otra manera que por homología con otros procesos orgánicos cuyo modelo proporciona la naturaleza.

El discurso mítico, aunque poco elocuente sobre el tema de la casa, —y concordando lógicamente en este con lo vago general de las representaciones acerca de ese tema— proporciona, empero, la ocasión de explorar otras dimensiones. Un recorrido, aún superficial, de la mitología revela en efecto una imagen implícita de la casa como un lugar de mediación y de paso entre el mundo celeste y el mundo subterráneo. Dos fragmentos de dos mitos distintos son, en particular, reveladores; los damos aquí bajo una forma muy resumida y sin tomar en cuenta sus múltiples variantes.

#### Resumen del primer fragmento:

Etsa ("sol"), durante su existencia terrestre, mata a Ajaimp ("glotón": canibal) y quema su casa. En realidad, Ajaimp no está muerto, y aparentemente sin sentir rencor, pide a Etsa que le ayude a reconstruir su casa; Etsa acepta y, mientras está inclinado sobre el hoyo que cavaba para hincar los pilares paeni, Ajaimp lo traspasa con uno de esos pilares y lo clava así en el suelo. Entonces Etsa pide al paeni que se ahueque y luego trepa por el interior del ya hueco pilar, alcanza su extremo superior y llega al cielo en donde se transforma en el sol.

#### Resumen del segundo fragmento:

Unas gentes habiéndole rogado que tuviera a bien compartir con ellas el uso de las plantas cultivadas de las que dispone exclusivamente, Nunkul les da su pequeña hija Uyush ("perezoso"); llevada a la casa de esas gentes, Uyush hace aparecer sucesivamente a todas las plantas cultivadas por el solo hecho de nombrarlas. Uyush es maltratada por los miembros de la casa; Uyush se refugia sobre el techo de la casa, la cual está circundada de bosquecillos de bambú kenku (*Guadua angustifolia*). Uyush llama a un kenku, canturreando: "kenku, kenku ven a buscarme, vamos a comer cacahuets"; empujado por un repentino golpe de viento, un kenku cae encima del techo de la casa y Uyush penetra en él; ella desciende bajo tierra en el interior del kenku defecando regularmente a medida que progresa (los nudos del bambú son llamados excrementos de Nunkul).

Tanto en los tiempos míticos como actualmente, paeni y kenku son elementos constitutivos de la casa, los paeni como pilares de apoyo y los bambúes kenku —que, en el mito, no forman, hablando con propiedad, parte de la casa— como cabios, es decir, ocupando en la pendiente del techo la misma situación que el kenku del mito cuando cayó sobre la casa. En el discurso mitológico achuar, la casa no aparece pues como un microcosmo, porque es ante todo una vía de paso hacia dos universos —cielo y mundo subterráneo— que le son coextensivos, pero, irremediamente exterior ya que su acceso se tornó imposible para los hombres. Después de haber terminado su existencia terrestre y alcanzado sus respectivos dominios, Etsa y Nunkui (Nunkui y su hija Uyush-perezoso son metafóricamente equivalentes) continúan desempeñando un papel considerable y benéfico en la vida cotidiana de los hombres (véase los capítulos 5 y 6).

Así, la casa da testimonio hasta ahora de una antigua continuidad material entre el mundo celeste, el mundo terrestre, y el mundo ctoniano, continuidad cuya ruptura ha inaugurado brutalmente un nuevo orden de las cosas, sin por ello borrar completamente el recuerdo de lo antiguo, inscrito para siempre en la arquitectura del armazón. Como huella de un eje que trasciende varios pisos del espacio y del tiempo, la casa achuar constituye así un símbolo de verticalidad mediadora, condensando elegantemente en su única planta baja la tónica bachelardiana del sótano y del desván.

Estos dos fragmentos de mitos precisan, por otra parte, la naturaleza orgánica de la casa ya que hacen hincapié en que seres naturales autónomos y dotados de una vida consciente constituyen la sustancia de ella. El árbol paeni (*Minquartia punctata*) y el bambú kenku se convierten así por obra y gracia del mito, en los arquetipos de esta vida hormigueante y empero invisible que anima la estructura de la casa. En este sentido, el proceso de edificación no es tanto la simple reproducción de una forma original, sino una suerte de acto de creación por el que los Achuar producen una nueva forma de vida mediante la combinación pautada de las vidas atomizadas ya presentes en cada uno de los elementos constitutivos de la casa.

En un eje vertical latente vienen a articularse dos ejes horizontales del todo explícitos. La casa está, en efecto, cortada transversalmente por una línea imaginaria interior que delimita dos áreas bien diferenciadas: tankamash, el espacio de sociabilidad de los hombres y ekent ("esposa"), el espacio de sociabilidad de las mujeres (véase la figura N° 3). Estas dos áreas se abren al exterior por dos salidas, respectivamente situadas en los dos extremos del eje longitudinal de la casa. Cuando ésta está desprovista de paredes, las puertas

Wattl son representadas por el espacio que enmarcan dos postes de apoyo del alero, ligeramente más cercanos el uno del otro que los demás; en el caso contrario, las puertas están hechas como lo hemos visto, con paneles móviles.

Por otra parte, la viga de parhlera está en principio orientada según un eje este-oeste que biseca el eje transversal y las dos áreas que delimita. El tankamash está situado del lado del poniente (etsa akati) y el ekent, del lado del levante (etsa taamu), cada una de las dos puertas que les da respectivamente acceso estando simétricamente opuestas a lo largo de este eje. Ahora, nos es forzoso constatar que, en la gran mayoría de los casos, las casas no son construidas según esta orientación prescrita este-oeste; su situación real depende más bien de la dirección de la corriente de agua que las bordea.

La orientación más común de las casas es así paralela al río, o bien perpendicular, el tankamash haciéndole frente. No hay duda de que esta última orientación tiene una función práctica ya que el tankamash es la única parte de la casa por donde pueden penetrar los visitantes, entonces es normal que está más bien orientado hacia el río, si el acceso a la casa se hace preferencialmente por vía de agua. No obstante, el desacato casi general de la norma de orientación este-oeste se debe a otras razones.

En efecto, como lo hemos visto en el segundo capítulo, el eje direccional más significativo para los Achuar es menos aquel que describe el trayecto del sol de este a oeste que aquel, inverso, que define la orientación aproximativa de oeste a este de la red hidrográfica. Si es cierto que las categorías de yaki, río arriba, y tsumu, río abajo, son casi equivalentes a aquellas de etsa akati, occidente, y etsa taamu, oriente, no es menos verdad que es en la superficie de la tierra, en la dirección del flujo de los ríos, y no en un trayecto celeste, que está inscrito de manera tangible este eje direccional. Al orientar su casa con el tankamash hacia el río arriba y el ekent hacia el río abajo, los Achuar tienen conciencia de que está situada sobre el eje inverso e imaginario del trayecto solar, aún si, en realidad, no es a menudo el caso debido al capricho de los meandros.

Por otra parte, la orientación paralela al río es la mejor aproximación espacial posible del esquema conceptual latente que representa a la casa como metafóricamente atravesada por una corriente de agua en su eje longitudinal. Esta interpretación de la casa como segmento del río no es formulada espontáneamente por los Achuar; constituye ante todo una imagen-matriz inconciente cuya existencia y fecundidad operatoria pueden verificarse cuando se reagrupa en un conjunto coherente a una multiplicidad de asociaciones

simbólicas atomizadas, las que tomadas aisladamente no tienen sentido, aún dentro del contexto de la glosa indígena. Los casos de orientación perpendicular al río no constituyen una anomalía con relación a esta imagen-matriz, sino una simple conversión topológica; en efecto, si se considera que en este tipo de orientación el tankamash es la parte de la casa más cercana a la ribera, aparece desde entonces como simbólicamente conectado a éste y forma así el punto de entrada del flujo acuático.

Tsunki es el nombre genérico dado a una categoría de espíritus de los dos sexos, de apariencia humana, que viven en los ríos y en las lagunas una existencia social y material parecida en todo a aquella que los Achuar llevan en la superficie. Los Tsunki tienen un campo de influencia muy amplio —están en el origen de los poderes shamánicos— y la mitología da de ellos la imagen de una especie de modelo de la sociabilidad intrafamiliar y de su etiqueta. Ahora bien, numerosos elementos materiales de la casa recalcan explícitamente esta asociación entre la familia achuar y la familia acuática de los Tsunki. Es así que el taburete *chimpui* del amo de casa y los pequeños bancos *kutank* destinados a los visitantes o al resto de la familia, son respectivamente representaciones de la tortuga de agua *charap* (*Podocnemis expansa*) y del caimán negro *yantana* (*Paleosuchus trigonatus*), los que ordinariamente constituyen el asiento de los Tsunki en su casa acuática.

Asimismo, el gran tambor monóxilo de comunicación *tuntui* es asociado a la anaconda *panki*, que tiene con Tsunki el mismo tipo de relación de fidelidad que tienen los perros con los hombres. La tortuga de agua y el caimán se encuentran por otra parte en contrapunto, como elementos constitutivos de la arquitectura de la casa, ya que las espigas de los paeni llevan el nombre de "cabeza de charap" o "cabeza de yantana" (véase el cuadro N° 3).

Por otro lado, tanto el *tuntui* como el *chimpui* y los *kutank* son hechos a partir del árbol *shimiut* (*Apelba membranacea* Spruce), una tilíacea de madera bastante blanda. Ahora bien, Lévi-Strauss ha demostrado que esta familia (así como la de las bombacáceas de la cual es muy cercana) forma, en el pensamiento mítico amerindio, un término invariante que connota el cobertizo y el refugio, y que juega de una dialéctica del continente y del contenido entre los hombres, por una parte, y el agua y los peces, por otra parte (LEVI-STRAUSS 1967:pp. 337-338 y 167-168). Finalmente, no es excepcional el oír a hombres casados describir con complacencia la doble vida que llevan sin solución de continuidad aparente, con su familia terrestre legítima por un lado y con su familia acuática adulterina de espíritus Tsunki, por otro lado.

Así parece que, a través de una serie de interconexiones operando a varios niveles, el mundo de la casa y el mundo acuático funcionan bajo un mismo principio de continuidad.

Ciertos aspectos del ritual funerario permiten precisar un poco esta imagen-matriz de la casa-río. El tipo más común de entierro consiste en colocar el cuerpo dentro de un tronco ahuecado —de *shimiut* otra vez— que tiene la forma de una pequeña piragua y lleva explícitamente su nombre, *kanu*. Cuando sirve de ataúd para el jefe de familia, la piragua es sepultada en el centro de la casa y en el eje longitudinal, la cabeza del cadáver siendo dirigida hacia el *ekent*.

La función explícita del ritual funerario es la de proteger a la familia y a los copresentes de las nefastas consecuencias de la muerte, las que pueden afectar a los vivos de una doble manera. En efecto, el alma *nekas wakan* ("alma verdadera") del difunto ha salido de su cuerpo antes de la muerte clínica y vagabundea por la casa y sus alrededores durante algún tiempo, procurando arrastrar con ella a las *nekas wakan* de los vivos, con el fin de llenar su muy reciente soledad. Una parte del ritual funerario consiste pues en impedir que lleve a cabo tal proyecto, lo que provocaría evidentemente una concatenación en cadena de otros fallecimientos.

No obstante, otro tipo de conjuro es empleado, y éste ya no se dirige al peligro potencial que representa el alma del difunto, sino a aquel que emana de su cadáver inerte. Aún cuando, en adelante, se lo concibe como desprovisto de un principio activo propio, ya que su alma lo abandonó, el cadáver es, sin embargo, considerado como un peligro permanente, pues entrafía los principios activos alógenos que han provocado su muerte orgánica. Estos principios activos que sobreviven a la muerte clínica, son generalmente las saetas mágicas *tsentsak* enviadas por un shamán o, más raramente, el contagio de una enfermedad de origen occidental, *sunkur*, cuya naturaleza epidémica y carácter transmisible son claramente percibidos por los Achuar. Ahora bien, varios elementos del ritual funerario están destinados a purificar a los presentes de la influencia nefasta de esos principios activos autónomos, *pausak*, incorporándoles a diversas sustancias, que a continuación son abandonadas en el río por el que derivan a merced de la corriente. El entierro en la piragua-ataúd parece estar vinculado a esta parte del ritual dirigida hacia la eliminación del *pausak* del difunto. Todo sucede como si el *kanu* empezase también una deriva invisible sobre el río que atraviesa simbólicamente la casa con el fin de evacuar hacia el río abajo la envoltura corporal del muerto, en lo sucesivo peligrosa para los vivos.<sup>4</sup>

### 3. La sociabilidad doméstica y sus espacios.

Proceso orgánico indiferenciado y proyección simbólica de un sistema de coordenadas direccionales explícitas e implícitas, la casa es también, y sobre todo, el centro de la vida social. La etiqueta de la casa es de las más minuciosas, el espacio habitado que ella baliza está codificado de múltiples maneras y es mediante el análisis del protocolo de su uso que se podrá mejor descubrir los principios que rigen el funcionamiento de la unidad doméstica.

El sitio preciso en el que una casa está edificada, jamás es nombrado más que por una referencia, espacialmente imprecisa, a la corriente de agua que la bordea y que forma no el punto sino la línea de referencia. En efecto, en el universo topográficamente acentrado de los Achuar, no hay más parametrage del espacio que egocentrado, es decir, constituyéndose a partir del lugar de donde se habla. Por lo tanto, la casa no es el apéndice de un territorio socialmente definido y geográficamente delimitado, perpetuándose en su deslinde y sustancia generación tras generación; es, al contrario, el centro periódicamente trasladado de una red de recorridos de la selva, el foco temporario a partir del cual se realiza el uso del espacio circundante.

En ausencia de una red abstracta de la territorialidad, en ausencia, se podría decir, de un terruño que marcara la preeminencia de la apropiación sobre el uso, la casa y el espacio transformado en derredor no se designan por un nombre de lugar, sino por un nombre de persona ("la casa de un tal"). El jefe de familia que ha construido la casa (Jea nurintín: "el poseedor de la casa") da a la familia su coherencia social y material. Por esta razón, una casa está socialmente habitada sólo mientras el jefe de familia está físicamente presente y es por eso también que un visitante ocasional jamás penetrará en una morada cuyo jefe de familia se ha ausentado temporalmente, aún si sus esposas y sus hijos están reunidos en ella.

La iniciativa de conceder la hospitalidad —o, en ciertos casos excepcionales de negarla— corresponde siempre al jefe de familia; una morada aparentemente zumbante con actividades domésticas y atravesada por las risas y los juegos de los niños estará socialmente vacía, Itiarka, si el amo de casa no se encuentra ahí para conferirle su marca de lugar habitado. A no ser que sea un miembro muy cercano a la parentela de la casa, la etiqueta exige que un visitante que esté pasando cerca de una casa así desertada por su "principio activo" finja no percatarse aún de la existencia de una construcción habitada, y que se comporte en todo como si sus ocupantes estuviesen transparentes. Esta actitud se justifica parcialmente por los cánones de una moral sexual puritana, que exige reducir lo

más posible las ocasiones de encuentro no vigiladas entre forasteros y mujeres casadas, ya que se considera que tienen éstas una tendencia innata e irreprimible al adulterio. Más profundamente, este protocolo elusivo tiende a significar que la familia no existe ni perdura más que por la presencia y voluntad de su jefe.

La función rectora del jefe de casa se manifiesta sobre todo, y de manera negativa cuando éste muere y cuando el tejido social y físico de la configuración de la que era el centro se disuelve bruscamente y para siempre. Después de que ha sido enterrado en el centro de su casa, ésta es abandonada<sup>5</sup>; algunos decenios más tarde nada tangible subsistirá para dar testimonio de que en ese lugar un hombre había edificado una casa y arrancado a la selva un pequeño espacio de sociabilidad, ningún peregrinaje rendirá homenaje a su memoria, en adelante tan abolida como el paraje al que él había temporalmente dado forma. El aniquilamiento de la casa se acompaña de una desintegración de la familia que irá a incorporarse, nolens volens, a otras unidades domésticas, las esposas y los hijos del muerto allándose generalmente a los hermanos de éste —según la regla del levirato— y poniendo su trabajo y su fecundidad al servicio de la Ilusoria Independencia de otro jefe de familia.

El tankamash es el hogar de una sociabilidad masculina que se despliega alrededor de los cimientos inmutables formados por el chimpui, el asiento del jefe de familia apoyado a uno de los dos pilares paeni que delimitan la parte masculina de la morada. Es en su chimpui que el jefe de familia recibe a sus visitantes, que tome sus comidas y que beba la cerveza de mandioca, que trenza las canastas de transporte chankin o fabrica una aljaba, es su ocupación física del chimpui que denota, en definitiva, el que una casa está habitada. Si el jefe de casa se ausenta por un largo período, el chimpui es generalmente volteado sobre su costado, significando así para los eventuales visitantes que la morada está vacía. El chimpui siendo un privilegio de los hombres casados, a un yerno residente se le autorizará fabricar uno —es incluso a menudo uno de los primeros actos que realizará para marcar su paso a un nuevo estatuto— pero lo hará más pequeño y menos ostentoso que aquél de su suego. Como un doble atenuado, el chimpui del yerno tomará su facción simétrica frente a aquel del jefe de casa, al pie del otro paeni (véase al plano de la casa, figura N° 3).

El tankamash es el lugar en donde se ejerce la palabra masculina, palabra pública y agonística, caracterizada por el formalismo retórico y la exclusión del farfuleo y del lapsus. Es ahí, que, sentados en los pequeños bancos kutank, los visitantes masculinos irar intercambian con su anfitrión, pujaku ("aquel que está presente"), los interminables diálogos rituales<sup>6</sup> que forman la condición previa a toda conversación normal. El jefe de la casa y los



Invitados están en frente los unos de los otros en una actitud rígida, el fusil clavado entre las rodillas y listo para ser empuñado, las miradas evitándose sistemáticamente. Cuanto más alejada genealógica y geográficamente sea la región de la cual provenga el visitante, es decir cuanto más su estatuto real de aliado o de enemigo será difícil de adivinar, más largos serán los diálogos codificados y más impregnados de formalismo y de tensión latente serán los intercambios verbales, cada uno de los interlocutores atrincherándose detrás de los parapetos de la retórica hasta forjarse una opinión del otro.

Si el visitante ha venido para transmitir una información importante o para discutir un asunto serio —la invitación a participar en una expedición guerrera, por ejemplo— es durante las horas que preceden al alba que lo expondrá en detalle a su anfitrión. Este período que va desde el despertar a la salida del sol, es en efecto, un momento de relativa intimidad, durante el cual los hombres se reúnen alrededor del *chimpul* y del fogón del jefe de casa, para beber en común la decocción de *wayus* (una planta del género *Ilex*). Los hombres conversan entre ellos en voz baja, se cuentan anécdotas o comentan sus sueños, mientras que absorben grandes cantidades de esta infusión dulzona de efecto emético. Es, en efecto, inconveniente para un hombre el inaugurar el día con el estómago lleno y la *wayus* le ayuda a purgarse las entrañas.

En las primeras horas del alba, el círculo se disuelve; cada hombre sale al linderó del huerto para vomitar en un gran concierto de hipo y de gargajeos y luego regresa, quién a su *chimpul*, quién a su *kutank* para un nuevo período de formalismo diurno. Si la proximidad espacial excepcional que engendra el rito del reparto de la *wayus* excluye el recurso a los diálogos rituales, la tensión a menudo no está menos por ello; el extremo control de las entonaciones está todavía ahí para mostrar que anfitriones y visitantes continúan espíandose. Este momento de relativa intimidad, es, en efecto, aquel que los invitados escogen más a menudo para asesinar traídoramente a su anfitrión, contando con el relajamiento de su atención en este único instante del día en que las reglas de la convivencia exigen que no esté armado.

Los fogones del *tankamash* son no culinarios, o más bien no alimenticios, puesto que únicamente sirven para calentar las horas más frías y húmedas de la noche que se acaba y para preparar las mezclas y decocciones que son de única incumbencia masculina: calentar la *wayus* o los recipientes de curare, ablandar la resina con la que se recubre a las cerbatanas, o bien llevar al rojo una punta de metal que servirá para grabar una aljaba. Asimismo, es en el *tankamash* que se suspende el *tuntul*, el gran tambor monóxilo, cuyo sonido

avermoso sirve para advertir a la vecindad de acontecimientos importantes que conciernen a la casa —una muerte, por ejemplo— y para convocar a las almas *arutam* para la fiesta del *natematln*.

El *tankamash* es un lugar donde no hay contacto físico, ya que sólo duermen ahí de manera permanente y separada los adolescentes solteros y los visitantes ocasionales. Este espacio masculino es casi prohibido a las mujeres, y éstas no se asoman ahí más que en el marco estricto de sus obligaciones para con los hombres: servir la cerveza de mandioca en los *pininkia*, que son finas copas de barro cocido elegantemente decoradas, o llevar la comida preparada en el *ekent*. A veces, y si está de humor festivo, el jefe de casa podrá convidar a una de sus mujeres —generalmente aquella con la que ha estado casado por más tiempo, llamada *tarimiat*— a compartir la comida que acaba de depositar a sus pies, pero este privilegio está de ordinario reservado a los muchachitos y a los adolescentes de la casa.

En cambio, las chiquillas que penetran por descuido en el *tankamash* cuando están hombres presentes son reprendidas severamente y así aprenden desde su más tierna edad a nunca franquear la línea imaginaria que les separa del dominio masculino, sin haber sido previamente llamadas. Una joven mujer que sirve la cerveza de mandioca en el *tankamash*, cuando los invitados están presentes, permanecerá parada y silenciosa, evitando cuidadosamente el mirar abiertamente a los hombres. Sólo una *tarimiat* o las mujeres experimentadas de un *Juunt*, entrarán a veces en la conversación —si no se trata de un diálogo ritual— o bien la puntuarán con observaciones a veces cáusticas, que los hombres fingen no oír, prestándoles en realidad mucha atención.

Una mujer jamás penetrará en la casa por la entrada del *tankamash* y la esposa de un visitante lejano —aún la del etnólogo— deberá permanecer parada o en cuclillas fuera de la casa, al linde del dominio masculino, hasta que se hayan cumplido las diversas fases del diálogo ritual que su marido sostiene con el amo de casa que lo acoge. Este período de exclusión temporal —que denota el carácter subordinado del papel social de las mujeres cuando ya no están en su casa— no acabará más que en el momento en que una de las mujeres de la morada la invite a dar la vuelta a la casa para entrar por fin al *ekent*, en donde a su vez se le brindará con cerveza de mandioca.

Si el *ekent* es el foco de la sociabilidad femenina en la casa, no es por ello exclusivamente eso, ya que los entredichos que codifican la presencia de las mujeres en el *tankamash* no son simétricamente reversibles al *ekent*. En otros términos, el *ekent* es un espacio libremente abierto a los hombres de la

casa, aunque generalmente es prohibido para los visitantes masculinos. Esta parte de la casa es esencialmente un lugar privado e íntimo, en donde se cocina y se duerme, despojándose del formalismo que prevalece en el tankamash.

Cada mujer, casada o viuda, dispone en el ekent de un gran lecho de plataforma, peak, que está constituido por un bastidor rectangular encima del cual se colocan latas formadas con tallos aplanados de bambú kenku o de diversas especies de palmeras. En una familia polígina, y para reservar una mayor intimidad, el peak está, a menudo, casi enteramente cerrado con el mismo tipo de latas. Rematando generalmente el peak y construido según el mismo procedimiento, un cañizo, peek, sirve para colocar los utensilios de cocina de cada coesposa, así como menudos objetos domésticos: pinturas para la alfarería, algodón, huso, hilo, y agujas, etc. Ahí también es donde se coloca el bloque de sal mineral, wee, obtenido por intercambio con los Shuar, así como algunas provisiones alimenticias, como frijoles o mazorcas de maíz.

En el centro del ekent se reagrupan las grandes jarras, mufts, en las que fermenta el puré de mandioca destinado a hacer el nijiamanch. Cerca de las mufts, un gran mortero plano y circular, pumpputs, hecho al igual que las puertas en madera de wampu, es utilizado por todas las mujeres para machacar la mandioca cocida y para convertirla en puré. Cestos, chankin, llenos de cacahuetes son a menudo colgados de la viga tirante del ekent, poniéndolos así fuera del alcance de la voracidad de los roedores y de la gula de los niños. Delante de cada uno de los lechos de plataforma, se encuentra un fogón culinario, jii, formado por tres troncos dispuestos en estrella, cuya combustión lenta debe ser reavivada cada vez que una cocción es necesaria.

Cuando el grupo doméstico es polígino, cada una de las coesposas y sus niños establecerá, en el área que rodea su peak y su fogón culinario, una especie de pequeña célula socioeconómica matricentrada, independiente y claramente diferenciada. Fuera del mortero pumpputs, cuyo uso es común todas las herramientas y utensilios de los que se sirve una mujer han sido fabricados por ella o son su exclusivo usufructo. Es sobre su peak que una coesposa duerme con su progenitura y a su pie que ata la hamaca de su niño de pecho. Es debajo de su cama o sobre un pequeño peak medianero que amarra a sus perros, constantemente atados cuando están en la casa. Es en frente de su peak donde cocina para ella misma, para sus hijos y su esposo, donde prepara su cerveza de mandioca, donde teje el algodón o fabrica vasijas de barro. Es debajo de su peak, por fin, que ella misma y, quizá, algunos de sus hijos serán un día enterrados. Esta diferenciación espacial de cada unidad matricentrada está claramente ilustrada en el plano de la casa de la figura N° 3, que muestra como

dos coesposas distribuyen, cada una dentro de espacios claramente circunscritos, la vez a sus niños, casados y solteros, y a sus zonas de actividades cotidianas.

El jefe de casa no dispone de una cama propia en el ekent —a menudo tiene en el tankamash una cama de reposo, para la siesta de las horas calientes, que sirve accesoriamente de peak para los visitantes— y honra cada noche el peak de una esposa diferente, según un sistema de rotación generalmente equitativo. El yerno duerme igualmente en el ekent con su esposa y el peak de éste, único lugar donde está verdaderamente "en su casa" dentro de la morada, constituye de alguna manera el símbolo de su integración al grupo doméstico. En una sociedad poco aficionada a los toques corporales, el peak aparece como un lugar privilegiado de la intimidad física, pequeño islote nocturno en donde los cuerpos de todas las edades se apilan en una tempra sin constreñimientos.

Si el peak es el teatro habitual del mimo conyugal y maternal, se convierte muy raramente —sobre todo en las familias políginas— en el escenario de un comercio sexual regular. La sexualidad y los juguetes amorosos no se dan realmente rienda suelta más que en la selva, generalmente con motivo de una cacería, ya que una de sus esposas acompañará casi siempre al jefe de familia para cargar su caza. Ahí también, una rotación equitativa es imperativa, y el jefe de casa que en las primeras luces del alba, sale al monte llevará consigo generalmente a la mujer con la que acaba de pasar una casta noche.

Siguiendo hasta en el área forestal los principios que rigen la conducta entre los sexos en el interior de la casa, se torna evidente que la dualidad interna de la casa está fundada sobre otra cosa que la reificación espacial de un orden masculino (tankamash) y de un orden femenino (ekent). En efecto, y aunque la selva sea un espacio de predominancia masculina (véase *supra*, capítulo 6), admite, así como el ekent, esta conjunción de los sexos que prohíbe el tankamash. En cambio, los huertos son lugares exclusivamente femeninos, estructuralmente equivalentes, aún que los polos de exclusión sean inversos, al espacio de disyunción sexual formado por el tankamash. Las áreas de sociabilidad masculinas y femeninas no son pues topográficamente afines, sino más bien espacialmente intercaladas según el orden proporcionado por los principios de conjunción y disyunción, el ekent, espacio de conjunción siendo al tankamash, espacio de disyunción, lo que la selva es a los huertos (véase el cuadro N° 4).

El área que rodea a la casa, aa, y el río que la bordea, no se integran a este par de oposiciones. En efecto, desde el punto de vista de la dicotomía espacial

LA CASA COMO MATRIZ DE LAS RELACIONES DE CONJUNCIÓN Y DE DISYUNCIÓN

A. Matriz de las relaciones de conjunción y de disyunción en el seno del grupo doméstico

conjunción hombre - mujer		disyunción hombre/mujer	
iklam (selva)	ekent	tankamash	aja (huerto)
espacio masculino-femenino predominantemente masculino	espacio femenino-masculino predominantemente femenino	espacio masculino	espacio femenino
relaciones sexuales	sociabilidad privada palabra íntima contactos corporales fuego alimenticio no segregación de los sexos relaciones sexuales	sociabilidad pública palabra formal formalismo gestual fuego no alimenticio segregación de los sexos	partos

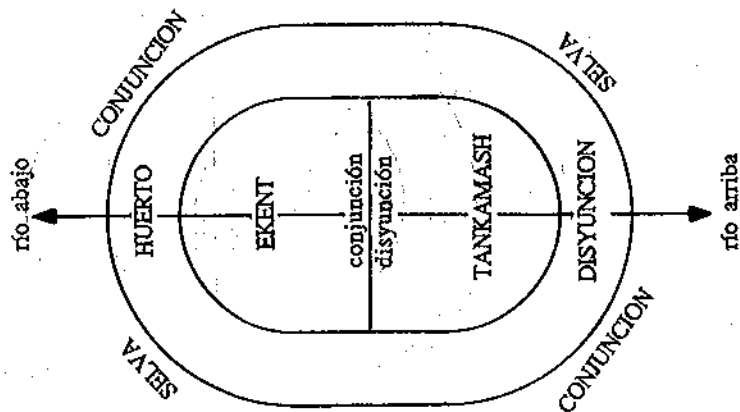
B. Matriz de las relaciones de conjunción y de disyunción entre el grupo doméstico y los forasteros.

conjunción casa-forasteros		disyunción casa/forasteros	
espacio masculino		espacio femenino	
iklam (selva)	tankamash	ekent	aja (huerto)
lugar de conjunción accidental con forasteros	lugar de conjunción protocolaria con forasteros predominantemente aliados (visitas)	prohibido a los hombres forasteros, salvo si se integran (alianza de matrimonio)	autorizado a las mujeres forasteras con la condición de que allí trabajen (visitas)
predominantemente enemigos (guerra)		autorizado a las mujeres forasteras (visitas)	prohibido a los hombres forasteros, salvo por relaciones sexuales adúlteras (ruptura de alianza y motivo de guerra)

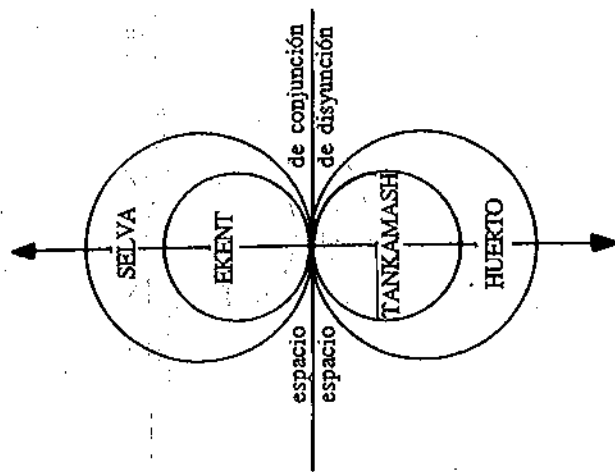
ESTRUCTURA SOCIAL DEL ESPACIO

A - Relaciones de conjunción y de disyunción entre los sexos en el seno del grupo doméstico (matriz A del cuadro Nº 4).

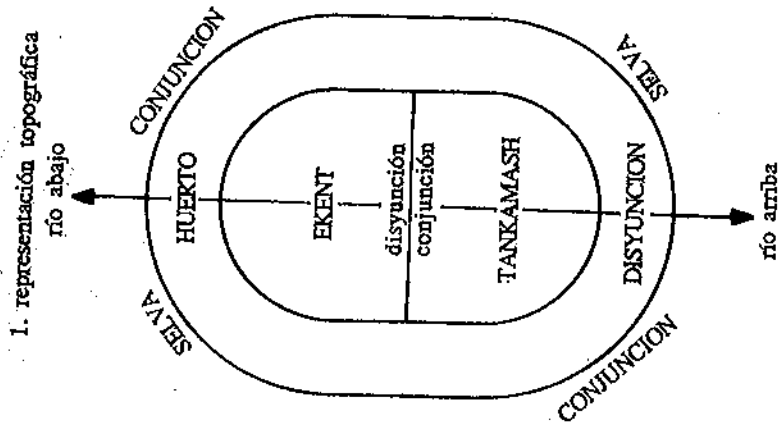
1. representación topográfica



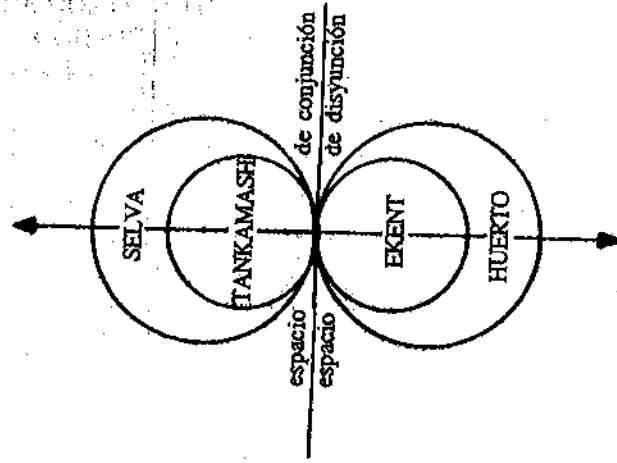
2. conversión esquemática



B Relaciones de conjunción y de disyunción entre el grupo doméstico y los forasteros (matriz B del cuadro Nº 4).



2. conversión esquemática



generada por las relaciones entre los sexos, el aa no tiene una especificidad propia; esta zona se convierte en espacio de disyunción en el prolongamiento del tankamash y en espacio de conjunción en el prolongamiento del ekent. El río no es más que la proyección atenuada, en un perímetro limitado alrededor de la casa, de los principios de conjunción y de disyunción sexual que rigen el espacio interno de la casa. En cuanto al río, no se anula completamente, sino que pierde su materialidad -su extensión- para convertirse en un simple eje que atraviesa la totalidad de esos espacios concéntricos (véase la figura Nº 6). El río no puede, en efecto, reducirse a un sistema binario ya que admite simultáneamente la conjunción y la disyunción de los sexos, según el uso que se hace de él y la naturaleza del espacio con el que está lindando. De manera que la función rectora que desempeña en el sistema de orientación de la casa le permite trascender todos los espacios concéntricos, impidiéndole, correlativamente, que el mismo constituya uno (véase la figura Nº 6).

Si enfocamos a la casa ya no como matriz de las relaciones entre los sexos en el interior del grupo doméstico, sino como matriz de las relaciones entre el grupo doméstico y el universo social que la rodea, constatamos que los coeficientes de conjunción y de disyunción permutan su afectación en el seno de la unidad residencial, pero permanecen constantes en el espacio exterior. En este nuevo modelo el ekent, espacio de disyunción, es al tankamash espacio de conjunción, lo que los huertos son a la selva (véase el cuadro Nº 6). Por otro lado, el río y el área que rodea la casa son otra vez excluidos de este modelo binario; pierden su especificidad espacial por las mismas razones que anteriormente: el aa, porque es una simple prolongación de la casa, y el río porque es siempre una combinación de conjunción (enlace lineal entre distintas casas a lo largo de un mismo río) y de disyunción (uso doméstico privado de un segmento de río). Este segundo modelo muestra, por otra parte, de manera bastante clara que las relaciones entrecasas (conjunción) están principalmente mediatizadas a través de los espacios masculinos, mientras que la sociabilidad intra casa (disyunción) tiene por eje el ekent, es decir un espacio predominantemente femenino.

El par conjunción-disyunción es así una constante del espacio interno de la casa, a pesar de la inversión de los polos producida por el paso de un modelo al otro. Esta permanencia es significativa, ya que la casa incluye en una matriz unitaria a muchos sistemas diferentes de división del espacio que sólo tienen en común el estar fundamentados en normas de conducta social de las cuales la etiqueta de la morada proporciona el paradigma general. Se ve pues que la casa no está organizada bajo el modo clásico de la circularidad concéntrica -desde lo más íntimo al centro, hasta lo más extraño en la periferia, sino más bien según

un modelo más complejo que articula dos series de círculos alrededor de un punto tangencial. En efecto, si se convierte la representación topográfica empírica de la casa y de su territorio en los dos modelos (sociabilidad intra casa y sociabilidad inter casa) en dos esquemas lógicos organizados binariamente alrededor del par conjunción/disjunción, se pasa de una figura en donde todos los círculos son concéntricos a una figura en donde todos los círculos son tangenciales (véase la figura N° 6). Esta conversión topológica es más que un ejercicio formalista, puesto que permite apreciar la estructura lógica de un espacio coordinado por las formas sociales de su uso. La continuidad cosmológica que, en la representación topográfica concéntrica, estaba representada por el eje del río que biseca el conjunto de los espacios reconocidos, se ve combinada dentro de la conversión esquemática con una discontinuidad fundamental, que distribuye cada uno de estos espacios por ambos lados de un plan que separa las áreas de conjunción de las de disjunción. Este plan, que un artificio diagramático introduce así en la morada es desde luego aquel de las relaciones sociales (relaciones hombre-mujer, relación grupo doméstico-forasteros).

En una sociedad que valora considerablemente el control del cuerpo y de sus funciones, y donde, sobre todo para un hombre, el ejercicio de la voluntad y la exteriorización de la firmeza de espíritu se manifiestan por el control de las exigencias físicas, la casa es considerada como el lugar privilegiado de la autocontención. El primer momento del control de la naturaleza, es la regulación de sus propias disposiciones naturales dentro de una estrecha red de hábitos corporales. Ahora bien, la casa se define primero como aquel lugar en donde no debe ocurrir ninguna equivocación natural.

La frugalidad y la aptitud a la vigilia son dos virtudes muy valoradas por los Achuar; la primera constituye el leitmotiv permanente de una educación, a fin de cuentas muy laxista. La condenación de la glotonería no está ligada a una obsesión de la falta de alimento y se la inculca a los niños como el principio básico del que se desprende toda capacidad para controlar los instintos.

Obligarse a comer poco, a dormir con parsimonia, a bañarse en el agua fría del río antes del alba luego de haberse purificado las entrañas, es someterse a obligaciones indispensables para purificar el cuerpo de sus residuos fisiológicos. En este sentido quizá no sea ceder aquí al espejismo de una concepción dualista y cartesiana del hombre el ver en este proceso de permanente control el producto de una tendencia de los Achuar a introducir mayor cultura y sociabilidad en las manifestaciones animales de la humanidad.

Esta autocontención toma, a menudo, entre los jóvenes una forma teatral y ostentosa, cuyo aspecto excesivo quiere sobre todo señalar la existencia de una norma y significar que se la acata mucho más allá de lo que normalmente requiere la conveniencia. Para demostrar su asco a la glotonería, un adolescente sufrirá estruendosas protestas cada vez que una mujer de la casa le lleve alimento, exigiendo que lo retire inmediatamente. Asimismo, dormirá lo menos posible, se levantará en plena noche y se dedicará ruidosamente a realizar actividades fútiles, con el fin de asegurarse que la casa, despierta por completo, sea testigo de su aptitud a la vigilia.

La casa, único espacio materialmente cercado de esta sociedad, exige así la clausura del cuerpo o, más exactamente la manifestación explícita de límites claros a la corporeidad mediante el control de las actividades, de las expresiones y de las sustancias fisiológicas. Sobre todo en presencia de visitantes, la retención es extremadamente estricta; jamás deben las miradas cruzarse directamente, sopena de significar la hostilidad (entre hombres), o el deseo (entre hombres y mujeres); durante los diálogos rituales, la mano, descansando en la parte inferior del rostro, disimula los dientes y el movimiento de los labios, dando la ilusión de voces inmatriciales; el rostro, prácticamente enmascarado por las pinturas de bija, se convierte en un cuadro cuyo soporte permanece indescifrabable.

El comportamiento casi histérico de los hombres cuando perciben excrementos de niños o de animales domésticos, ensuciando el suelo de tierra apisonada, atestiguan bastante el hecho de que la casa es un lugar en donde nada debe recordar el desorden de la naturaleza. En este sitio se realiza continuamente la socialización de los hombres y de los animales familiares; sin muchas ilusiones por otra parte, se espera de los loros, de las aras y de los guacos que alguna vez fueron salvajes, que aprendan a controlar sus excreciones como los animales domésticos.

De todas las sustancias corporales de las cuales la voluntad domina la emisión, sólo la saliva es libre y públicamente expulsada dentro del recinto de la casa. La saliva femenina es el primer agente de la fermentación de la cerveza de mandioca y es generosamente derramada en el momento de su preparación. La saliva de los hombres, bajo la forma de largos escupitajos elegantemente dirigidos por dos dedos posados sobre los labios, constituye el contrapunto de todos los diálogos y conversaciones. Dando ritmo a la conversación, la cadencia de las emisiones es tanto más acelerada cuanto que la tensión entre los interlocutores más se manifiesta. Principio de transformación alimenticia y lubricante fónico, la saliva es una sustancia corporal a la vez instrumental y

altamente socializada, puesto que ayuda a la palabra.

Las funciones sociales diferenciadas de la saliva, según se ejerzan en el ekent o en el tankamash, nos llevan de nuevo, después de un largo rodeo, a la representación de la casa como proceso orgánico. Esta sintetiza, en efecto, muy claramente las diferentes operaciones de un tubo digestivo; la metáfora, otra vez más, no es explícita y se conjuga solamente en una imagen los usos diferentes que se hacen de la morada. El tankamash, asociado a la saliva masculina, representa al extremo superior, es decir, la boca, esencialmente connotada por su facultad enunciativa. Es también por la puerta del tankamash que los hombres salen a vomitar poco antes del alba, y es en esta parte de la casa que los hombres crean la música instrumental asimilada a los cantos.

El ekent, asociado a la saliva femenina, es el lugar propiamente dicho de un fenómeno digestivo cultural y artificialmente provocado —fermentación de la mandioca y cocción de los alimentos— que precede y permite la digestión orgánica y natural. La orientación esquemática del ekent hacia tsumu, el río abajo, es, por otra parte, muy significativa, porque tsumu designa igualmente a las nalgas. Ahora bien, todos los desperdicios de la casa son evacuados por las mujeres, desde el ekent hacia el río abajo en donde son arrojados, sea directamente en el agua, sea sobre el talud que bordea el agua. Es también en el río que los hombres defecan al amanecer, ligeramente más abajo del lugar en donde se baña uno ordinariamente y de donde las mujeres sacan el agua. La imagen-matriz inconciente de la casa como segmento de río se precisa aún más, ya que todo sucede como si éste, en su trayecto ideal a través de la casa, se convirtiese metafóricamente en bolo alimenticio.

Resulta pues que a pesar de la ausencia entre los Achuar de un cuerpo muy estructurado de representaciones de la casa, ésta sin embargo, es codificada a múltiples niveles —sociológicos, topográficos y orgánicos— que permanecen subyacentes al discurso y a la práctica indígena. Matriz espacial de varios sistemas de conjunción y de disyunción, punto de anclaje de la sociabilidad inter e intra casa, modelo de articulación de las coordenadas del mundo y segmento terminal de un continuum naturaleza-cultura, cada casa achuar es a la vez semejante e irreductible a las demás. Semejante, puesto que en un universo en donde la singularidad no se manifiesta en la excentricidad, cada casa es un reflejo de las otras y la materialización infinitamente repetida de un modelo general. Irreductible, puesto que cada casa, a la vez sustancia material y cuerpo social, se presenta como la imagen de un todo autónomo, controlando su porción de territorio con esta ilusión de libre albedrío que da una larga práctica del solipsismo.

#### ESTRUCTURAS DEL CAPITULO 4

(1) La frecuencia de los conflictos intratribales es la causa de que el habitante agrupado en casa fortificada pueda presentarse al observador ocasional como la forma dominante de asentamiento humano entre los Achuar. Esto es lo que probablemente explica el error de HARNER, al establecer este autor una marcada diferencia entre la composición de los grupos domésticos entre los Shuar y entre los Achuar: "The permanent matrilocality (entre los Achuar) results in household populations considerably in excess of those normally found among the Jivaro" (HARNER 1972: p. 221). Si es exacto que la casa fortificada plurifamiliar es una forma de residencia relativa corriente, ésta sin embargo no es más que una forma derivada con relación a la casa monofamiliar. Por otra parte, la residencia matrilocal no es permanente entre los Achuar, siendo ésta sin embargo más frecuente que entre los Shuar.

(2) El nombre Iwlanch Jea hace referencia a la forma cónica del Sangay (en kichwa shuar), un volcán que domina la Cordillera Oriental de los Andes y que está situado en los confines del territorio shuar. Según una creencia introducida entre los Shuar por misioneros católicos, el volcán Sangay, de donde regularmente salen fumarolas, sería el infierno, es decir la morada de las almas de los indígenas no convertidos, los que después de su muerte recibirían un castigo eterno en el fuego del cráter y se transformarían en demonios Iwlanch. Esta noción sincrética data probablemente de comienzos de siglo (ya mencionada por KARSTEN 1935: p. 382 y confirmada por HARNER 1972: p. 203), pero sólo ha empezado a alcanzar a los Achuar recientemente y de una manera tan parcial que no trastorna en nada su sistema tradicional de creencia acerca de las metamorfosis del alma después de la muerte. Estando el Sangay mucho más al fondo del territorio Achuar para ser directamente divisado, la idea de volcán, imperfectamente transmitida por los Shuar, se reduce pues a los tres paradigmas de demonio Iwlanch, de cono y de fuego.

(3) La estructura del armazón de la casa shuar es bastante diferente de aquella de la casa achuar, aun cuando su apariencia exterior, una vez puesta la cubierta, es muy similar. Por otra parte, ciertos términos como pau y makul, comunes al léxico arquitectónico de los dos grupos, designan en realidad a dos piezas del armazón totalmente diferentes. El pau tiene una gran importancia simbólica entre los Shuar, puesto que representa al pilar central de la casa y sirve de eje espacial para numerosos rituales. A falta de una pieza equivalente (el pau achuar designa a las vigas tirantes), el espacio interior de la casa achuar es así desprovisto de connotaciones tan explícitas de centralidad. Por fin, es preciso notar que existen variaciones internas en el grupo achuar en la denominación de las piezas del armazón, pero aparentemente no en la manera de ensamblarlas (BOLLA y ROVERE 1977, para la arquitectura de los Achuar del Bajo Makuma y del Alto Huasaga).

(4) El misionero salesiano Siro Pellizzaro (1978 a: p. 12) interpreta el rito funerario shuar de manera diferente. Según él, la posición del cadáver con los pies dirigidos hacia el ocaso es una indicación de que éste va a seguir a Etsa-sol en su marcha hacia el "reino de las sombras". La comparación que Pellizzaro establece por otra parte entre Etsa y Dios nos lleva a juzgar esta interpretación como sospechosa de etnocentrismo inconsciente. En todo caso, nada entre los Achuar permite corroborarla. No existe, que sepamos en la literatura etnográfica una explicación sobre la función simbólica de la piragua ataúd de los grupos Jívaro; Karsten nota solamente que los Canelos, vecinos septentrionales de los Achuar, justifican el uso de una piragua como ataúd diciendo: "the deceased... ought to make his last journey in a canoe" (KARSTEN 1935 p. 466).

(5) Los Achuar dan una justificación del abandono de la casa después de la muerte de su amo, arguyendo que su nekas wakan vendría a atormentar el lugar e impediría a los vivientes llevar una vida normal. No obstante, esta racionalización no da cuenta del hecho de que, cuando muere un miembro menos importante de la casa -mujer o niño-, se le entierra sencillamente bajo su lecho de plataforma. La vida cotidiana continúa como antes sin que nadie parezca preocuparse de las consecuencias nefastas que podría entrañar el vagabundeo de su nekas wakan. En estos casos, solamente se prohíbe a los niños en la primera infancia jugar sobre la tumba, por temor a que el wakan del muerto se incorpore a ellos (Imimketin) y perturbe gravemente su equilibrio fisiológico, conduciéndolos a una muerte prematura.

(6) Tres principales tipos de diálogo ritual tienen la casa por escenario: *aujmatin* ("palabreo") utilizado para los visitantes que vienen de muy lejos, *yaitlas chicham* ("discurso lento"), es la forma más común de diálogo de recibimiento y *atsanmartin* ("discurso de negación"), un monólogo bastante poco frecuente que significa el rechazo de aceptar a un visitante.

## Capítulo 5 El Mundo de los Huertos





Cifando inmediatamente la casa, el mundo de los huertos forma un espacio temporalmente sustraído a la jungla invasora. Espacio desviado, se podría decir, cuando la acción humana ha sustituido un ecosistema natural por este ecosistema artificial que es como un modelo reducido de la selva. Pero la sustracción es anterior al desvío, no solamente en el orden cronológico de la constitución del huerto, pero también en la idea que los Achuar se hacen de éste último. El término aja que hemos traducido hasta ahora por "huerto" no designa verdaderamente la plantación sino la roza (del verbo *ajak*: "rozar"). Lo que caracteriza ante todo el aja es así primero la anexión inicial de una porción de la naturaleza que su subsecuente transformación. Esta preeminencia de la idea de tala y de calvero sobre la de plantación y de huerto es muy clara en los denotata del aja; se desprende en particular del hecho de que los Achuar practican una horticultura itinerante sobre chamicera de tipo pionero, es decir, que establecen siempre sus nuevas rozas en porciones de la selva que nunca han sido anteriormente desbrozadas<sup>1</sup>. Cada huerto nuevo es pues, el resultado de una predación ejercida sobre la selva; es una marcación hecha por el hombre sobre la naturaleza que lo rodea y no la reactivación de un erial, es decir, la reapropiación de un lugar antiguamente socializado.

### 1. Roza y Horticultura

#### La elección del sitio.

En ausencia conjunta de topónimos asociados a señales concretas y de una memoria históricogenealógica que permitiría transmitir el recuerdo del sitio exacto de los antiguos huertos, ocurre seguramente a veces que los Achuar tomen por una selva primaria lo que en realidad es una selva secundaria muy antigua de la cual nada en su configuración permite identificarla como tal. En efecto, si los fitogeógrafos estiman generalmente que la reconstitución completa de una selva densa húmeda, requiere varios siglos (SCHNELL 1972 (2): p.

694), sin embargo, sólo algunos decenios después del desbrozo de un calvero o la aparición de un monte claro natural, ya se ha formado un bosque cuyo aspecto y cuya composición son muy allegados a los de la selva climácica. En el noroeste de la Amazonía, por ejemplo, después de alrededor de un siglo de la tala, se torna casi imposible para un botánico profesional el distinguir la vegetación secundaria de la selva primaria circundante (SASTRE 1975). Los Achuar disponen de una serie de indicios para reconocer una vegetación secundaria relativamente reciente. En primer lugar, es la presencia de ciertos cultígenos que resisten a la invasión de las especies forestales durante una veintena de años después del abandono de un huerto (uwi: *Guiljelma gasipaes*, wakamp: *Theobroma* sp., timiu: *Lonchocarpus* sp., wayus: *Ile* sp., tsaank: *Nicotina* sp. y wampa: *Inga edulis*), en segundo lugar hay una abundancia de plantas heliófilas intrusivas (suu: *Cecropia sciadophylla*, tseek: *Cecropia* sp., wawa: *Ochroma pyramidale*) y la presencia de árboles típicos de las formaciones vegetales secundarias (takatsa: *Jacaranda copaia* y uruchnum: *Croton*) y por fin, la ausencia de vegetación epífita y de bejucos. Una parcela de esa índole en vías de regeneración, que sea el producto de una tala o de un árbol que a sido derribado por el viento, es generalmente llamada tsuat pantin ("basura clara"). La idea de "basura" connota la densidad del bosque que presenta un revoltijo inextricable del monte tallar, de matorralés y de helechos arborescentes, tomando la progresión casi imposible. La idea de "claridad" hace referencia a la luminosidad que reina en tal parcela: el estrato arborecente superior no ha sido reconstituido todavía, contrastando así fuertemente con el bosque circundante, en donde las anchas copas forman una bóveda casi continua que vuelve difícil el paso de la luz. Después de una treintena de años, la vegetación secundaria empieza a estructurarse como una vegetación climácica y los Achuar distinguen una antigua tala por la ausencia de árboles grandes y por la eventual presencia de cepas de madera muy dura que aún no se han podrido.

El carácter pionero de la horticultura achuar, no significa, pues, que las talas se practiquen siempre en una selva realmente climácica sino simplemente en una selva cuya morfología hace pensar a los indígenas que no se ha desbrozado desde hace por lo menos tres generaciones. Tal selva -o porción de selva- se llama takameliäu ("que no ha sido trabajada"), es decir, virgen, expresión que se emplea indiferentemente para la tierra y para las mujeres. El "trabajo" (takat) es así sexual u hortícola, ya que en los dos casos actualiza una fertilidad potencial socializándola. De la misma manera que una joven es "educada" (unuimiam) por el trabajo de la sexualidad masculina, es decir, socializada por su marido, asimismo la fertilidad desordenada e inútil de una

parcela de selva virgen es captada por la acción humana que la emplea con una finalidad social y cultural.

Es posible confirmar empíricamente esta predilección por la selva climácica, al analizar la composición de los restos de la vegetación natural que subsisten en los huertos recientemente talados. La cuenta y la identificación de todas las cepas de más de 10 cms de diámetro presentes en cinco cuadrados de densidad; situados en cinco rozas distintas en primera fase de plantación, indican así que nunca hay menos de once especies diferentes ni más de dos sujetos de una misma especie. Los resultados de este sondeo son perfectamente congruentes con la estructura habitual de la selva climácica húmeda que, excepto en las formaciones pantanosas y ripícolas, se caracteriza por la gran diversidad de especies y por el poco número de individuos de cada especie. La única excepción a esta regla de utilizar siempre una selva "primaria" es aquella de las pequeñas rozas de maíz en monocultivo que, como se verá a continuación, se realizan a veces, en eriales de cinco a seis años, cuya vegetación secundaria es particularmente fácil de derribar.

De manera general, los Achuar no prestan mucha atención al problema de la regeneración de la selva y no disponen, por ejemplo, de un vocabulario muy especializado para designar las diferentes fases de reconstitución de una vegetación secundaria. Tan pronto como se cesa de desyerbar un huerto éste se convierte en arut aja ("roza vieja") y cuando la vegetación secundaria sobrepasa la altura del hombre, el erial se convierte en tsuat pantin, hasta que se vuelva indiscernible de la selva climácica. Esta indiferencia es explicable puesto que, dada la muy baja tasa de densidad humana y la naturaleza extremadamente dispersa del hábitat, la probabilidad de que dos rozas sean desbrozadas exactamente en el mismo lugar a menos de un siglo de diferencia es prácticamente inexistente. En otros términos, los Achuar no se imponen grandes esfuerzos para escoger una parcela de selva absolutamente "primaria", ya que en cualquier región de su territorio, las oportunidades que tienen de seleccionar al azar una parcela de selva secundaria, aun muy antigua, son absolutamente infimas.

La baja densidad humana vuelve inútil la competencia entre las unidades residenciales para el uso hortícola de los terrenos, aun si todos los suelos no tienen una igual aptitud para el cultivo. Cuando un jefe de grupo doméstico selecciona un nuevo sitio para el asentamiento de su casa, no predominan pues criterios estrictamente agronómicos sino más bien aquéllos que atañen a la estimación de los recursos naturales de la microregión en donde se ejercerán las actividades de predación de la casa. Se escoge primero un espacio favorable a la caza, la pesca y la recolección, antes de seleccionar, en su seno, el sitio puntual

que parecerá el más propicio para el establecimiento de huertos y para la construcción de una casa. Esta selección del sitio del hábitat se efectúa generalmente con ocasión de cacerías.

Los factores principales que son tomados en cuenta por todas las unidades domésticas en lo que se refiere a la elección de un territorio de predación son la cantidad y la diversidad de los recursos vegetales, la abundancia de caza, la presencia de un caudal de corriente de agua poco más o menos regular. Las especies vegetales naturales cuya presencia es determinante son ante todo las palmeras, especialmente aquellas que sirven para las techumbres y que a menudo forman pequeñas colonias en los semiclaveros naturales (saak). En las regiones en donde se desarrolla un comercio de trata, la concentración local de ciertas especies recolectadas por su valor mercantil constituye una motivación fundamental en la elección de un sitio de asentamiento. Estas especies son principalmente el "árbol de canela" *ishpink* (*Nectandra cinnamomoides*), cuya flor seca sirve para ciertas preparaciones culinarias en la Sierra del Ecuador, la palmera *kinchuk* (*Phytelphas* sp.) cuyas fibras sirven para hacer escobas y la palmera *kunkuk* (*Jessenia weberbaueri*), cuyo fruto produce aceite.

En cambio, la abundancia de caza no es un criterio verdaderamente importante más que en el hábitat interfluvial, en donde lo esencial de la contribución animal para la alimentación está constituido por aves y mamíferos terrestres y arborícolas. En el biotopo ribereño, una laguna (*kucha*) o el brazo muerto de un antiguo meandro (*kanus tsenken*) son factores decisivos para el asentamiento; el considerable potencial ictiológico de este tipo de micromedio acuático autoriza incluso a menudo la presencia de un pequeño grupo de casas cercanas. El medio ribereño contiene empero un factor que limita la ocupación humana sobre grandes superficies: los aguajales inundados, *tsuat ikiam* ("bosque basura"), que constituyen los únicos espacios del ecosistema achuar impropios para el hábitat. Un factor limitante accesorio mas no despreciable, es la presencia, en ciertas regiones, de densos bosquecillos de bambúes *kenku* (*Guadua angustifolia*) que forman refugios inexpugnables en donde sin falta se refugian los pecaríes cuando son acorralados con perros, frustrando así el cazador de su caza después de un largo acosamiento.

Una vez escogido el territorio en el que se ejercitarán las actividades de predación de la familia, la selección del sitio en donde se asentarán los huertos y la casa depende casi enteramente de las necesidades prosaicas de la vida cotidiana, tal como fueron descritas en el capítulo anterior. Ahí también, los criterios agronómicos pasan a un plano secundario; un sitio es sobre todo escogido por su comodidad, por su naturaleza estratégica, o en razón de su proximidad a una colonia de palmeras que servirán para la techumbre de la casa. Naturalmente, los Achuar no consideran a cualquier paraje como favorable

para la horticultura, pero entre la multitud de sitios que le son propicios, la elección decisiva se opera en base a criterios extra agronómicos.

Los criterios indígenas que permiten evaluar las potencialidades agronómicas de un sitio son generalmente triples: naturaleza de la situación y del relieve, naturaleza de los suelos y naturaleza de la cubierta vegetal. El sitio ideal es una terraza plana, bien drenada, no pedregosa y no inundable, cubierta de una selva "primaria", pero sin embargo desprovista de árboles muy gruesos cuya tala representaría una inversión de trabajo demasiado importante. De hecho, sólo rara vez se encuentran en los huertos tacones y troncos derribados de más de 1m.200 de diámetro. Si esas características específicas de relieve y de cubierta vegetal son muy comúnmente encontradas en todo el territorio Achuar, en cambio los suelos que son considerados como verdaderamente propicios para el cultivo no son frecuentes.

Con el fin de comprender mejor los criterios agronómicos indígenas y de evaluar los parámetros que permiten a los Achuar seleccionar el emplazamiento de una roza analizaremos brevemente las características fitológicas y pedológicas de tres sitios habitados diferentes escogidos por su representatividad. Los dos primeros sitios de la muestra son microregiones francamente ribereñas, pero se distinguen por la naturaleza del hábitat: relativamente concentrado en el sitio N° 1 y muy disperso en el sitio N° 2; el tercer sitio es característico de un biotopo interfluvial. En todos los casos, nos hemos fundamentado en categorías autóctonas para identificar los diferentes elementos del relieve y de los suelos que los Achuar distinguen en su lectura de los paisajes<sup>2</sup>.

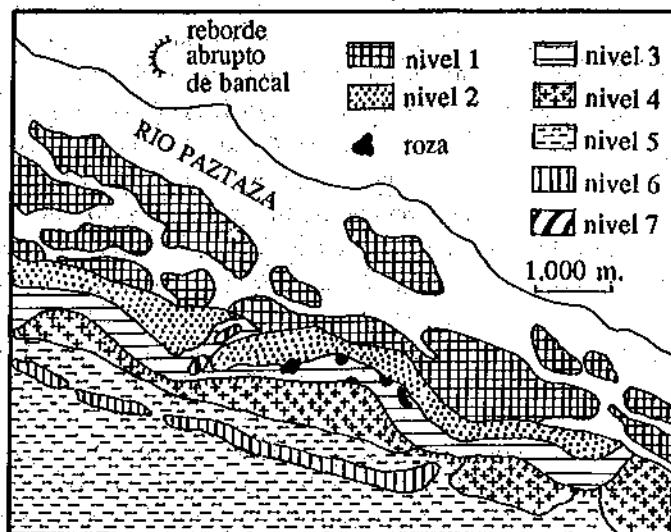
#### Sitio N° 1 (Véase mapa N° 6).

a) localización: curso superior del río Pastaza, orilla sur; coordenadas aproximadas en el centro del mapa: 2° 10' de latitud sur por 77° 20' de longitud oeste.

b) Texto:

— Nivel 1: nombre indígena *kaanmatak* (playa de guijarros) o *Nayakim* (playa de arena). Se trata de bancales aluviales muy bajos localizados sobre aluviones recientes, con una desnivelación inferior a 3 metros con relación a la vaguada actual. Los materiales acumulados son gravas, arenas gruesas y finas y légamos. Los suelos son generalmente unos *tropofluvents* (pH: 5 a 6). Este nivel es plano y frecuentemente inundado. La cubierta vegetal natural es muy

MAPA Nº 6  
MAPA DE LA IMPLANTACION DE LOS HUERTOS



SITIO Nº 1



clara y consiste sobre todo en especies ripícolas: wawa: *Ochroma pyramidale* (bomb.), pumpu: *Calathea altissima* (marant.), paat: *Gynerium sagittatum*, nashipi: *Licania (chrysobal.)*, kenku: *Guadua angustifolia*, suu: *Cecropia sciadophylla*, winchu: *Heliconia* sp.

- Nivel 2: nombre indígena pakui ("sucio", "viscoso", "terreno impregnado de agua, pero no pantanoso"). Se trata de banales aluviales bajos localizados sobre aluviones recientes con una desnivelación superior a 3m. con

relación a la vaguada actual. La granulometría de los aluviones es limoarenosa. El suelo aluvial (Kanus nunka: "tierra de río aluvial") es negro, profundo (60 a 80 cms) y no compacto, del tipo tropaquets y tropaquets. El pH va de medianamente a levemente ácido (5,5 a 6,5) con una toxicidad aluminica mínima. La alta fertilidad del suelo se halla contrabalanceada por el mal drenaje (no hay pendiente); es muy raro que las crecidas alcancen este nivel. La cubierta vegetal es generalmente parecida a aquella del nivel 1, pero comprende además el estrato superior en donde prevalecen muchas especies de Inga y de Ampuash (*Ceiba trischistranda*). Aunque este nivel es utilizado a veces para las rozas, no es jamás empleado para la vivienda.

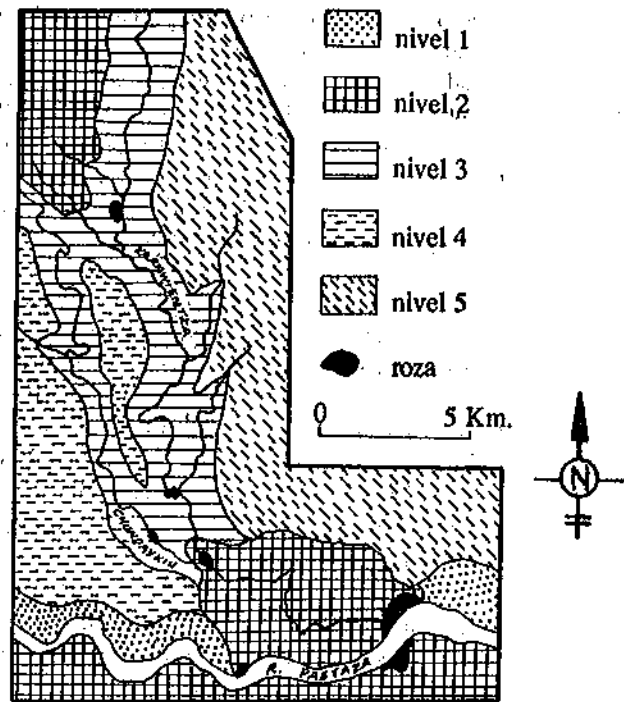
Nivel 3: nombre indígena paka ("plano"). Se trata de banales aluviales medianos con una desnivelación superior a 5 metros con relación a la vaguada. El suelo aluvial (shuwín nunka: tierra negra) sobre limo de crecida es francamente limoso, profundo y no compacto, con un pH de medianamente a levemente ácido (5,8 a 6,5) y una toxicidad aluminica mínima. La alta fertilidad de este suelo y el buen drenaje de este nivel hacen del paka el piso principal de las rozas y de la vivienda. La cubierta vegetal es típica de la selva cllmácica y no es raro encontrar ahí árboles de 40 a 50 m. de alto como el mente (*Ceiba pentandra*).

- Niveles 4 y 5: nombre indígena mura ("colina"). Se trata de banales aluviales altos y muy altos sobre aluviones antiguos, que dominan el nivel precedente con un reborde abrupto. Los suelos (keaku nunka: "tierra roja") son de textura arcillosa, profundos y compactos con un pH de muy ácido a fuertemente ácido (4,5 a 5,5) y una fertilidad mediocre. La cubierta vegetal es menos elevada que la del nivel precedente, pero la vegetación es más tupida.

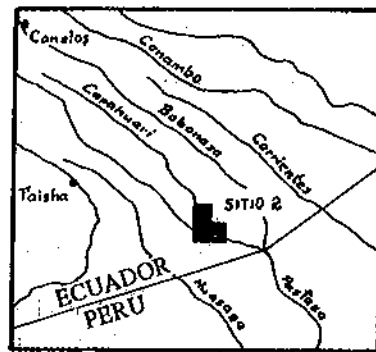
-Niveles 6 y 7: nombre indígena tsuat ikiam ("bosque basura"). Se trata de depresiones inundadas que forman pantanos permanente (aguajales). La vegetación más común de este nivel es una formación casi monoespecífica: las colonias de palmeras achu (*Mauritia flexuosa*); también se encuentran bastante a menudo unas tankana (*Triplaris martii*, Polygon) y unas kasua (*Coussapoa oligoneura* Hild., morácea).

c) Comentario: las rozas han sido realizadas en el nivel 3, paka, que presenta las mejores calidades de suelos, de relieve y de drenaje. Rozas secundarias pueden ser técnicamente realizadas en el nivel 2, pakui, (factor limitante: mal drenaje) o en el nivel 4, mura, (factor limitante: menor fertilidad de los suelos). Los inconvenientes que presentan estos dos niveles se hallan en parte contrabalanceados por ciertas ventajas específicas: facilidad para la tala en el

MAPA N° 7  
MAPA DE LA IMPLANTACION DE LOS HUERTOS



SITIO N° 2



El nivel 2 y menor proliferación de plantas adventicias en el nivel 4, pero su utilización potencial (se realizó una roza en el nivel 2) es siempre secundaria con relación a la del nivel 3. Como lo muestra el mapa, el nivel 3 es poco ancho pero lo suficientemente largo para contener un hábitat en guirnalda. Como indicación, las casas más cercanas a este sitio, sobre el curso del río, están localizadas a 8 kms. para el río arriba y a 60 kms. para el río abajo; están igualmente localizadas en el nivel 3.

Sitio N° 2 (Véase mapa N° 7)

a) Localización: curso inferior del Kapawientza en su confluencia con el río Pastaza; coordenadas aproximadas en el centro del mapa: 2° 20' de latitud sur por 75° 10' de longitud oeste.

b) Texto:

- Nivel 1: nombre indígena: pakui; se trata de bancales aluviales muy bajos e inundables parecidos en todo aspecto al nivel 2 del sitio anterior.

- Nivel 2: nombre indígena: paka; se trata de un llano aluvial bajo pero no inundable, pedológicamente y fitológicamente parecido al nivel 3 del sitio precedente.

- Nivel 3: nombre indígena paka; se trata de terrazas aluviales medianas, pedológicamente y fitológicamente parecidas al nivel 3 del sitio precedente.

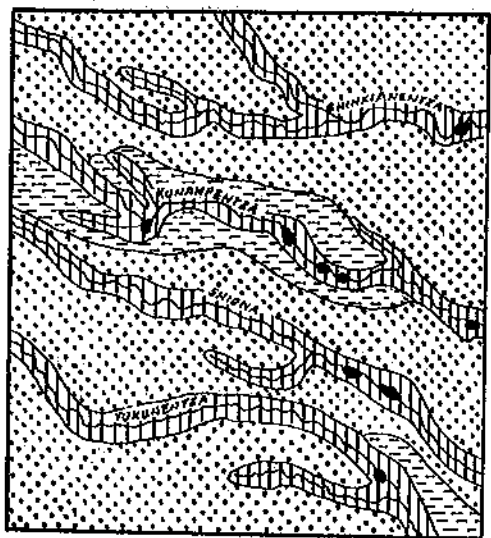
- Nivel 4: nombre indígena: mura; se trata de un llano aluvial muy alto, dominando los bancales aluviales de unos cuarenta metros; los suelos son dystropepts y dystrandpepts de fertilidad mediocre (no hay análisis disponibles); la vegetación natural es parecida a la del nivel 4 del sitio precedente.

- Nivel 5: nombre indígena: mura; es el nivel de las mesas, dominando los valles de una altura de 50 a 80m. Los suelos arcillosos sobre grauwackes son unos oxic dystropepts (keaku nunka: "tierra roja") de fertilidad mediocre. La cubierta vegetal es casi parecida a la del nivel precedente.

c) Comentario: todas las rozas han sido efectuadas en los niveles 2 y 3 que no se diferencian entre ellos más que por la altitud y que ofrecen las mejores condiciones de suelo y de drenaje. Las dos grandes rozas visibles en ambos lados del río Pastaza, no son huertos achuar; corresponden a la zona de

MAPA N° 8

MAPA DE LA MPLANTACION DE LOS HUERTOS



SITIO N° 3



0 5km.



ocupación de un pequeño destacamento militar fronterizo.

Sitio N° 3 (cf. mapa N° 8)

a) Localización: curso medio del Kunampentza (río Conambo); coordenadas aproximadas en el centro del mapa: 1° 50' de latitud sur por 76° 50' de latitud oeste.

b) Texto:

- Nivel 1: nombre indígena: paka ("plano"). Se trata de bancales planos que dominan la vaguada en alrededor de 5m., compuestos de un suelo ferráltico con predominio de arenisca volcánica (grauwackes). Los suelos (hayakim nunka: "tierra arenosa", o kante nunka: "tierra densa") son aquellos dystropepts profundos y compactos, de arcillosos a arcilloarenosos, con un pH fuertemente ácido (5,1 a 5,6), una fuerte toxicidad aluminica y una fertilidad mediocre. La cubierta vegetal es una selva climática densa y bien estructurada; entre las especies más comunes se encuentran especialmente a : apai: *Grias tessmanni* (lecyth), shimitut: *Apeiba membranacea* Spruce (til.), tinchi: *Nectandra* sp. (laurácea), chinchak: *Miconia* sp. (melast.) tuntuam: *Iriartea* sp. (palm.), shúwat: *Gustavia hexapetala*.

- Nivel 2: nombre indígena: mura (colina), se trata de pequeñas colinas con un escaso desnivel (generalmente inferior a 20 m.) compuestas de suelos arcillosos rojos sobre arcillas sedimentarias. Los suelos (keaku nunka: "tierra roja" o kapantin nunka: "tierra roja anaranjada") son unos oxics dystropepts, arcillosos a francamente arcillosos, poco profundos y compactos, con un pH de muy ácido a fuertemente ácido (4,5 a 5,5), una toxicidad aluminica muy fuerte y una fertilidad muy baja. La cubierta vegetal es una selva climática bastante poco diferente, superficialmente, de aquella del nivel 1; entre las especies más comunes, se encuentran: paeni: *Minquartia punctata* (olácea), tirla: laurácea, tsachir: *Mabea argutissima* Croizat (euforbiácea), apaich numi: *Himatanthus sucuba* (apocinácea).

- Nivel 3: nombre indígena: mura (colina); es el nivel de las mesas, dominando los valles en una altura de 50 a 80m. Las cumbres son cortadas en forma de cimas redondeadas alargadas, separadas por pequeñas vaguadas secundarias, y el reborde de las mesetas es, a menudo, abrupto. Los suelos arcillosos sobre grauwackes son unos oxics dystropepts muy parecidos a los del nivel 2; los Achuar, por lo demás no los distinguen. La cubierta vegetal es parecida a la del nivel 2.

c) Comentario: todas las rozas han sido realizadas en el nivel 1, paka, que presenta las condiciones de suelo las menos malas y las únicas zonas planas. Los bancales son de anchura variable según el curso de los ríos, pero jamás sobrepasan 1km. de ancho por ambas partes del lecho.

En estos tres sitios, e independientemente de la naturaleza del biotopo, las zonas que los Achuar estiman más propicias para la horticultura son estrictamente circunscritas. Si es verdad que los únicos factores limitantes absolutamente decisivos para la horticultura son los aguajales inundados y las colinas de pendiente demasiado fuerte (sobre el 55 % de inclinación), no significa por eso que ciertas zonas potencialmente cultivables no sean consideradas como marginales por los Achuar en razón de su escasa productividad y de la gran inversión de trabajo que se necesita para mantenerlas cultivadas. Este punto es importante y condiciona todo análisis riguroso de la territorialidad, en la medida en que el estudio de la densidad demográfica y la estimación de la capacidad de carga hortícola del medio deben desde entonces hacerse en función de los criterios indígenas sobre el uso efectivo del suelo y no en función de los factores limitantes absolutos del ecosistema. Estos problemas serán discutidos más detenidamente en el capítulo 9, pero ya pueden sacarse enseñanzas del análisis de estos tres sitios.

Se verifica primero que las opciones agronómicas indígenas denotan un excelente conocimiento empírico de la fertilidad diferencial de los suelos, confirmado por los análisis pedológicos efectuados en los sitios 1 y 3. La tipología achuar de los suelos cultivables distingue tres grandes clases principales escalonadas según su fertilidad creciente: keaku nunka ("tierra roja"), nayakim nunka ("tierra arenosa") y shuwin nunka ("tierra negra"). Los suelos ferralíticos rojos de las colinas, keaku nunka (oxi-dystropepts), son de un uso excepcional pues si son muy bien tolerados por la mandioca dulce, en cambio son casi incompatibles con cultígenos más exigentes, como el plátano, el fiamé, el cacahuete o el maíz. Por otra parte, si los suelos arenosos con predominio de arenisca volcánica (nayakim nunka) son efectivamente los más fértiles que ofrecen los bancales interfluviales, sin embargo son relativamente mediocres con relación a los suelos aluviales negros (shuwin nunka y kanus nunka) del biotopo ribereño.

Mientras que un huerto localizado sobre suelo aluvial proveerá de mandioca durante, a veces, más de 10 años sin baja notable de productividad, un huerto sobre suelo arenoso verá su productividad disminuir muy rápidamente después del segundo año de cultivo. La extrema fertilidad del suelo aluvial ribereño permite así una gran flexibilidad en lo que respecta a las

estrategias de puesta en cultivo, ya que con la certeza de una roza principal altamente productiva, se puede jugar sin ningún peligro de un abanico pedológico más amplio y constituir rozas secundarias "experimentales". Era el caso, por ejemplo, en el sitio N° 1 en donde una pequeña roza exclusivamente cultivada con el piscícola timiu (*Lonchocarpus* sp.) había sido realizada en los suelos ferralíticos de las colinas, este cultígeno apreciando aparentemente los suelos fuertemente ácidos. En el mismo sitio, otro huerto había sido cultivado con maíz y bananos sobre una tierra aluvial altamente fértil pero muy mal drenada, esas dos especies soportando bien una tasa elevada de humedad del suelo.

La fertilidad relativa de una tierra es así percibida por los Achuar como el atributo específico constante de una categoría de suelo y los indicios que denotan esta fertilidad son claramente concebidos como atributos del suelo. Las especies silvestres generalmente representativas de ciertos niveles edafológicos son pues apreciadas como simples signos de identificación; la naturaleza del suelo está determinada por los Achuar sobre todo a partir de sus cualidades puramente físicas: color, textura y porosidad.

Las características agronómicas de un suelo fértil son claramente definidas por los Achuar: la mandioca se puede cultivar durante más tiempo que en otras partes, sus raíces son más gruesas y más abundantes, el cultivo del maíz, del fiamé y de los cacahuates es fácil y los bananos se reproducen automáticamente por el retoño sobre la estípite del plantón madre (lo que no es el caso en los suelos pobres). El paradigma de un suelo fértil es el shuwin nunka y se dirá de él que es susutin, "barbudo", la barba y los cabellos siendo entre los Achuar, directamente asociados con la idea de fecundidad y de fuerza sexual, como es el caso, por lo demás en otras numerosas sociedades (LEACH 1958).

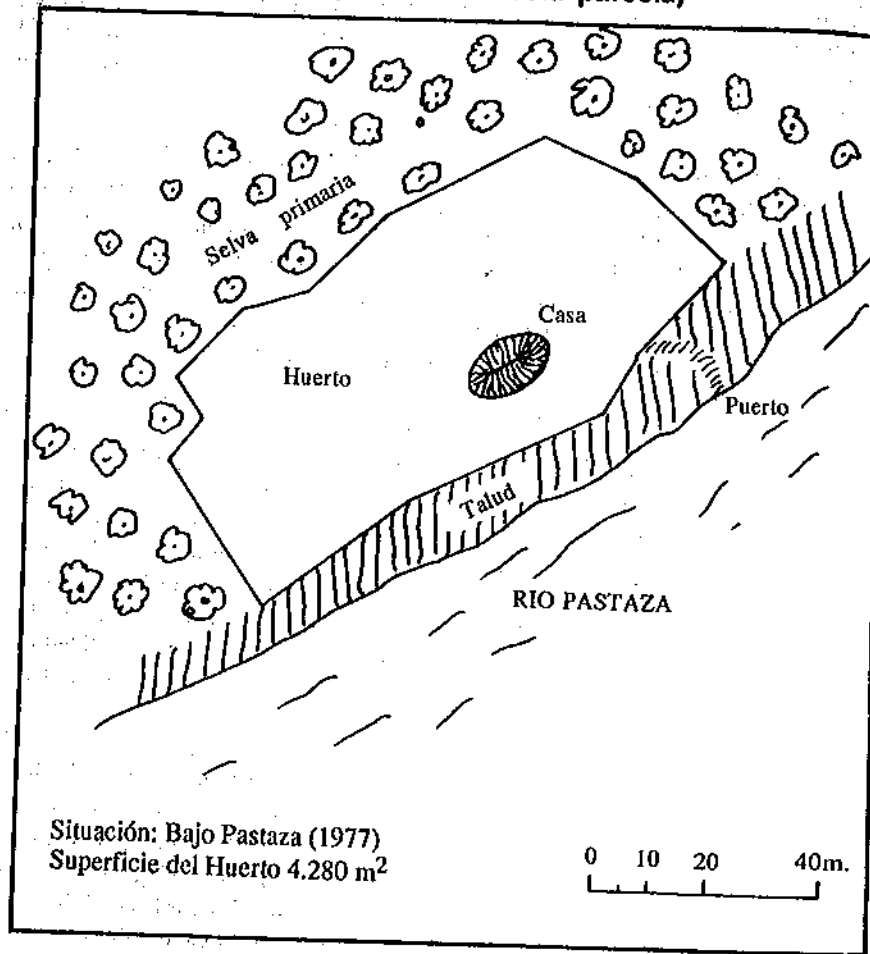
Desde el punto de vista de la organización del trabajo, la horticultura sobre chamicera achuar está conforme con la clásica división sexual de las tareas, tal como es muy comúnmente practicada en la Amazonía: el desbrozo y la tala son actividades exclusivamente masculinas, mientras que la siembra, la desyerba y la cosecha son casi integralmente realizadas por las mujeres, con excepción de algunos cultígenos bien específicos cuya manipulación es reservada a los hombres. En principio, cada mujer casada dispone de su propio huerto-roza o bien de una parcela, claramente delimitada por caminos o hileras de bananos, en el seno de una roza más vasta, la que estará dividida en tantos lotes como hay mujeres casadas en la unidad doméstica. Por lo tanto, no se puede hablar de una explotación comunitaria del huerto por el grupo de



FIGURA Nº 7

PARCELARIO TÍPICO DE UNA UNIDAD RESIDENCIAL MONOGAMA

(una esposa = una sola parcela)



coesposas, y la individualización matricentrada de las tareas domésticas en el seno de la casa prevalece igualmente en la horticultura: cada mujer sólo es responsable de la plantación, del cultivo, del cuidado y de la cosecha de su propia parcela.

La apertura de una roza y su plantación representan las fases preliminares de la ocupación de un sitio; la construcción de la casa y la instalación definitiva sólo intervienen cuando el huerto comienza a poder satisfacer las necesidades alimenticias de la unidad doméstica, es decir, cuando la mandioca puede ser cosechada, alrededor de 8 a 10 meses después de su plantación. En la mayoría de los casos, la casa es edificada en el centro de la roza o en su borde, a proximidad del tejadillo provisional que albergaba a la familia durante los meses necesarios para la creación del huerto y la construcción de la casa. En el momento de la primera ocupación de un sitio, la disposición más común es aquella de la roza única, subdividida o no en parcelas distintas, según la casa sea o no polígama (Véase los planos de la figura 7 y de la figura 8). Esta disposición topográfica inicial puede modificarse después de algunos años, bajo la influencia de dos factores: en primer lugar, la introducción en la casa de nuevas mujeres casadas implica necesariamente el aumento de las superficies cultivadas, y, por otra parte, una importante disminución de la productividad y un desarrollo correlativo de las plantas adventicias —sobre todo en los suelos interfluviales menos fértiles— entrañan el abandono del huerto situado alrededor de la casa y la obligación de crear otro.

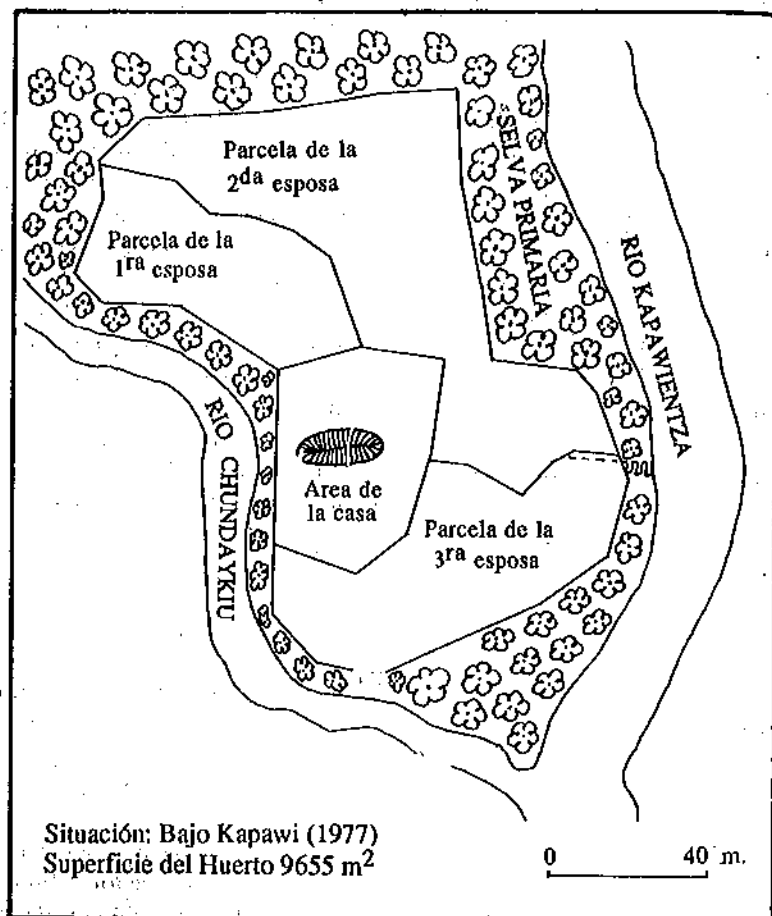
Si una nueva coesposa se añade a una unidad doméstica, no se acostumbra atribuirle una superficie ya plantada por otra mujer de la familia, ya que una mujer debe ser personalmente responsable de todas las fases de la horticultura. Asimismo, cuando una joven de la casa pasa, por su matrimonio al estatuto de "horticultora" autónoma, se ve autorizada a no trabajar más en el huerto de su madre y a disponer de un huerto para su uso propio.

En estos dos casos, como en el de una viuda que viene a agregarse a la casa, se deberá crear una nueva roza. En ausencia de factores limitantes —pantanos, colina con fuerte pendiente, corriente de agua— al borde de la roza principal, se contentará uno con efectuar una nueva tala limítrofe con la antigua. Cuando abren una nueva tala contigua para reemplazar a plazo la producción deficitaria de una vieja roza, los Achuar operan generalmente una especialización de las plantaciones: conservación de los cultígenos de maduración lenta en la más antigua (chonta, guayaba, caimito, caña de azúcar, plátanos) e implantación en el nuevo huerto de la mandioca, de los

FIGURA N° 8

PARCELARIO TIPOICO DE UNA UNIDAD RESIDENCIAL POLIGAMA

3 coesposas = 3 parcelas



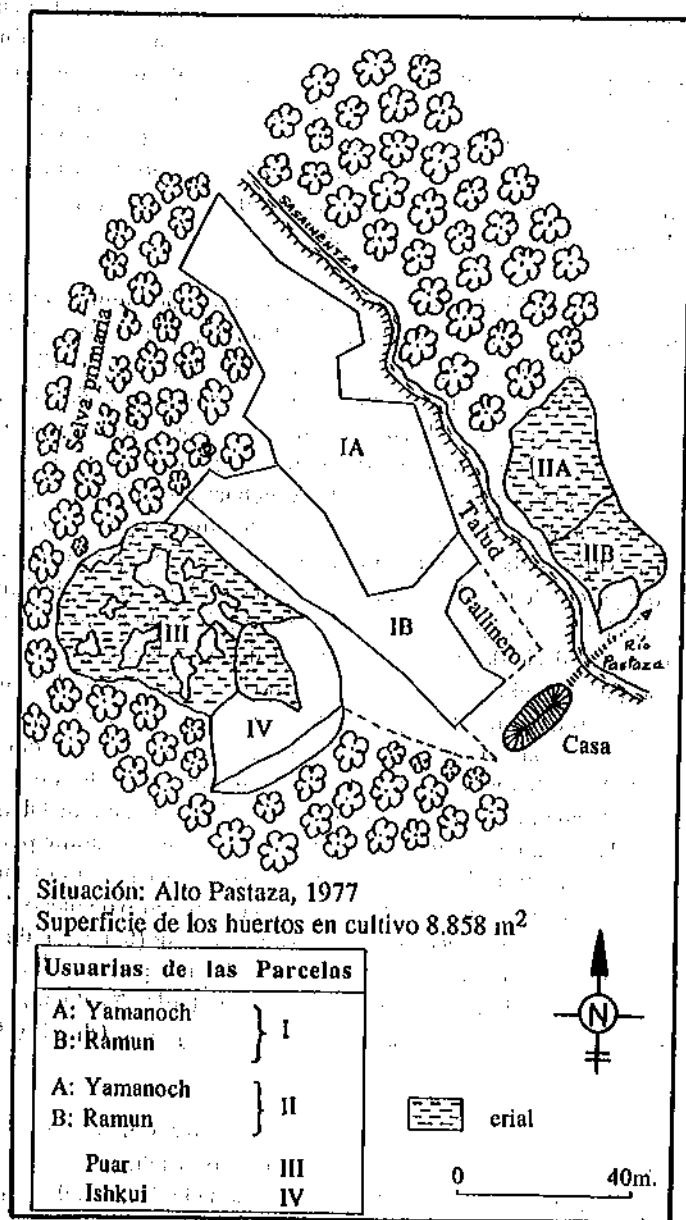
...bérculos de base y de los cultígenos que exigen más nutrientes (frijoles y cacahúetes).

Para comprender mejor la estrategia puesta en práctica en la ocupación hortícola de los suelos, quizá no sea inútil examinar la evolución de un parcelario a partir de un caso específico. El conjunto de los huertos, cuyo plano en escala está reproducido en la figura N° 9 se sitúa en un medio ribereño muy fértil (tierra aluvial negra) y está explotado por una unidad doméstica que cuenta con 15 personas. En el momento de la investigación (noviembre 1977), la roza N° 1 estaba explotada desde hacía seis años, o sea desde el principio de la ocupación del sitio.

Cuando se inició el cultivo de esta roza, el jefe de familia, Yankuam, no tenía más que dos esposas, Yamanoch y Ramun, que recibieron pues dos porciones ligeramente desiguales (3985 m<sup>2</sup> para el lote A y 2418 m<sup>2</sup> para el lote B) del huerto recientemente talado. Tres años más tarde, la roza N° 2 fue talada más abajo del bancal aluvial en donde se había creado el primer huerto. Una desnivelación de alrededor de 4 m. entre los dos niveles introduce diferencias considerables en sus cubiertas vegetales respectivas, ya que el nivel más bajo sólo comprende especies de escaso crecimiento, muy fáciles de talar (bambúes, Inga, balsa, Cecropia...). Es, pues, debido a la facilidad del desbrozo y porque le urgía aumentar la producción hortícola de la familia, que Yankuam decide ocupar ese nivel edafológico. Esta nueva roza fue equitativamente dividida en dos porciones atribuidas a sus dos coesposas. Poco tiempo después, Yankuam dio en matrimonio una de sus chiquillas impúberes y su nuevo yerno se instaló en su casa. Sin embargo, debido a que la joven esposa no tenía más que siete u ocho años y era incapaz de cumplir con ninguno de los deberes ligados a su nuevo estatuto, la madre de este yerno, anteriormente abandonada por su marido, vino igualmente a instalarse donde Yankuam. Esta mujer, Puar, se puso desde entonces a asumir para con su hijo, y por sustitución, las tareas económicas que su nuera era incapaz de realizar en razón de su temprana edad. Siendo un miembro de pleno derecho de la casa, el yerno taló entonces una roza para su madre (la N° 3), de la misma manera en la que hubiera debido haber talado una para su esposa si esta hubiese sido capaz de cultivarla. Dos años más tarde, Yankuam, el jefe de familia, tomó por tercera esposa a una chica muy joven, Ishkui, y le taló un huerto (el N° 4).

Un año más tarde, en el momento de la investigación, la roza inicial (N° 1) todavía producía y estaba bien cuidada por las dos primeras coesposas, Ramun y Yamanoch. La roza N° 2 fue abandonada después de 4 meses, con

FIGURA Nº 9  
**PARCELARIO DE UNA UNIDAD RESIDENCIAL POLIGAMA**  
 ( 3 coesposas y una refuglada = 6 parcelas)



excepción de una porción de 215 m<sup>2</sup> plantada poco más o menos exclusivamente con mandioca dentro de la parcela de Ramun. En efecto, la facilidad del desbrozo en este nivel edafológico es, según los Achuar, contrabalanceada por la extrema proliferación de las malas hierbas, que se manifiesta desde el segundo año de su cultivo; acabó por necesitar tal inversión de tiempo para el desyerbaje que la explotación continua del huerto se volvió contraproducente. El huerto de Puar (el Nº 3) desbrozado, en la misma época, también había regresado parcialmente al estado eriazo y solamente algunos islotes (alrededor de 1300 m<sup>2</sup>) continuaban siendo explotados. El abandono progresivo de este huerto se debía a la disminución de las fuerzas de la anciana que lo cultivaba y que ya no contribuía más que de una manera muy simbólica a la alimentación de su hijo y de la casa en general. Finalmente, el último huerto (Nº 4) que no tenía más que un año en el momento de la investigación, se tornó parcialmente eriazo y no quedaba más que una parcela cultivada de 910 m<sup>2</sup>. La razón se atribuía a la inexperiencia y a la "holgazanería" de la muy joven Ishkui que era vista con ojos bastante malos por las dos otras coesposas. Los celos que ellas le manifestaban se alimentaban con la preferencia sexual evidente que Yanquam le demostraba, y se exacerbaba a causa de la benevolente tolerancia con la que el jefe de familia parecía considerar la incompetencia hortícola de la joven mujer. De hecho, era casi exclusivamente sobre los hombros de Ramun y de Yamanoch que recaía el abastecimiento de productos cultivados para la subsistencia de la casa.

De manera general, y cuando factores limitantes impiden la tala de una nueva roza contigua lo que es relativamente raro, pues una roza inicial se efectúa siempre en un sitio que permitirá una ampliación o una sustitución ulterior, los Achuar se resuelven a talar una nueva roza a cierta distancia de la casa. Pero de todas maneras, la nueva roza se hará siempre a proximidad de una corriente de agua a fin de poder limpiar in situ las raíces y los tubérculos cosechados.

De un centenar de casas achuar visitadas, sólo pudimos observar el caso de un jefe de casa lo suficientemente imprevisor como para establecer su casa y su roza inicial en un sitio que impedía cualquier nueva tala cercana en razón del relieve muy accidentado. Para poder completar la producción deficitaria de su roza principal, se había visto obligado a realizar dos nuevas rozas para sus dos esposas, la una a 500 metros y la otra a 800 metros de la casa. Por añadidura, cada una de las mujeres se vio obligada a cercar completamente su huerto con una empalizada de 60 cm de alto, en una extensión de 300 metros para la una y de 180 metros para la otra. Por lo demás, es el único caso de

cercamiento total externo de los huertos que hayamos encontrado, pues su excepcional alejamiento hacía necesaria una protección permanente de los cultivos contra los mamíferos predadores (sobre todo paca y aguti). En tiempo ordinario, el cercamiento no tiene razón de ser puesto que la proximidad de los huertos permite su vigilancia permanente siendo que los predadores son prontamente detectados cuando se manifiestan. Aparte de este caso completamente excepcional, una roza complementaria o de sustitución nunca se realiza a más de 300 metros de la casa.

En el momento de la primera ocupación de un sitio, la estimación de la dimensión de una roza inicial depende de las negociaciones entre el jefe de casa y sus esposas, que llevan a menudo a la confrontación de puntos de vista divergentes, sino antagónicos. El deseo del jefe de familia es, naturalmente, obtener los más grandes huertos posibles a fin de disponer en superabundancia de cerveza de mandioca, lo que le permitirá convidar suntuosamente a sus huéspedes pasajeros. Ahora bien, si una mujer pone igualmente todo su orgullo en cultivar un gran huerto, está sin embargo en mejor posición para poder estimar la capacidad de la fuerza de trabajo (la suya y la de sus hijas solteras) que podrá movilizar para la desyerba, es decir para la más absorbente de todas las tareas hortícolas, desde el punto de vista del gasto de tiempo y de energía física. En efecto, cualquiera que sea su dimensión inicial, un desmonte es siempre enteramente plantado; cuando asoma una inadecuación entre la dimensión de la superficie cultivada y la capacidad de desyerba —ya sea porque el desmonte inicial era realmente demasiado grande, o porque la fuerza de trabajo femenino se halla de pronto reducida— el reajuste se opera con el abandono de una porción del huerto a la invasión de las plantas adventicias, como acabamos de ver su ilustración en el caso del parcelario de Yankuam. Aparte de una enfermedad y de una invalidez temporal o definitiva, varias circunstancias pueden modificar la capacidad de trabajo de una mujer casada y obligarla a reducir su superficie de cultivo. La más común es el casamiento o la muerte de una o de varias de sus hijas, acontecimientos que vendrán a sustraer una importante contribución en trabajo a la microcélula de producción que constituyen una mujer y sus hijas. Otro caso, menos frecuente, es la reorganización de la división de las tareas que produce la enfermedad crónica (en particular la tuberculosis) de una de las dos coesposas en una unidad doméstica polígina. La mujer enferma será físicamente incapaz de acompañar regularmente a su esposo a la caza y en sus visitas lejanas; la coesposa válida, obligada por consiguiente a pasar la mayor parte del tiempo en la selva o de viaje —ya que la rotación entre las dos mujeres se hace imposible— se verá necesariamente obligada a descuidar su huerto.

Resulta más bien infamante para una mujer dejar proliferar las malas hierbas en su huerto y, salvo los casos de fuerza mayor, ella se esforzará en mantenerlo lo mejor posible. Y esta es la razón por la que el acuerdo inicial entre un jefe de casa y sus esposas en cuanto a la dimensión de la roza, reviste una gran importancia, pues el deshonor de un huerto parcialmente eriazo —por ser demasiado grande para ser cultivado y desyerbado cuidadosamente— recaería de modo parcial sobre el jefe de familia. En efecto, más vale para el prestigio de una unidad doméstica poseer un pequeño huerto bien cultivado que uno inmenso medio eriazo.

Las dimensiones de la futura roza son pues estimadas en el terreno en función de una sutil dosificación entre las capacidades y las pretensiones de cada una de las coesposas, la importancia social del jefe de casa y los constreñimientos ecológicos locales. Es siempre el esposo de una mujer casada el que toma la iniciativa de abrir una roza, o bien, cuando se trata de una viuda, su pariente masculino real o clasificatorio más cercano en el seno de la unidad doméstica (su hermano o su hijo, generalmente). Los límites del futuro huerto son determinados mediante una estimación preliminar en el curso de la cual se atribuye a ciertos árboles característicos el papel de mojones. No se privilegia ninguna forma geométrica específica y los levantamientos topográficos efectuados en treinta rozas muestran que éstas poseen casi siempre contornos irregulares. En ausencia de una verdadera estación seca, no existe un período prescrito para realizar la roza y la quema, aunque el mes de enero y el período de septiembre a noviembre, marcados de ordinario por una baja relativa de la pluviosidad, sean generalmente considerados como más propicios. De todas maneras, en ningún caso se esperará expresamente la venida de estas dos micro estaciones secas para emprender una tala.

### La roza y la quema

La roza propiamente dicha comprende dos fases sucesivas: el desbrozo de las malezas y la tala de los árboles. El desbrozo, realizado con machete, tiene como meta cortar todos los matorrales y arbustos, dejando sobre el terreno los residuos de monte tallar. Luego de un lapso que oscila entre dos días y una semana, se procede a talar los árboles con hacha metálica, siguiendo un método aparentemente muy antiguo, pues ya es atestiguado por Up de Graff en su descripción de una roza con hacha de piedra, en 1899, entre los Jívaro Antipa (UP de GRAFF s.f.: pp. 203-204). Este método, destinado a economizar tiempo y energía, consiste en hacer una entalla lo bastante profunda en todos los pequeños árboles a aproximadamente 40 cm del suelo y luego cortar los grandes árboles que arrastraran entonces en su caída

espectacular a toda la masa de vegetación circundante que está inextricablemente ligada a ellos por una maraña de bejuco y de formaciones epifíticas. Esta técnica de entalladura preliminar es muy corriente entre los horticultores selváticos; para la región amazónica se halla atestiguada sobre todo entre los Amahuaca (CARNEIRO, 1964: p. 11) y entre los Campa (DENEVAN, 1974: p. 98). Ciertos árboles cuyas raíces tabulares imposibilitan la tala a la altura de un hombre, deben ser rodeados con un pequeño andamiaje rudimentario que permite el acceso a la parte lisa del tronco. La última fase de la roza consiste en escamondar las ramadas de los árboles cortados.

Todos los árboles no son sistemáticamente cortados y de ordinario se salvará la mayoría de las especies que proveen frutos. Entre estas últimas, las más corrientes son una suerte de mango silvestre, *apal*, (*Grias tessmannii*), una variedad de árbol del pan, *pitiu* (*Batocarpus orinocensis* Karst.), un zapote, *pau* (*Pouteria* sp.), *tauch* (*Lacmella* sp.), la palmera *achu* (*Mauritia flexuosa*) y el árbol *sampi* (*Inga* sp.), (Véase la lista completa de las especies protegidas en el cuadro N° 8). Ciertas especies son escatimadas por razones prácticas y no alimenticias: el árbol *balsa wawa*, pues sus anchas hojas sirven de tapa, los árboles *yakuch* (*Hyeronima alchorneoides*, euforbiácea) y *chinchak* (*Miconia* sp. y *Leandra* sp.), pues las aves, y sobre todo los tucanes, son muy aficionados a sus frutos. Estos frutos, no comestibles para los humanos, constituyen cebos que permiten a los adolescentes entrenarse en el huerto al tiro de pájaro con cerbatana. La utilización de árboles cebos en el huerto para el aprendizaje de la caza es mencionada en la mitología en referencia a la educación cinagética de *Etsa sol*.

La roza en general, y la tala de los árboles en particular, son actividades peligrosas y penosas que sólo competen a los hombres adultos y de donde son excluidos no solamente las mujeres sino también los adolescentes. Cuando se realiza el desbroce, el hombre curvado hacia adelante, barre regularmente la baja vegetación a una decena de centímetros del suelo con un gran machete previamente afilado sobre un grueso canto de río humedecido. El esfuerzo es sostenido de modo relativamente constante durante varias horas y sólo se interrumpe pasado el mediodía para una pausa merecida durante la cual las mujeres sirven la refrescante cerveza de mandioca. El principal peligro del desbroce proviene del riesgo de molestar malhadadamente a una serpiente venenosa o un nido de avispas (etc) suspendido de una rama, cuando se forrajea entre los matorrales. Una de las funciones de la pintura facial con bija es la de proteger los hombres contra eventuales mordeduras de serpiente; todos

los que participan en una tala no dejan pues de engalanarse cuidadosamente el rostro con esta finalidad. No obstante, cuando la tala se realiza en el marco de un trabajo comunitario, la jornada de trabajo comienza siempre con abundantes libaciones de cerveza de mandioca ofrecidas por el jefe de casa que ha tomado la iniciativa de la tala. El desbroce se efectúa pues las más de las veces en una atmósfera de ligera borrachera, amenizada con bromas u observaciones irónicas, poco propicia en todo caso para mantener la vigilancia sostenida que debe ejercerse para localizar serpientes e insectos nocivos. A pesar de la exclamación constante ¡*napi anearta!* (¡cuidado con la serpiente!) que viene a ritmar el trabajo, no es pues un azar si la mayoría de los hombres mordidos por serpientes y habiendo sobrevivido a la experiencia, lo fueron durante desbrozos comunitarios

Este peligro se reduce durante la tala, pues las serpientes han huido ya. En cambio, el hermoso oquedal despejado por el desbrozamiento está cubierto de una espesa alfombra de malezas, bajo la cual se refugian, invisibles, las grandes hormigas *yufui* (formícidos) y los escorpiones *titink*, que hacen particularmente precavidos a los Achuar de pies desnudos. Cuando la tala es practicada entre varios, se efectúa generalmente sobre una línea de frente que progresa regularmente entallando los árboles de mediana estatura. Cuando todos los árboles secundarios han sido profundamente sajados, los hombres se reparten la tala de los grandes árboles relevándose a veces en grupos de dos para los más importantes. Es la fase más espectacular de la roza y también, potencialmente, la más peligrosa aunque los accidentes son muy escasos. La caída de los árboles está generalmente dirigida desde el centro de la roza hacia su periferia, la cual se encuentra pronto coronada por una orla de ramadas impenetrables yaciendo en un gran desorden sobre el suelo. Con los primeros crujidos anunciadores de la caída, el hombre que manipula el hacha se aleja rápidamente gritando ¡*numi anearta!* (¡cuidado con el árbol!), mientras que sus compañeros se esparcen alrededor saludando con gritos de júbilo el derrumbamiento con gran estrépito del gigante y de su cohorte de vegetación subordinada. Hay un parecido entre dar la muerte y el corte de un gran árbol y los Achuar establecen un paralelo explícito entre la roza y la caza, dos actividades físicamente exigentes pero que culminan ambas en la satisfacción de un triunfo incontestable.

A pesar del inmenso progreso que representa el uso de herramientas metálicas, la tala es aún un trabajo muy penoso. Un hombre solo necesita, por ejemplo, cerca de tres horas de trabajo continuo para cortar un árbol de 1.10m de diámetro. Por supuesto, estamos lejos ya de aquellas demoras de varios días, incluso de varias semanas (UP de GRAFF s.f. p. 203) que exigía

antafío la tala con hacha de piedra; con todo, no es menos cierto que, cada vez que sea posible, un jefe de casa se esforzará por invitar a parientes y aliados para que le ayuden a realizar por lo menos una parte de la roza. Si una cooperación continua demuestra ser imposible, es costumbre invitar a los parientes para la fase del corte con hacha, luego de haber realizado uno mismo el desbrozo. La economía de tiempo y esfuerzo que representa una roza colectiva es realmente considerable: hemos podido observar a un equipo de ocho hombres derribar los árboles de una roza de 3.560 m<sup>2</sup> en cinco horas, mientras que un hombre solo había tenido que emplear diez días de trabajo, más o menos continuo para efectuar la misma operación en un huerto de 4.230 m<sup>2</sup>.

La duración relativa de las operaciones de roza está en parte condicionada por la diferencia de tipos de cubierta vegetal. En efecto, los Achuar afirman unánimemente que los banales aluviales del hábitat ribereño son más pobres, en especies de madera dura y de gran desarrollo que la selva interfluvial. Esta proposición general se basa en un sistema de clasificación de árboles que los distribuye en dos categorías: los árboles duros (pisu numi) y los árboles blandos (miniar numi). Esta distinción resulta directamente de la experiencia empírica del rozador, midiendo la densidad del árbol a la medida de su propio esfuerzo. Ahora bien, una cuenta efectuada con informantes Achuar a partir de seis muestras de selva climática potencialmente cultivable —tres en medio interfluvial y tres en medio ribereño— parece confirmar esta proposición. En efecto, mientras que en 100 m<sup>2</sup> (10 m x 10m.) de selva primaria, la densidad media de árboles de más de 20 cm de diámetro oscila entre 17 y 21 en el biotopo interfluvial, esta densidad oscila entre 7 y 15 en el medio ribereño. Teniendo como base este mismo muestreo, se constata que las especies de madera dura (según los criterios indígenas) forman más de la mitad de los efectivos en el medio interfluvial, contra el 20% en el hábitat ribereño.

Estos resultados parecerían naturalmente indicar que la roza, a igual superficie, no dejará de ser más larga y penosa en el hábitat interfluvial que en el ribereño. Ahora bien, una verificación a posteriori permite confirmar esta hipótesis; es la comparación sistemática del número de cepas que subsisten en diferentes tipos de huertos después del cultivo (Véase el cuadro Nº 5). Este cuadro lleva a algunas observaciones restrictivas. En primer lugar, sólo tiene un valor indicativo, ya que está basado en un número limitado de muestras de pequeñas dimensiones, las cuentas habiendo sido efectuadas sobre cuadrados de densidad de 100 m<sup>2</sup>, es decir superficies representando, según los casos, de 1/10 a 1/100<sup>o</sup> de la superficie de las rozas muestreadas. Por otra parte, por

razones de comodidad, todas las cuentas han sido efectuadas en porciones de huertos desprovistas de troncos muertos de más de 1m. de diámetro.

#### CUADRO Nº 5

#### CUADRADOS DE DENSIDAD DE LAS CEPAS EN DIFERENTES TIPOS DE HUERTOS (cuadrado de 10m. x 10m.)

	Hábitat interfluvial (número de huertos: 3)			Hábitat ribereño (número de huertos: 2)	
	Bancal	Collado	Collado	Bancal	Bancal
Relieve pendiente	0%	40 %	25 %	0%	0%
Edad del huerto	2 años	2 años	1 año	2 años	6 años
Cepas de menos de 30 cm Δ	76 %	63 %	71 %	100 %	100 %
Cepas de menos de 65 cm Δ	8 %	27 %	18 %	0 %	0 %
Cepas de más de 65 cm Δ	16 %	10 %	11 %	0 %	0 %
Número total de copas	13	11	28	4	4
Número total de troncos enteros tumbados	9	8	13	0	0
Porcentaje de la superficie ocupada por las cepas y los troncos tumbados	17 %	16 %	20 %	0,2 %	0,3 %

Pese a estas limitaciones, las tendencias que muestra este cuadro comparativo son ricas en enseñanzas. En efecto, después de tan sólo dos años



de cultivo, todas las cepas de más de 30 cm de diámetro han desaparecido de los dos huertos ribereños. Por consiguiente esto significa, o bien que no existían grandes árboles en esos lotes al momento del desbroce, o bien que siendo éstos de madera blanda y fácilmente putrescible, para entonces habían desaparecido ya. Asimismo, ningún tronco muerto ha subsistido en estos dos cuadrados de densidad; el muestreo refleja, a este respecto, muy estrechamente la realidad global pues es absolutamente excepcional encontrar grandes troncos en los huertos ribereños después del segundo año de cultivo. Por otra parte, la diferencia de edad entre los dos huertos ribereños no introduce ninguna diferencia en el número de cepas subsistentes, lo cual parecería indicar que todas las cepas de madera blanda desaparecen desde el fin del primer año de puesta en cultivo. Por fin, el muy bajo porcentaje de la superficie de las muestras ribereñas ocupada por los residuos vegetales del desbroce (0.2 % y 0.3%) —incluso si se multiplica por 5, por precaución estadística— atestigua la evidencia de que casi la totalidad de la superficie rozada es cultivable.

Estos resultados contrastan fuertemente, y en todos los puntos, con los datos del hábitat interfluvial. Aquí, las muestras están, en efecto, caracterizadas por una elevada proporción de cepas de más de 30 cm de diámetro y de troncos de lenta putrefacción. Sin embargo, la diferencia más espectacular concierne a la fracción de la superficie que está ocupada por residuos vegetales inamovibles (entre 17 y 20 %) y que por lo tanto demuestra ser impropia para el cultivo. A pesar de su carácter aproximativo, estos datos parecen pues confirmar el punto de vista achuar sobre la marcada diferencia de la cubierta vegetal en los dos biótopos. También parecerían indicar que las superficies para debrozar en el medio interfluvial deberían ser proporcionalmente más importantes que en el medio ribereño, a fin de tomar en cuenta las zonas no cultivables que están obstaculizadas con residuos vegetales.

El lapso entre la roza y la quema oscila entre tres semanas y dos meses, según las condiciones climáticas. La quema y la limpieza de los escombros de la tala son las únicas tareas de la horticultura que son efectuadas por los hombres y las mujeres; es el único momento, en todo el proceso de trabajo hortícola, en donde la complementariedad de los sexos se manifiesta por una copresencia en el huerto. La quema se realiza generalmente en dos fases distintas. Es un primer tiempo, y con preferencia un día en que sopla una ligera brisa, las mujeres provistas de manojos encendidos prenden fuego directamente a los montones de ramas esparcidas por la roza. Al hacerlo, ellas se cuidan de no encender ninguna hoguera cerca de los diversos árboles en pie

que han sido dejados durante la roza.

Una vez completamente terminada esta primera combustión, es decir al día siguiente o a los dos días, los hombres comienzan la limpieza de los residuos semicalcinados. Se trata de recoger y amontonar cuidadosamente todas las ramas que no estuvieran enteramente calcinadas por la primera quema. En el centro de cada una de las porciones de la roza que han sido de esta manera limpiadas, se yergue un gran montón de ramadas ennegrecidas que son encendidas nuevamente por las mujeres. Estas, al mismo tiempo que vigilan la combustión, comienzan a mullir la tierra en los alrededores con el wayi, un palo de cavar duro y pesado, confeccionado por los hombres con madera de la palmera uwi (*Guillelma gasipaes*).

Además, en este estadio no es necesario limpiar demasiado cuidadosamente el futuro huerto de su madera muerta, salvo en las zonas muy circunscritas donde se proyecta plantar cacahuete. En efecto, la limpieza y quema de los pequeños residuos vegetales de la roza son parte de las tareas continuamente realizadas por las mujeres durante el primer año de vida productiva del huerto. Durante la desyerba cotidiana, cada mujer reúne las plantas adventicias que acaba de arrancar y los pedazos de ramas que subsisten de la quema, las amontona al pie de una cepa y les prende fuego. Cuando las cepas son de madera blanda se consumen lentamente al contacto de esta pequeña hoguera y forman enseguida importantes concentraciones de ceniza. Este será el sitio favorito para la plantación de los flames kenke, una planta que aprecia muy particularmente los suelos livianos y ricos en potasio.

Al cabo de un año de esta metódica limpieza, el suelo del huerto presenta el aspecto esmerado de unos arriates; sobrenadando en medio del revoltijo de una vegetación muy controlada, sólo algunos grandes troncos imputrescibles acostados recuerdan el mantillo salvaje de esta transmutación. Pero aun así, la evocación es fugaz, pues estos troncos son, ellos también eminentemente socializados, sirviendo de caminos—pasarelas en el seno del huerto. Algunas muescas talladas en el flanco a la salida y a la llegada, permiten subirse sin esfuerzo a estos largos y resbalosos fustes que, para los Achuar, reemplazan ventajosamente los senderos terrestres. En efecto, la superficie que ocupan los troncos es de todos modos incultivable —al contrario de los senderos— sin contar que estas pasarelas permiten, elevándose fuera del alcance de las ramas de mandioca, escapar de la lluvia de gotitas que infaliblemente viene a duchar al transeúnte cuando éste se mueva a ras del suelo luego de un chaparrón. Escapar a los tocamientos de las plantas de mandioca es, además, no sólo un simple problema de comodidad, sobre todo



para los niños, puesto que ya se verá muy pronto que esta planta es literalmente vampírica. Estos troncos acostados son también socializados por la función de amojonamiento que a menudo asumen entre parcelas asignadas a diferentes coesposas en el seno de un mismo huerto.

Aunque la quema después de la roza sea la práctica más corriente, ocurre muy excepcionalmente que uno se exime de hacerlo, sobre todo cuando es necesario asegurar un empalme rápido entre dos huertos y que por lo tanto no hay tiempo de esperar los plazos necesarios para que la vegetación esté suficientemente seca para prenderle fuego. En este caso, se deja pasar algunos días para que los residuos vegetales sequen superficialmente, y luego se reúne los mismos en gavillas que son amontonadas en la periferia del huerto. El único ejemplo observado por nosotros de un huerto que no había sido quemado estaba situado en un medio ribereño, sobre un bancal de suelo negro aluvial muy fértil. Este huerto, con una superficie de 8.150 m<sup>2</sup>, tenía entonces tres años de edad; su productividad, estimada por el análisis de un cuadro de densidad (10 x 10m.) de cultígenos, era absolutamente equivalente a la de los huertos de la misma edad y de la misma naturaleza pedológica que habían sido quemados.

Los mismos Achuar indican que la presencia de una capa de ceniza no tiene ninguna influencia sobre la duración y la productividad de un huerto, al menos en los suelos ricos del hábitat ribereño. El fuego, por lo demás, sólo ataca muy superficialmente las especies herbáceas, sin tocar las raíces y las semillas de las gramíneas. Por consiguiente, la quema de ninguna manera impide el desarrollo posterior de las plantas adventicias en el huerto y es bastante probable que ni siquiera retarde su aparición. Así, la utilización del fuego está destinada a economizar tiempo en la limpieza meticulosa de los residuos vegetales, más bien que a incrementar notablemente la fertilidad del suelo. Esta opinión indígena es por lo demás compartida por los especialistas en la materia (en particular PHILLIPS, 1974: p. 460 y SCHNELL, 1972: t.2, Cap. 6) que concuerdan en señalar que el incremento de la fertilidad ligado al fuego es superficial y provisorio. Únicamente los suelos más ácidos del área interfluvial parecen deber beneficiarse con el enriquecimiento muy temporal en sales minerales que aporta la quema<sup>3</sup>.

Por otro lado, existe un método de cultivo sin quema que es utilizado sistemáticamente para los huertos sembrados con maíz. A diferencia de los otros cultígenos que están mezclados dentro de una sola roza, el maíz es, en efecto, generalmente cultivado en un huerto específico. Este monocultivo —que también se practica a veces, para el banano de plantaina— sigue la

técnica del cultivo "sobre hojarasca" (slash-mulch en inglés, en achuar: *tsank*: "esparcir al voleo"), bastante excepcional en la cuenca Amazónica. El desbrozo es muy somero, sólo una pequeña parte de los árboles es derribada y la siembra, al voleo, se efectúa de inmediato por los hombres, en los residuos vegetales. Tales huertos son definitivamente abandonados luego de la cosecha que tiene lugar entre doce y catorce semanas después de la siembra. Las rozas de maíz sobrepasan rara vez los 1500 m<sup>2</sup> y pueden ser desmontadas en una vegetación secundaria bastante reciente, facilitando así el trabajo de la tala. En efecto, con la humedad y el calor, los residuos vegetales se descomponen rápidamente en un rico abono que suple así las eventuales deficiencias iniciales del suelo<sup>4</sup>.

Esta técnica de cultivo es muy costosa en simientes, puesto que sólo una parte de las semillas podrá germinar; en cambio es muy económica en trabajo, si se considera el carácter rudimentario de la roza. Por otra parte, el mantenimiento de una parte de la cubierta vegetal permite una protección reforzada de las plantas jóvenes contra los riesgos de violentas corrientes de aire que podrían tumbarlas brutalmente. Por fin, siendo muy corto el ciclo vegetativo del maíz, los jóvenes brotes no tienen tiempo de ser ahogados por la proliferación de plantas adventicias, insoslayable en ausencia de un despejo inicial del suelo y una desyerba regular. Está fuera de duda que este método de cultivo es particularmente ventajoso para una planta como el maíz, cuyo uso entre los Achuar es actualmente muy secundario. En efecto, aún si el porcentaje de plantas que no llegan a la madurez es elevado (cerca del 40%), la inversión en trabajo es de todos modos irrisoria si se la compara con la que requiere el policultivo tradicional.

La duración de las operaciones de la roza y quema depende, como hemos visto, de múltiples parámetros: naturaleza de la cubierta vegetal según el tipo de hábitat, dimensión de la roza, número de hombres que participan en el desbroce, tiempo de secado antes de la quema, etc. No obstante, las cuantificaciones de tiempos de trabajo que hemos podido efectuar, siguiendo integralmente las operaciones de roza en cuatro huertos, producen resultados muy cercanos pese a la diversidad de superficies tomada en cuenta (véase el cuadro siguiente).

Aparte del caso particular del huerto c —que permite subrayar, en comparación, cuán débil es el costo en trabajo requerido para la roza de los huertos de maíz— este cuadro muestra que, cuando se comparan las duraciones del desbroce teniendo como base una unidad de medida única, las variaciones registradas son poco significativas: oscilan entre 232 horas/ha de desbrozo y de quema para el huerto a y 250 horas/ha para el huerto d. El promedio

	Huerto a (superficie: 3.560 m <sup>2</sup> )	Huerto b (superficie: 4970 m <sup>2</sup> )	Huerto c* (superficie: 2.100 m <sup>2</sup> )	Huerto d (superficie: 4.230 m <sup>2</sup> )
Roza	63 horas	91 horas	18 horas	80 horas
Quema	20 horas	30 horas		25 horas
Total	83 horas	121 horas		105 horas
Media en horas por hectárea	232 horas/ hectárea	244 horas/ hectárea		250 horas/ hectárea

\* Roza muy sumaria en una vegetación secundaria reciente para un huerto de maíz.

general para el hábitat interfluvial es de 242 horas/ha. No nos fue posible asistir a un desbrozo en el hábitat ribereño, por lo que este muestreo sólo incluye las rozas interfluviales, lo cual hace imposible una confirmación cuantitativa de la hipótesis previamente planteada (teniendo como base los cuadros de densidad de las cepas) de una duración menor de las operaciones de roza en el hábitat ribereño<sup>5</sup>.

### La horticultura

En el espacio todavía virgen sustraído a la selva por la roza, el primer acto de socialización pertenece a los hombres, puesto que ellos son los que van a realizar el deslinde de la parcela y su amojonamiento interno, plantando hileras de bananos que hacen función de límite y bordadura. Aun cuando lo esencial del trabajo sobre las plantas cultivadas es realizado por las mujeres, no es anodino el que a través de esta plantación de bananos —que inaugura simbólicamente el huerto en su existencia productiva y en su apropiación social— sean los hombres los que dibujen el espacio donde vendrán a trabajar las mujeres. No es sino cuando cada una de las parcelas de las coesposas se encuentra materialmente delimitada bajo la autoridad masculina, que el huerto puede finalmente convertirse en el campo cerrado de una praxis puramente femenina. Puede suceder, sin embargo, que el hombre sea dispensado de su trabajo de arbitraje y que deje a las mujeres de su casa arreglar entre ellas la

partición de las parcelas. Es particularmente el caso cuando las mujeres tienen entre sí una relación suficientemente estrecha de consanguinidad para que las disputas acerca de precedencias sean excluidas: relaciones madre-hija o relaciones de hermanas, por ejemplo.

Los Achuar no son novatos en las tareas de horticultura; entre los numerosos indicios que atestiguan una alta antigüedad de su familiaridad con la horticultura, el más convincente sin duda es el elevado número de clones estables reconocidos en el seno de las principales especies por la taxonomía indígena y cultivados intensivamente<sup>6</sup>. Un huerto achuar incluye comúnmente un centenar de especies, divididas en numerosas variedades, y los inventarios que hemos realizado, por sistemáticos que sean, ciertamente no agotan la totalidad de las plantas cultivadas.

Entre las plantas utilizadas en la horticultura, hemos distinguido las especies realmente domesticadas (cultígenos de los cuadros 6 y 7) de las especies silvestres, habitualmente aclimatadas en los huertos o salvadas cuando la roza (cuadro 8). Ahora bien, esta distinción categorial no está claramente formulada en la taxonomía achuar que tiende a subsumir bajo la categoría aramu ("aquello que es enterrado por el hombre") todas las plantas efectivamente presentes en un huerto, a excepción de las plantas adventicias. El término aramu designa la posibilidad de una manipulación por el hombre y, por lo tanto se aplica, igualmente a especies silvestres semicultivadas, que, cuando son halladas fuera del contexto del huerto, serán no obstante claramente definidas como silvestres (Ikiamia "del bosque"). Esta etnocategoría denota entonces menos una característica esencialista de las plantas cultivadas que su modo de relación con una actividad humana específica: la posibilidad de su reproducción artificial en el huerto.

Los 62 cultígenos inventariados son cultivados en casi todos los huertos, pues la extrema dispersión del hábitat engendra la obligación de poder disponer de manera inmediata y permanente del abanico más amplio posible de los productos hortícolas necesarios para la vida cotidiana. Este constreñimiento de autosuficiencia de las casas es particularmente claro para las plantas no alimenticias, muchas de las cuales son de uso diario. En efecto, mientras que el fiame puede, por ejemplo, perfectamente reemplazar a la patata dulce en la alimentación, el algodón no es sustituible por la bija en su uso específico. Estos sesenta o más cultígenos —algunos de los cuales, como las guiras sólo están representados por un ejemplar por huerto— se dividen en más de 150 variedades nombradas e identificadas con precisión en la sistemática indígena.

CUADRO Nº 6

LISTA DE LOS CULTIGENOS DE USO ALIMENTICIO

Frecuencia de uso (1)	nombre vernacular	nombre corriente	identificación botánica	número de variedades
C	ajach		Dioscorea sp.	1
C	chiki	arruruz	Maranta Ruiziana	1
A	lnchi	patata dulce	Ipomea batatas	1
A	Jimla	aji	Capsicum sp.	1
C	kai	aguacate	Persea sp.	1
B	keach	anona	Anona squamosa	1
A	kenke	ñame	Dioscorea trifida	12
C	klrimp	guayabo	Psidium guajava	1
B	kukuch	naranjilla	Solanum coconilla	4
C	kumpla	achira	Renealmia alphiila	1
B	kuish	piña	Ananas comosus	1
A	mama	mandioca dulce	Manihot esculenta	17
B	mlik	frijol	Phaseolus sp.	12
C	namau	xicama	Pachyrhizus tuberosus	1
C	namuk	calabacera	Sicana odorifera	1
B	nuse	cacahuete	Arachis hypogea	17
C	pinla		Calathea Aff.	1
A	paantam	banano plantain	Exscapa (maranta)	4
A	mefench	banano	Musa balbisiana	15
B	paat	caña de azucar	musacea	3
A	papachnla	taro	Saccharum officinarum	1
A	sanku	taro	Colocasia sp.	2
C	sepul	cebolla	Xanthosoma sp.	2
B	shaa	mufz	Allium cepa	2
C	tente		Zea mays	2
C	tuka	taro	Cucurbitacea	1
B	uwl	chonta	Colocasia esculenta	1
B	wakamp	cacao	Gullielma gasipaes	6
B	Kuchiwakamp	cacao	Theobroma subincanum	2
C	wampa	guaba	Theobroma bicolor	1
C	Wanchup	taro	Inga edulis	1
C	wampushik	guaba	Xanthosoma sp.?	1
B	wapal	papayo	Inga nobilis	1
B	Yaas	calmito	Carica papaya	3
C	yuwf	calabacera	Chrysophyllum cainito	3
			Cucurbita maxima	3

(1) Frecuencia de uso:

A) Cultígeno de base (uso diario)

B) Cultígeno de uso corriente

C) Cultígeno de uso episódico o estacional.

Las especies que incluyen el mayor número de variedades son, naturalmente, aquellas cuya importancia alimenticia es predominante (22 variedades de patata dulce, 17 de mandioca, 15 de banano, 12 de ñame...) o aquellas en las que la inversión simbólica es considerable (plantas alucinógenas y medicinales)<sup>7</sup>.

Para distinguir taxonómicamente a las variedades, los Achuar utilizan generalmente un nombre de base común, acoplado con una serie de determinantes que vienen a especificar este nombre de base por imágenes metafóricas o metonímicas connotando una característica morfológica. En la mayoría de los casos, el término de base vernacular de un cultígeno corresponde a una especie en la nomenclatura botánica científica occidental. Entre las numerosas variedades de kenke (ñame, Dioscorea trifida), tenemos así: kai kenke ("aguacate ñame", el color del tubérculo siendo cercano al de la cáscara del aguacate maduro), mama kenke ("mandioca ñame", por la similitud de la forma del tubérculo con las raíces de la mandioca) pama kenke ("tapir ñame, siendo el tubérculo rechoncho como un tapir), susu kenke ("barba-ñame", el tubérculo teniendo largos pelos), uranchi kenke ("vellos púbicos ñame", cuando el tubérculo es velludo), etc.

Todas las variedades de plantas alimenticias no están igualmente repartidas en los diferentes biotopos del territorio achuar, ya que los huertos interfluviales son generalmente más pobres en variedades cultivadas que los del medio ribereño. Las variedades de las especies importantes, como la mandioca, el banano, el cacahuete o el ají son dos veces más numerosas en el hábitat ribereño que en el interfluvial. Sin embargo, en cada medio ecológico se han desarrollado variedades específicas adaptadas a la naturaleza diferencial de los suelos y que se aclimatan generalmente mal cuando se las transporta fuera de su hogar de origen. Este desarrollo paralelo de variedades cultivadas distintas (sobre un fondo común de especies) parecería indicar que la ocupación por los Achuar de dos biotopos bien diferenciados está lejos de ser reciente.

CUADRO Nº 7

LISTA DE LOS CULTIGENOS DE USO TECNOLÓGICO,  
MEDICINAL Y NARCÓTICO

1 - Plantas tintóreas cultivadas.

- . ipiak: bija. (*Bixa orellana*)
- . sua: genipa (*Genipa americana*).
- . tai: tintura roja para los textiles (*Warsawczia chordata?*); mezclada con la bija, sirve para hacer el polvo de karaur (pintura facial).

2 - Plantas textiles y recipientes.

- . uruch: algodón (*Gossypium barbadense*).
- . katsuint: güira; el fruto cortado en dos y ahuecado sirve de tazón.
- . mati: güira (*Crescentia cujete*); el fruto ahuecado y fijado sobre la aljaba sirve de reserva de capoc.
- . takum yuwl: calabaza esponja (*Luffa cylindrica*); la pulpa secada del fruto sirve de taco para los fusiles de baqueta.
- . tsapa: güira (*Crescentia cujete*); el fruto cortado en dos y ahuecado, sirve de tazón y de plato.
- . tserem: güira; el fruto ahuecado sirve de contenedor de líquidos.
- . unkuship: güira (*Crescentia cujete*); cortado en dos y ahuecado el fruto sirve de tazón oblongo destinado a beber la infusión de wayus (*Ilex* sp.).
- . Yumi: calabaza (*Lagenaria siceraria*); sirve para transportar y depositar agua (yumi: agua celeste y potable).
- . chiiyumi: calabaza (*Lagenaria* sp.); pequeño fruto en forma de pera, ahuecado, sirve para transportar el polvo karaur.

3 - Venenos de pesca cultivados

- . masu: *Clibadium* sp. (Composit.)
- . timiu: *Lonchocarpus* sp.- (Legum.)
- . payaash: *Piscidia carthagenensis?*- (Papil.)

4 - Plantas narcóticas cultivadas.

- . maikiua: (*Brugmansia* sp. et *Datura* sp); 3 variedades cultivadas.

- . hiatem: *Banisteriopsis* sp.
- . yaji: idem.
- . parapra: no identificado.
- . tsaank: tabaco (*Nicotinia* sp.).

5 - Plantas medicinales cultivadas.

- . ajej: jengibre (*Zinziber officinale*)
- . chirichiri: diferentes especies de gramíneas.
- . kantse: una amarantácea.
- . piripiri: (*Cyperus* sp. et *Cares* sp). 4 variedades corrientemente cultivadas.
- . pirisuk: *Altheranthera lanceolata* - (Amarant.)
- . tampuk: una eritroxilácea.
- . wayus: *Ilex* sp.

CUADRO Nº 8

ESPECIES SILVESTRES TRANSPLANTADAS EN  
LOS HUERTOS O ESCATIMADAS EN EL MOMENTO DE  
LA ROZA Y PLANTAS ADVENTICIAS TOLERADAS

- . achu: palmera aguaje (*Mauritia flexuosa*);
- . apai: mango silvestre (*Grias tessmannii*);
- . chaapi: palmera llarina (*Phytelephas* sp.);
- . chinchak: árbol de frutos no comestibles que sirven de cebo para los pájaros (*Miconia* sp. et *Leandra* sp.);
- . chirikiasip: narcótico, arbusto no identificado;
- . kuchikiam: cacao silvestre (*Herrania mariae*);
- . kunapip: fruto comestible (*Bonafousia sananho*, apocinácea);
- . kunchai: fruto comestible (*Dacryodes* Aff. *peruviana*, burserácea),
- . kunkuk: palmera (*Jessenia weberbaueri*);
- . mata: palmera chambira (*Astrocaryum chambira*);
- . mayu: piscícola, bejuco arbustivo no identificado;
- . mirikiu: fruto comestible (*Helicostylis scabra*) moracea;
- . munchij: pasionaria (*Passiflora* sp);
- . naampi: fruto comestible (*Caryodendron orinocensis*, euforbiácea);
- . naara: ortiga (*Urera* sp);
- . pau: chicozapote (*Pouteria* sp);

pitiu: género de árbol del pan (*Batocarpus orinocensis* Karst.);  
 sampi: guaba (*Inga* sp); 6 variedades principales: chuu sampi;  
 imiu sampi (*Inga tarapotensis*), milk sampi, nakar sampi,  
 tuish sampi; yakum sampi (*Inga pruriens*);  
 sekemur: jabón vegetal (no identificado);  
 sekut: vainilla (*Vanilla*);  
 sesa: planta medicinal (*Malvaceae*?);  
 shawi: fruto comestible (*Psidium* sp., myrtacea)  
 shimpishi: fruto comestible (*Solanum americanum*, solanácea);  
 shinkishinki: matorral que sirve para fabricar el sonajero homónimo  
 utilizado en las curas shamánicas (*Piper* sp?);  
 sunkash: fruto comestible (*Perebea gulanensis* Aubl; morácea);  
 tanish naek: fruto comestible (bignonácea);  
 tauch: fruto comestible (*Lacmella oblongata* y *Lacmella*  
*peruviana*, apocinácea);  
 terunch: fruto comestible (*Mirtácea*?);  
 tserempush: guaba (*Inga marginata*);  
 wampushik: guaba (*Inga nobilis*);  
 wawa: balsa, las hojas sirven de tapa de olla (*Ochroma*  
*pyramidale*);  
 wishiwish: fruto comestible (*Protium* sp. burserácea);  
 yakuch: árbol de frutos no comestibles que sirven de cebo para los  
 pájaros (*Hyeronima alchorneoides*, leuforbiácea);  
 yuwiklam: frutos comestibles (no identificado);  
 yurankmis: frutos comestibles (*Physalis* sp, solanácea);  
 yapaipa: planta medicinal (*Verbena* sp).

Las señales que permiten distinguir las variedades de una misma especie son a veces difíciles de discernir para un ojo poco entrenado, sobre todo cuando definen una particularidad morfológica de la raíz o del rizoma. Los hombres, por ejemplo, son la mayoría de las veces incapaces de establecer la diferencia entre las variedades más próximas de ciertas plantas cultivadas por las mujeres. Incluso ocurre a veces que las mujeres no pueden reconocer ciertas variedades —que sin embargo ellas mismas han plantado— teniendo como simple base los indicios morfológicos. Este es particularmente el caso para ciertas plantas medicinales (particularmente el *piripiri* y el jengibre), la mayoría de cuyas variedades parecen botánicamente idénticas. No obstante, cada una de estas variedades es utilizada para un uso terapéutico definido y este

que aparece en el determinante terminológico que viene a especificar la especie (por ejemplo: *napi piripiri* "serpiente-piripiri", *numpa ijat* "piripiri", "heces sangrientas-piripiri" o *uchi takutai piripiri*, "para los hijos-piripiri"). Así, cuando una mujer obtiene un plantón de una de estas variedades de uso medicinal, se informará dirigiéndose a la mujer que le hizo el regalo, acerca de las propiedades terapéuticas particulares de la planta; ella la plantará entonces en un sitio escogido de su huerto, con el fin de poder identificarla posteriormente, sin el riesgo de confundirla con otra variedad<sup>8</sup>.

Si la simple lógica explica perfectamente que un huerto contenga el mayor número posible de variedades de plantas medicinales especialmente apropiadas para terapias diferentes, no por ello da cuenta de la necesidad de multiplicar las variedades de plantas alimenticias. La diversidad de especies alimentarias ordinariamente cultivadas asegura, en efecto, una alimentación muy variada, y desde un punto de vista puramente gastronómico, la multiplicación de las variedades sólo aumenta de manera muy marginal el abanico gustativo. Los hombres —que con su actitud sancionan abiertamente las capacidades agronómicas de sus esposas— sólo son capaces de reconocer en la degustación una muy escasa proporción de las variedades de mandioca, de ñame o de patata dulce.

La diversidad de las variedades tampoco parece responder a un imperativo técnico-agronómico, que pretendería disminuir globalmente los riesgos de enfermedades que pudiese afectar a una especie, multiplicando los clones mediante selección empírica, a fin de obtener variedades resistentes a eventuales agentes patógenos. A primera vista, los huertos achuar son en efecto extremadamente sanos y los indígenas declaran por otra parte ignorar la existencia de enfermedades epidémicas que ataquen a las plantas cultivadas. Mientras que los agrónomos detectan dos virus y unas cuarenta enfermedades criptogámicas que afectan la mandioca en la América tropical (WELLMAN, 1977: 239), por su parte, los Achuar sólo conocen una sola enfermedad grave de esta planta. Denominada *wantsa* (término genérico para denotar la esterilidad) y probablemente causada por una bacteria, esta enfermedad es bastante rara; cuando se presenta en el huerto, alcanza a un número muy reducido de plantones. Esta ausencia de enfermedades epidémicas de las plantas cultivadas debe probablemente imputarse al aislamiento geográfico de los Achuar que ha protegido sus huertos de la contaminación exterior. Esta situación fitosanitaria sumamente favorable se halla asimismo en otras sociedades amerindias muy aisladas como, por ejemplo, los Yanoama Barafiri (SMOLE, 1976: 138).

Los principales enemigos del huerto no son los virus o las enfermedades criptogámicas sino más bien los vertebrados: ya sea pájaros —particularmente el loro de cabeza azul tuish (*Pionus menstruus*)— ya mamíferos (agutís, pacas y musgños atacan los tubérculos y el maíz, mientras que el taira excelente trepador, tiene afición por las papayas y los plátanos). Los huertos tampoco están desprovistos de insectos parasitarios: una minúscula oruga (*shuki*) come los estípites del banano, un gran escarabajo negro (*shiptak*) devora las piñas, mientras que una suerte de langosta (*manchir*) mordisquea con preferencia las hojas del cacahuete y de los frijoles.

### PRINCIPALES PREDADORES DEL HUERTO

Predador	Especie concernida	Frecuencia de predación	Incidencia sobre la producción
Loro de cabeza azul	palmera chonta	episódica	escasa
agutí	tubérculos,	frecuente	mediana
paca	raíces y	frecuente	mediana
ratón de campo	cacahuates	frecuente	mediana
pecari		excepcional	grave
taira	banano y papaya	episódica	escasa
tapir	pisotea el maíz	excepcional	grave
oscarabajo	piña	frecuente	mediana
oruga (mna)	mandioca y plátano	episódica	escasa
larva de abejorro	maíz	frecuente	mediana
langosta	cacahuete y frijól	episódica	escasa

De una manera general, la gravedad de las depredaciones es inversamente proporcional a su frecuencia; es del todo excepcional que un tapir vaya a destruir un huerto de maíz, pero cuando casualmente se arriesga a hacerlo en el momento de la germinación, una gran parte de la cosecha resulta destruida. Por otro cambio, los daños cometidos por los roedores no tienen mayor consecuencia y si se toma contra ellos medidas de defensa activa, es porque su carne es apreciada. Es pues raro que un agutí o una paca puedan seguir durante mucho tiempo desenterrando mandioca con toda impunidad. Tan pronto como su presencia es señalada, el jefe de familia localiza los caminos de acceso del animal y emprende la construcción de una trampa (*chlnia*). Si es el afortunado propietario de un fusil y de una linterna en estado de funcionamiento, se pondrá en acecho nocturno multiplicando así sus posibilidades de éxito. Los huertos y baldíos recientes son terrenos privilegiados de caza pues forman microecosistemas muy particulares, alrededor de los cuales gravitan de ordinario numerosas especies animales utilizadas por el hombre (Véase el capítulo siguiente). Como la mayoría de los predadores del huerto son objetos de predación humana, no constituyen pues una amenaza mayor. Se podría incluso tal vez decir que la totalidad del huerto funciona algo así como un inmenso cebo.

Esta inclinación que tienen los Achuar de hacer crecer en sus huertos un considerable número de especies y de variedades no está, pues, engendrada por conocimientos técnicos y manifiesta más bien el tipo muy particular de relaciones que las mujeres mantienen con las plantas que ellas cultivan. Saber hacer crecer una rica gama de plantas es mostrar su competencia de horticultora; es asumir plenamente el papel social principal atribuido a las mujeres, testimoniando un gran virtuosidad agronómica. Ciertas variedades cultivadas en un número muy restringido de ejemplares, lo están sobre todo de manera casi experimental, con el fin de probar hasta el límite las capacidades de poder simbólico que están a la raíz de la actividad hortícola. Esta actitud "innovadora" era particularmente manifiesta en la solicitud constante que nos dirigían las mujeres para que les trajéramos plantas "de nuestro país", a fin de intentar su cultivo.

La especie de placer casi estético que proporciona a las mujeres Achuar la constitución de un huerto opulento y diversificado, indica bastante que toda planta reciente accesible es inmediatamente adoptada, incluso si su participación en la alimentación resulta irrisoria. Es el caso por ejemplo de la cebolla y de los agrios, todavía escasos y poco apreciados por sus virtudes gastronómicas, pero valorizadas porque vienen del exterior. No obstante, la aportación de cultígenos extraños es todavía muy restringida, debido al



aislamiento de los Achuar. Si se exceptúa el plátano, introducido hace mucho tiempo, la única especie alógena que haya llegado a adquirir cierta importancia es una Colocasia (llamada papachnia, por deformación del término español papa china) que los Achuar han obtenido hace unos quince años de sus vecinos Shuar. Esta suerte de taro de origen asiático posee un sabor muy delicado y es considerado como un manjar preferente para servir a los invitados.

A la minuciosidad taxonómica que se ejerce en la designación de las variedades cultivadas, se opone una gran pobreza de las categorías supragenéricas, como si el pensamiento indígena se preocupara más en distinguir claramente lo próximo, por detalles a menudo ínfimos, antes que clasificar a grandes rasgos semejanzas poco manifiestas. Así como en el seno de las plantas cultivadas en el huerto, no existen distinciones categoriales entre las especies silvestres y las especies domésticas, asimismo no existe una división formal entre clases de cultígenos. A lo sumo se utilizan, a propósito de las plantas cultivadas, las categorías supragenéricas que escanden lo vegetal en general: numl (árbol), nere (fruto), shinki (palmera) o nupa (hierba).

Se puede sin embargo discernir categorías latentes que reagrupan implícitamente plantas muy próximas desde el punto de vista botánico, aunque diferenciadas entre sí por un nombre de base vernacular. Es el caso, por ejemplo, de las numerosas especies de la leguminosa Inga, que son concebidas como pertenecientes a una misma clase a pesar de sus variadas denominaciones (wampa: Inga edulis, taserempush: Inga marginata, wampushik: Inga nobilis, imiu sampi: Inga tarapotensis, yakum sampi: Inga pruriens...). También es el caso de varias cucurbitáceas de usos sin embargo muy diferentes: yumi (Cucurbita maxima) y namuk (Sicana odorifera) son comestibles, mientras que takum yuwl (Luffa cylindra) y yumi (Lagenaria siceraria) tienen una función tecnológica. Su inclusión en una categoría única, pero no nombrada, se basa entonces en la afirmación indígena que estas plantas son "semejantes" (metek)<sup>10</sup>. Esta taxonomía implícita permanece, no obstante, puramente conceptual y no se invierte en las prácticas cotidianas de la horticultura.

Es quizá a partir de la cantidad de especies silvestres semicultivadas—su número puede variar desde una media docena hasta más de treinta— que se puede reconocer verdaderamente la plenitud agronómica de un huerto. Cuando no se encuentran en estado natural (por haber sido protegidas cuando la roza), las plantas silvestres más corrientemente sembradas son las que producen

... achu (Mauritia flexuosa), apai (Grias tessmannii), (Phytelephas sp.), mata (Astrocaryum chambira), pau (la) sp.), pitlu (Batocarpus orinocensis), y sampi (Inga). En efecto ocurre con el gusto de los Achuar lo mismo que con el nuestro que sabe apreciar a su justo mérito la agradable diversidad de las frutas del tiempo. La novedad que estas golosinas procuran, en contraste con el sabido sabor de las sempiternas papayas, es un poderoso incentivo para alcanzar al alcance de la mano lo que de ordinario sólo es accesible tras una expedición de recolección en la selva. Esta domesticación frutera, por lo demás, se realiza en gran medida en beneficio de los niños —y accesoriamente de las mujeres— pues los adultos estiman como deber imperativo el procurar a su progenitura un acceso permanente a lo "azucarado" (yumin). En cuanto a los hombres, éstos afectan una soberana indiferencia respecto de estas golosinas de la naturaleza, pero sería excesivo decir que se muestren totalmente insensibles.

El orden de las plantaciones es casi siempre inmutable. Luego de que los hombres han plantado plátanos en el lindero del huerto y a lo largo de sus divisiones internas, las mujeres toman el relevo y comienzan la plantación de la mandioca uniformemente sobre toda la superficie de la roza, dejando solamente algunos espacios vacíos donde serán cultivados el cacahuete y los frijoles. Los esquejes (tsanimp) de mandioca son hincados en la tierra muy regularmente en haces de dos o tres, la densidad general de plantación aproximándose de una planta por m<sup>2</sup>. Las mujeres plantan luego, de forma separada, el cacahuete y los frijoles en los lotes que les han sido reservados. Estos sitios fueron inicialmente seleccionados por su suelo mollar y rico, y su elevada concentración en cenizas. En el seno del pequeño bosque de esquejes de mandioca que en adelante cubre el huerto, las mujeres van a plantar aquí y allá, sin orden definido, los tubérculos (flames, taros, patatas dulces), las calabazas, los papayos y los demás cultígenos alimenticios; los hombres a su vez, van a plantar las plantas de barbasco. Con excepción de la mandioca, que por su misma ubicuidad está necesariamente mezcladas a todos los demás cultígenos, no existen grupos de plantas especialmente asociadas entre sí<sup>11</sup>.

Sin embargo, cuando un huerto está relativamente en declive, se tenderá a hacer predominar un tipo de cultígeno en cada uno de los micronichos altitudinales. Esta situación no es corriente—puesto que los Achuar prefieren los huertos planos— pero puede producirse en las zonas interfluviales, cuando el único medio de agrandar un huerto de fondo de valle consiste en desbrozar la pendiente de la ladera. Los plátanos serán entonces plantados en la parte plana, en conjunción con el maíz y la patata dulce, mientras que la mandioca será



CUADRO Nº 9

DIVISION SEXUAL DEL TRABAJO EN LA HORTICULTURA

Tarea	Hombres	Mujeres
Selección del sitio	+	
Desbrozo	+	
Tala	+	
Limpia	+	
Quema		+
Mullidura		+
Construcción de cercas (excepcional)		+
Construcción de trampas	+	
Plantación de: plantas piscícidas y alucinógenas, tabaco, maíz, banano y wayus	+	
Plantación de: bija, genipa, güira, palmera chonta, naranjilla y árboles frutales	+	+
Plantación de los demás cultígenos		+
Cosecha de las plantas piscícidas	+	
Cosecha de: plantas alucinógenas, tabaco, bija, genipa, güira, maíz, palmera chonta, wayus y árboles frutales	+	+
Cosecha de los demás cultígenos		+
Desyerba y mantenimiento.		+

...esta con preferencia en la parte más pendiente y mejor drenada. En efecto, la mandioca no le agradan los suelos demasiado húmedos, mientras que se adapta bastante bien en los suelos ferralíticos mediocres que predominan en las pendientes. Un uso diferencial completamente idéntico de los pisos del relieve según los cultígenos es atestiguado en Amazonía para los Campa (DENEVAN, 1974: 99) y para los Yanoama (SMOLE, 1976: 116), quienes, contrariamente a los Achuar, utilizan sistemáticamente las vertientes pronunciadas para asentar sus huertos.

Ciertas especies son rara vez plantadas en el huerto propiamente dicho, sino más bien al borde del área que cibe la casa. Allí encontramos sobre todo la palmera chonta, árboles frutales (aguacates, chirimoyas, guabas, naranjillas), pimiento, tabaco, plantas medicinales y alucinógenas, algodón, plantas tintóreas y güiras. Así distribuidas alrededor de la casa como en un pequeño huerto ornamental, estas plantas son de alguna manera excluidas del huerto principal, espacio demasiado femenino donde los hombres se aventuran rara vez. Si se observa un poco más de cerca las plantas manipuladas por los hombres (Véase cuadro Nº 9), se constata de este modo que, con excepción de los piscícidas, los cultígenos plantados y/o cosechados por éstos son externos al huerto propiamente dicho. Ya sea que se encuentren alrededor de la casa, ya que se sitúen en el perímetro exterior del huerto (plátano), ya sea, por fin, que sean cultivados en una roza totalmente separada, como es el caso del maíz y, a veces de los plátanos.

De manera general, la participación de los hombres en la horticultura es absolutamente irrisoria, y ocurre incluso con bastante frecuencia que ellos descarguen en sus esposas la plantación de los plátanos y del maíz, o la confección de los apoyos ahorquillados que sirven para apuntalar los estípites de los plátanos cuando se inclinan bajo el peso de un racimo. Como podemos ver el cuadro Nº 9, las únicas plantas que los hombres deben imperativamente plantar y cosechar son los piscícidas, pues si las mujeres manipularan estas especies cultivadas, perderían toda eficacia. Con la excepción, pues, de los venenos de pesca, ninguna consecuencia enojosa es de prever cuando las mujeres plantan los cultígenos que deben ser ordinariamente plantados por los hombres. Así pues, el trabajo masculino en el huerto es más bien comparable a una forma de picoteaje bonachón, antes que a una labor continua. Deshojar de cuando en vez una planta de tabaco o recoger algunas vainas de bija para pintarse son muy a menudo las únicas formas de horticultura que un visitante ocasional podrá ver practicar a los hombres Achuar.

Unos quince meses después de la plantación, el huerto ha tomado su

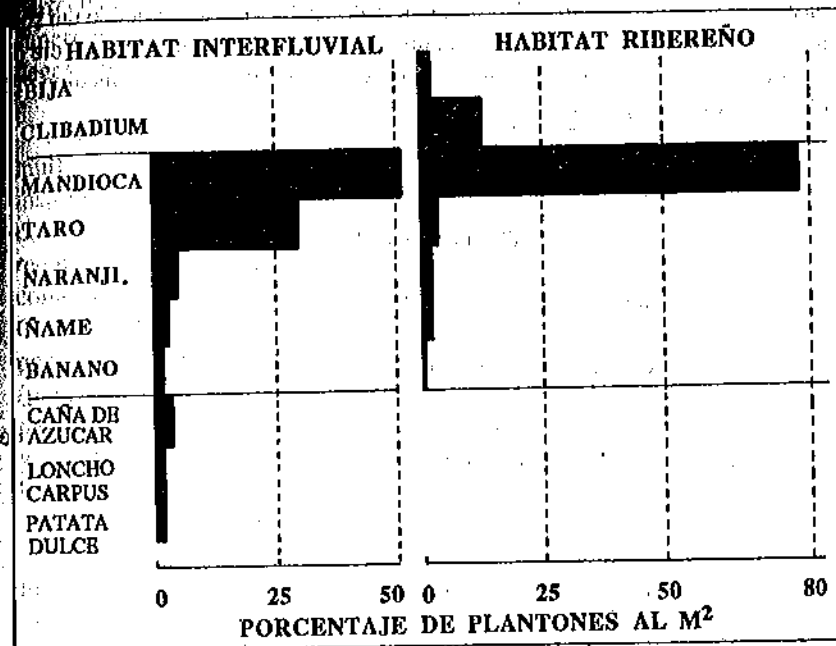
fisionomía definitiva, con su estructura trófica de tres pisos reproduciendo en miniatura la selva climática circundante. En el nivel superior, las anchas hojas de los plátanos y papayos ofrecen, aquí y allá, un primer obstáculo a la acción destructiva de las lluvias y del sol, mientras que en el nivel intermedio los plántones de mandioca, de naranjilla y de *Lonchocarpus* constituyen una cubierta vegetal relativamente densa y casi uniforme que ayuda aún a proteger el suelo contra la lixiviación. Finalmente, al ras del suelo, se despliega en manchas la enmarañada alfombra vegetal de los taros, calabazas, fiamas y patatas dulces. Esta imitación cultural de la vegetación natural contrabalancea con notable eficacia los efectos destructores del clima y permite utilizar de la mejor manera el mediocre potencial de los suelos interfluviales. Aun cuando sea mucho menos densa y estratificada que la selva climática, la vegetación escalonada del huerto contribuye sin embargo a retrasar la ineludible erosión de los suelos, sobre todo en las laderas de las colinas. Por el contrario, el monocultivo protege muy mal los frágiles suelos interfluviales y si los Achuar lo adoptan ocasionalmente — como en el caso del maíz — es sólo por un corto lapso de tiempo (tres meses) y conservando una parte de la cubierta arbórea natural. Por lo demás, la mezcla de especies con distintas necesidades de elementos nutritivos permite reducir la competencia entre plántones y hacer el mejor uso posible del abanico de nutrientes accesibles<sup>12</sup>. Pero como observa con acierto B. Meggers, el huerto sobre chamicera siendo sólo el reflejo de lo que imita, no puede en ningún caso ser tan eficaz en la protección de los suelos como el original (MEGGERS, 1971: 20). Mientras que la selva climática constituye un sistema perfectamente en equilibrio, el huerto sobre chamicera se contenta con retardar en varios años el momento en que la degradación de la fertilidad del suelo se convierte en un obstáculo para el cultivo.

Del centenar de especies cultivadas en los huertos achuar, sólo una decena tienen un uso corriente, con la mandioca dulce ampliamente en primera posición como el cultígeno básico. Varios métodos permiten estimar la importancia relativa de las diferentes especies de cultígenos según uno se coloque al nivel del uso potencial (distribución de los plántones en el huerto), o a nivel del uso efectivo (cantidades relativas efectivamente cosechadas). Sólo nos limitaremos aquí al análisis cuantitativo de la distribución de las especies en las rozas, reservando para el capítulo 9 el estudio del uso efectivo de los cultígenos, tal como aparece en las prácticas cotidianas de consumo. El uso potencial puede establecerse mediante series de cuadrados de densidad de plantación en diferentes huertos; estos revelan sobre todo el amplio predominio de la mandioca y, accesoriamente, la importancia de las plantas piscicidas (Véase figura N° 10). El cuadrado de densidad-tipo de 100 m<sup>2</sup> posee

el inconveniente de minimizar la importancia de ciertos cultígenos que están siempre situados en localizaciones específicas (plátanos en los bordes, por ejemplo), mas tiene el mérito de evidenciar la gran ubicuidad de la mandioca en el huerto: de seis cuadrados de densidad tomados al azar en diferentes huertos, se encuentran siempre por lo menos 60 plántones de mandioca sobre 100 m<sup>2</sup>.

FIGURA N° 10

DENSIDAD MEDIA DE PLANTACION SEGUN LAS ESPECIES



(Muestra de 6 cuadrados de 100 m<sup>2</sup> cada uno: 3 en huertos interfluviales cultivados desde hacía 3 años y 3 en huertos ribereños cultivados desde hacía 2 años).

Los cuadrados de densidad hacen así mismo aparecer la parte importante ocupada en los huertos, particularmente en el hábitat interfluvial, por las plantas que sirven para confeccionar los venenos de pesca (*Clibadium* sp y *Lonchocarpus* sp.). Este resultado es por lo demás previsible, puesto que cada pesca con veneno (Véase capítulo 7) requiere la utilización de cantidades considerables de plántones. La importancia del taro asiático (*Colocasia*

sp.) en los huertos del hábitat interfluvial (35.6 % de los cultígenos) refleja el apego extremo que los Achuar experimentan ahora por este tubérculo exótico. Este fenómeno es revelador de la rapidez con la que pueden cambiar los hábitos alimenticios pues, en el caso achuar, algunos años han bastado para que el taro de origen extranjero (Colocasia) -considerado como más sabroso- llegue a casi suplantar en la alimentación diaria el taro autóctono (Xanthosoma).

Si convertimos las densidades de plantones en los cuadrados de 100 m<sup>2</sup> en una estimación del número de plantones por hectárea, obtenemos una idea bastante precisa de la capacidad productiva de los huertos. Reteniendo tan sólo los cultígenos dominantes y usualmente plantados sobre toda la superficie de los huertos (mandioca, Colocasia, ñame y patata dulce), los promedios del efectivo son los siguientes:

a) huertos ribereños

- mandioca: 8.800 plantones /ha
- ñames: 350 plantones /ha
- Colocasia: 450 plantones /ha
- plátanos: 412 plantones /ha (basado en un levantamiento de 484 plantones efectuado en un huerto de 11.749 m<sup>2</sup>)

b) Huertos interfluviales

- mandioca: 6.200 plantones /ha
- ñames: 700 plantones /ha
- Colocasia: 7.000 plantones /ha
- patatas dulces: 1.000 plantones /ha
- plátanos: 387 plantones /ha (basado en un levantamiento de 494 plantones en un huerto de 12.760 m<sup>2</sup>)

Como comparación, se notará que densidades del orden de 10.000 plantones /ha se consideran como optimales para el cultivo puro de tipo

industrial tanto de la mandioca como de la Colocasia (MINISTRE DE LA COOPERATION, 1974: p. 490 y p. 551). Las densidades de la mandioca en los huertos achuar son en todo comparables a las notadas en los huertos de otros rozadores indígenas que practican el policultivo: 6.800 plantones /ha para los Secoya del Perú (datos calculados teniendo como base los cuadrados de densidad en HODL y GASCHÉ, 1981: 90) y 9.711 plantones /ha para los Campa en asociación mandioca-maíz (DENEVAN, 1974: 102). Se notará asimismo que las densidades de la mandioca son más bajas en aproximadamente 30 % en los huertos achuar interfluviales que en los huertos ribereños. Esto es perfectamente explicable, ya que se ha visto que alrededor del 20 % de la superficie de los huertos interfluviales era incultivable debido a los restos de vegetación natural (cepas y troncos no descompuestos).

Si se exceptúa el palo de cavar wayi, utilizado por las mujeres para mullir la tierra, todas las operaciones de horticultura se efectúan con un instrumento simple y polivalente, el pequeño machete de hoja ancha (uchich machit). Casi idéntico al antiguo sable de madera dura de palma al que reemplazó ventajosamente, el machete de metal es utilizado con igual acierto como cuchillo, escardadera, binadera, rascador, podadera pequeña o plantador. Casi todas las plantas cultivadas son multiplicadas por vía vegetativa: ya sea por desqueje (mandioca, taro, patata dulce), ya por plantación de un rebrote (plátano), ya por enterramiento de un fragmento de tubérculo (ñames). Los modos agrícolas son pues simples y limitados: enterrar, desenterrar, desyerbar y cortar las estacas para el desqueje son las tareas principales de la horticultura, repetidas incansablemente día tras día.

Salvo un caso de fuerza mayor, la mujer Achuar acude diariamente a su huerto y aunque no trabaje de manera continua, permanece en él gran parte del día. Hacia las nueve, cuando el sol aún no calienta demasiado, es una verdadera pequeña tropa la que se dirige hacia las plantaciones. Armada de su canasta-cuévano (chankin), de un machete y de un tizón, llevando en la cadera a su crío y rodeada de una jauría desordenada de perros y de nifitos, cada mujer transporta su universo familiar por algunas horas en el huerto. Su primer gesto es encender un fogón al pie de una cepa, en la porción del huerto en donde ha elegido ese día fijar su domicilio. Clavando dos estacas en el suelo, cuelga luego una pequeña hamaca (tampura) donde su crío descansará bajo la sombra de un arbusto. En la mayoría de los casos, lo esencial del trabajo hortícola consiste en desyerbar y limpiar el huerto. Agachadas, con las piernas bien abiertas para asegurar el equilibrio, las mujeres pasarán una gran parte del día progresando en círculos concéntricos alrededor de las fogatas que

encendieron, detectando la menor mata de hierba. La hoja del machete al ras del suelo, y casi paralela a éste, acaba dislocando la tierra endurecida a la base de las matas, haciendo más cómodo su desarraigo.

Las plantas adventicias más comunes son unas gramíneas; la especie dominante, propia de los huertos interfluviales es llamada chirichiri (*Orthocladia laxa*), mientras que la especie más invasora en los huertos ribereños se denomina saar nupa ("hierba blanquecina"). Otra especie más rara, llamada jeep, constituye una suerte de golosina ocasional pues sus hojas cocidas son muy apreciadas por las mujeres y su progenitura. Las matas de hierba desarraigadas son arrojadas al fuego en compañía de todos los residuos vegetales que las mujeres habrán encontrado en su progresión en cuclillas. Cada día de ciento cincuenta a doscientos cincuenta metros cuadrados de huerto son así esmeradamente despejados de todas las plantas que son ajenas al cultivo. La desyerba es naturalmente indispensable puesto que suprime los voraces competidores de las plantas cultivadas, sobre todo en los suelos pobres de las colinas donde los elementos nutritivos se agotan rápidamente. Empero, la minuciosidad maníaca que marca esta actividad va mucho más allá de la simple técnica hortícola. En efecto, un hermoso huerto se caracteriza esencialmente por lo que exhibe de maestría en la destrucción de lo natural. Su suelo liso y arenoso, tachonado aquí y allá de estacas de mandioca, parece la calle perfectamente rastrillada de un jardín a la francesa. Ni una ramilla, ni una mata de hierba deben deslucir este lugar civilizado que se afirma, quizá más que la casa, como el antiselva.

Una vez efectuada la primera plantación de la mandioca, aproximadamente los dos tercios del tiempo diariamente transcurrido en el huerto por las mujeres es dedicado a esta lucha contra la invasión vegetal. Cuando una enfermedad viene a interrumpir el trabajo de limpieza durante algún tiempo, ocurre con frecuencia que la dominación de las malas hierbas se ha establecido irremediablemente en el intervalo y que entonces haya que abandonar definitivamente el huerto al imperio de la vegetación natural. El esfuerzo que requiere escardar y desyerbar enteramente un huerto invadido por las hierbas es, en efecto tal, que parece más cómodo realizar una nueva roza. Incluso un trabajo regular sólo llega a duras penas a retardar un poco este término ineludible. Así, las mujeres Achuar declaran de buena gana que deben abandonar sus huertos situados en medio interfluvial tan sólo después de tres años de cultivo, pues, con rendimientos agrícolas que por lo demás declinan progresivamente, la lucha contra las malas hierbas acaba exigiendo un esfuerzo desmesurado en vista de sus resultados.

Sólo cuando el sol empieza a declinar se interrumpe el trabajo de desyerba; van entonces rápidamente las mujeres a recoger con que llenar sus canastas cuévano chankin. Generalmente en la zona que acaban de desyerbar, ellas desenterran las raíces de un cierto número de plántones de mandioca, de cinco a veinte según las variedades. En efecto, ciertas variedades tienen raíces bastante pequeñas y su peso excede rara vez dos o tres kilos, mientras que otras producen unas enormes raíces que sobrepasan los diez kilos. Cuando se trata de una primera cosecha, las estacas de los plántones de mandioca que habían de ser desenterradas son recortadas y nuevamente plantadas. En el biotopo interfluvial, estos esquejes producirán todavía una segunda cosecha, incluso una tercera o cuarta, empero en cada nuevo desqueje las raíces se harán cada vez más héticas en un suelo crecientemente empobrecido. En los huertos ribereños, por el contrario, no se constata una disminución del tamaño de las raíces de la mandioca en el curso del ciclo de los sucesivos desquejes.

A la carga diaria de mandioca se añade a veces algunas patatas dulces, algunos flanes, una calabaza o un racimo de bananos. En cambio, el maíz, el cacahuete y los frijoles no son rebuscados sino que son cosechados en una sola vez cuando llegan a la madurez. Al borde de la corriente de agua adyacente al huerto, sólo queda pelar y lavar las raíces y los tubérculos antes de regresar a la casa para desembarazarse de los pesados cuévanos. Con el rostro y el cuerpo manchados por huellas de sudor mezcladas con tierra y ceniza, las mujeres se dirigen entonces de nuevo hacia el río; un baño relajado, puntuado con jubilosas salpicaduras y juegos con los niños, concluye estas labores del huerto.

Aun cuando evidentemente fastidiosa y penosa, la horticultura parece que se puede descomponer en una serie de operaciones técnicas simples, que aparentemente no necesitan ni habilidad ni competencia particular. Ahora bien, esta impresión es equívoca pues, si bien es cierto que las operaciones que hay que efectuar sobre las plantas cultivadas son simples y poco numerosas, en cambio la gestión planificada del crecimiento y de la cosecha de más de un centenar de especies diferentes repartidas en varios miles de plántones representa una empresa de gran complejidad. Tanto más que los tiempos de maduración son diferentes para cada especie -a veces incluso para cada variedad- y que ciertas especies se cultivan en ciclos continuos y en rotación en el seno de la parcela. Las primeras plantas en madurar, cerca de tres meses después de la plantación inicial del huerto, son el taro, el cacahuete y el maíz. De uno a dos meses más tarde comienzan a dar las calabazas y los frijoles; a los seis meses llegan a la madurez las patatas dulces. Pero todas estas plantas son de uso alimenticio todavía marginal y el huerto sólo llega a

sér realmente productivo a partir del octavo mes, con la maduración de los fiames, de la mandioca (entre ocho y diez meses según las variedades) y de los plátanos (un año). Los árboles frutales y las palmeras demoran varios años en madurar y a menudo comienzan a producir cuando el huerto ha sido abandonado. Es una de las razones por las cuales se les planta de preferencia en el contorno del área de las casas, en un lugar fácilmente accesible cuando el huerto se ha tornado eriazó nuevamente.

Siendo los Achuar más bien indiferentes a las mediciones abstractas del tiempo en lunaciones, ellos reconocen la maduración por las señales botánicas propias de cada especie y no por cómputos abstractos. Por lo demás, esta maduración puede ser retrasada o acelerada en función del sol, jugando este factor un papel preponderante en la idea que los Achuar se hacen del proceso del crecimiento vegetal. Es así que se dice de una planta que ha llegado a la madurez, que "ella ha sido asoleada" (etsarkayi). En cambio, el agua no es considerada un elemento realmente crítico del crecimiento; en 1979, un período de sequía absolutamente excepcional de diez semanas consecutivas no había inquietado a nadie en cuanto a la suerte de los huertos.

Ciertos cultígenos como el maíz, los frijoles o el cacahuete exigen suelos ricos y nuevos y por lo tanto no son replantados luego de su primera cosecha<sup>13</sup>. Otros cultígenos se perpetúan mediante retoño automático sobre un plantón-madre (plátanos). Otros, por fin, son inmediatamente replantados mediante desqueje, tales como la mandioca y los fiames, y producen por lo tanto en un ciclo continuo. Pero como la cosecha se hace poco a poco, siempre hay en el huerto plantones de mandioca y de fiames que piden ser cosechados. Y es cierto que estas dos especies soportan muy bien quedarse varios meses en el suelo antes de ser cosechadas. En cambio, plantas como la patata dulce, no toleran ninguna negligencia en el escalonamiento de las cosechas, so pena de germinar o de podrirse si no son desenterradas cuando maduran.

La horticultura implica pues no solamente el poder dominar estas combinaciones complejas de rotaciones y de sucesiones de las cosechas, sino también tener un conocimiento íntimo del huerto que se trabaja y de la evolución de sus componentes desde el estadio inaugural de la plantación. De esta manera se comprende por qué cada huerto es el lugar de una asociación casi carnal con la mujer que lo ha creado y lo hace vivir. Constituye como una proyección pública de la personalidad y de las cualidades de su usuaria. Con la muerte de una mujer, también muere a menudo su huerto, pues, con la eventual excepción de sus hijas solteras, ninguna otra mujer se arriesgaría a

proseguir de improviso con él un trabajo que ella misma no hubiera comenzado. Los hombres, que del huerto sólo conocen la localización de algunas especies que les son útiles corrientemente (tabaco, alucinógenos) o que tienen la obligación de cosechar (piscícidas), ignoran poco más o menos todo de esta vida íntima de las plantas cultivadas por sus esposas. Ellos son incapaces de sustituirlas en caso de necesidad y además no sienten el deseo de hacerlo. Cuando un hombre ya no puede contar más con ninguna mujer (madre, esposa, hermana o hija) para cultivar su huerto y preparar su alimento, no tiene otra salida que el suicidio.

El abandono de un huerto es una operación progresiva y selectiva, puesto que existen grandes diferencias en el tiempo de maduración de los cultígenos y en el grado de resistencia que éstos ofrecen a la reconquista por la vegetación natural. La primera señal de abandono es la suspensión de la desyerba, que da rápidamente al huerto el aspecto de un erial. La proliferación de las malas hierbas ahoga enseguida las plantas de desarrollo débil (fiames, taros, calabazas...), mas permite la cosecha ocasional de la mandioca y de los plátanos durante todavía uno o dos años. Ciertas especies, como hemos visto, resisten bastante tiempo a la competencia de la vegetación natural (tabaco, Ilex, piscícidas), mientras que otras no parecen ser afectadas por ella (palmeras y árboles frutales). Se continuará pues utilizándolas mientras su acceso no se haya hecho demasiado engorroso. Un huerto, de hecho, no es definitivamente abandonado sino cuando el grupo familiar entero va a establecerse en un nuevo sitio, a varias horas de camino del erial.

El ejemplo de los huertos de Yankuam ha mostrado que el ciclo hortícola puede adoptar formas muy diversas según los casos particulares y según los biotopos. En la región interfluvial, cada unidad doméstica abre generalmente cada dos años una nueva roza de policultivo, cuya producción de mandioca vendrá a sustituir al cabo de un año aquella del huerto ya existente. Mas como la duración de ocupación de un sitio depende en gran parte de la duración de vida de la casa, ocurre a menudo que una casa haga un uso selectivo de tres o cuatro huertos rozados sucesivamente y que se encuentran en diferentes estados de abandono. El más antiguo sólo es utilizado para cosechar guiras o los frutos de la palmera chonta, aquél que le sucede produce aún papayas y bananos, y el más recientemente abandonado entrega todavía un poco de mandioca, de piscícidas o de tabaco. Al instalarse en un nuevo sitio, hay pues siempre un período de empalme algo difícil, por poco que los antiguos huertos estén muy alejados. En efecto, si una casa no se establece definitivamente en una nueva localidad sino cuando el huerto que ha desbrozado en ella comienza a producir mandioca, sin embargo numerosos

cultígenos que fueron plantados al mismo tiempo que éste sólo llegarán a madurar dos o tres años más tarde. Así pues habrá que escoger entre prescindir temporalmente de ciertas plantas y organizar fastidiosas expediciones para cosecharlas en los antiguos huertos eriazos. Generalmente la segunda solución es que la que se adopta pues, en la mayoría de los casos rara vez se establece un nuevo huerto a más de una jornada de camino o de piragua del antiguo sitio del hábitat. Más allá de esta distancia se hace, en efecto, difícil transportar cómodamente los gruesos haces de estacas necesarias para la nueva plantación.

Por el contrario, en el hábitat ribereño, el ciclo de desbrozos sucesivos no está manifiestamente determinado por factores de orden agronómico. La fertilidad de los suelos aluviales es tal que los huertos podrían ser casi permanentes y así se abandona una roza mucho antes de que su producción comience a declinar. Así, en un bancal aluvial del río Pastaza, un huerto explotado continuamente desde hacía poco más o menos diez años, tenía la misma productividad de mandioca que unos huertos vecinos plantados hace dos años, o sea alrededor de 200 Kg/ 100 m<sup>2</sup>. Estos resultados son congruentes con los datos publicados por Lima que indican una productividad absolutamente constante de la mandioca dulce en seis años consecutivos en unos campos de varzea del estuario del Amazonas (LIMA, 1956: p. 113). Todos los Achuar concuerdan, además, en afirmar que un huerto de suelo negro aluvial (shuwin nunka) no necesita de ningún período de barbecho y que puede producir "hasta la muerte de aquel que lo ha rozado". Desafortunadamente nos ha sido imposible verificar empíricamente esta aseveración, ya que nunca hemos podido examinar un huerto continuamente cultivado durante más de unos quince años.

En definitiva, un huerto es abandonado en el biotopo ribereño sólo cuando el sitio mismo del hábitat es abandonado o cuando una interrupción demasiado larga de la desyerba (por ejemplo, en caso de enfermedad) hace preferible el desbroce de una nueva roza. Contrariamente al ciclo regular de las rotaciones bienales o trienales que son la norma en el área interfluvial, un huerto ribereño es así generalmente cultivado durante toda la duración de la ocupación de un sitio. Parece entonces que el hábitat ribereño en tierra de los Achuar sea potencialmente capaz de soportar huertos de policultivo permanentes sin que por ello haya algún daño para los suelos. Si la desyerba es cuidadosa y el drenaje adecuado, un huerto sobre limo de crecida probablemente no debe necesitar el barbecho. Por lo demás, aún cuando se impusiera un barbecho, es tal la abundancia de las tierras cultivables en los bancales aluviales que, como lo habíamos mostrado en otra parte al calcular las capacidades de carga (DESCOLA, 1981 a: p. 617), un ciclo cerrado de

ocupación permitiría el mantenimiento de un hábitat permanente en el mismo sitio. Si los Achuar, que ocupan desde hace mucho tiempo este biotopo ribereño, no han creído sin embargo útil crear asentamientos sedentarios, seguramente pues no es a causa de sus técnicas hortícolas.

### Constreñimientos ecológicos y eficacia técnica

La horticultura sobre chamicera, tal como es practicada por los Achuar, plantea un cierto número de interrogantes cuyo interés teórico sobrepasa ampliamente el marco de la etnografía de los grupos jívaro. En primer lugar, los Achuar ofrecen el ejemplo, bastante excepcional en la Cuenca Amazónica, de una sociedad indígena que explota simultáneamente dos biotopos contrastados con técnicas de cultivo más o menos idénticas. Los únicos otros casos similares descritos en la literatura etnográfica son los Campa del Perú, que ocupan tanto las colinas del Gran Pajonal como las llanuras aluviales del Ucayali y del Río Tambo (DENEVAN, 1974: pp. 93-94 y VARESE, 1966: pp. 35-37) y los Yanomami, cuyo territorio engloba actualmente a la vez la Sierra de Parima y las penillanuras del Orinoco y del Mavaca (SMOLE, 1976: p. 39 y LIZOT, 1977: p. 118). Sin embargo, en estos dos casos, está comprobado que la ocupación del medio ribereño es un fenómeno muy reciente, incluso si Lizot conjetura que los Yanomami han regresado más bien a una región antiguamente ocupada por ellos y de donde habrían sido expulsados antaño por guerreros Arawak (LIZOT, 1977: p. 116).

En contraste, los Achuar parecen siempre haber ocupado continuamente tanto las colinas interfluviales como la llanura aluvial del río Pastaza desde hace por lo menos cuatro siglos (TAYLOR, 1984: caps. 3 y 5, DESCOLA y TAYLOR, 1981); durante este período ellos habrán tenido ampliamente la oportunidad de diversificar sus estrategias adaptativas en función de los dos tipos de hábitat. Ahora bien, las únicas diferencias notables desde el punto de vista de un uso distintivo de las plantas cultivadas son el desarrollo de ciertas variedades más específicamente apropiadas a cada uno de los biotopos, el uso como piscicida de dos especies diferentes de plantas cultivadas (*Clibadium* y *Lonchocarpus*), y un desarrollo más marcado, en el hábitat ribereño, del cultivo del maíz, de los frijoles y de los cacahuets, cultivo facilitado por los suelos de alta fertilidad.

La diferenciación en las variedades de mandioca es importante puesto que de 17 variedades inventariadas, sólo existen 2 —originarias ambas del hábitat ribereño— que sean simultáneamente cultivadas en los dos biotopos. Esta riqueza en variedades atestiguan un gran refinamiento técnico en la adaptación



del cultivo de la mandioca a los constreñimientos específicos de los diferentes tipos de suelo. En efecto, los trabajos de Cours en Madagascar han mostrado que la mandioca se desarrolla notablemente bien en suelos pobres y ácidos, mientras que, paradójicamente, suelos ricos y húmedos con un contenido elevado en nitrógeno les son menos favorables. En este último tipo de suelo, la mandioca tiende a aumentar su superestructura en detrimento de sus raíces (COURS, 1951: 296). Es pues muy probable que las variedades utilizadas en el hábitat ribereño sean el producto de una adaptación a un tipo de suelo que no es normalmente favorable a la producción de gruesas raíces de mandioca.

Esta especialización de las variedades de mandioca según el hábitat no tiene paralelo para el maíz y el cacahuete. Efectivamente, las plantas como el maíz, el frijol y el cacahuete son muy exigentes en cuanto a calidad de los suelos: requieren de un pH elevado y una alta dosis en nitrógeno, fósforo y potasio. Estos cultígenos son pues mal adaptados a los pobres suelos interfluviales y su cultivo es allí del todo marginal. Ciertó es que hay variedades de frijoles y de cacahuete específicas a los huertos de las colinas, más son poco numerosas: una sola variedad original de cacahuete entre siete inventariadas y tres variedades originales de frijoles (*Phaseolus vulgaris*) de las doce variedades ordinariamente cultivadas. Por añadidura, estos dos cultígenos son plantados en cantidades mínimas en los huertos interfluviales; en cuanto al maíz, apenas si se observa algunas plantas héticas en uno de cada diez huertos.

En compensación, podría esperarse que el maíz, el frijol y el cacahuete sean intensamente cultivados en el hábitat ribereño donde los suelos les convienen perfectamente. Parecería en efecto lógico que dado el alto valor nutritivo de estos tres tipos de planta con relación a la mandioca, esta se convirtiera en un cultígeno minoritario en los huertos sobre bancal aluvial. Como indicación, el valor energético promedio de la mandioca es de 148 calorías por 100 g. (WU LEUNG y FLORES, 1961: p. 25); mientras que es respectivamente de 361 calorías y 337 calorías para cantidades equivalentes de maíz y de frijoles *Phaseolus vulgaris* (idem, pp. 13-66). La diferencia en contenido protéico es aún más espectacular: 0.8 g. para 100 g. para la mandioca (idem, p. 25), contra 9.4 g. para el maíz (idem, p. 13) y 22 g. para los frijoles (idem, p. 66). Ahora bien, a pesar de la enorme ventaja adaptativa que les procura la ocupación de un medio ecológico favorable al cultivo intensivo del maíz, el cacahuete y los frijoles, los Achuar ribereños sólo conceden una importancia accesoria a estas plantas. Tanto en las zonas aluviales como interfluviales la mandioca sigue siendo el cultígeno dominante. Aunque cultivado por numerosas casas del hábitat ribereño, el

está casi enteramente destinado a la alimentación de las gallinas; no recordamos haberlo comido jamás durante nuestra larga estadía de dieciocho meses donde nuestras experiencias gastronómicas fueron sin embargo muy variadas. En cuanto a los cacahuetes y a los frijoles, se tiende más bien a considerarlos como golosinas ocasionales antes que como alimento sustancial que podría suplantar la mandioca.

Nos hallamos pues confrontados aquí con un primer tipo de problema. En efecto, esta falta de interés evidente de los Achuar ribereños por una intensificación del cultivo del maíz —intensificación que sería perfectamente realizable en vista de las condiciones óptimas del suelo— parece entrar en contradicción con una teoría sostenida por ciertos especialistas de los fenómenos de adaptación cultural en la Cuenca Amazónica. Según esta teoría, el predominio en Amazonía del cultivo de la mandioca y de las plantas de reproducción vegetativa —ricas en almidón pero pobres en proteínas— sobre el cultivo de plantas con más elevado valor nutritivo como el maíz, se debe esencialmente a razones ecológicas.

La naturaleza misma de las limitaciones ecológicas varía según los autores. Por ejemplo, D. Harris afirma en base a una rápida investigación en el Alto Orinoco, que las regiones más cercanas al ecuador son inadaptadas al cultivo del maíz, pues están desprovistas de una estación seca bien marcada. En esta área geográfica, que abarca el territorio achuar, resultaría pues prácticamente imposible realizar quemas eficaces; ahora bien, en los huertos mal despejados de su vegetación natural, el maíz tendría rendimientos írisorios (HARRIS, 1971: p. 495). Uno podría interrogarse primero sobre esta correlación entre clima y quema, ya que los huertos de policultivo achuar atestiguan suficientemente que una pluviosidad regular no impide en nada una desyerba meticulosa. En segundo lugar, la relación entre los rendimientos del maíz y la presencia de las adventicias depende en gran parte de la técnica de cultivo. Efectivamente, los agrónomos concuerdan en señalar que la productividad de un campo de maíz depende considerablemente del cuidado con el cual es desyerbado, ya que este cultígeno soporta mal la competencia de las adventicias en las fases iniciales de su crecimiento (ALDRICH, 1970: p 56 y MIRACLE, 1966 p. 13). Sin embargo, se trata ahí de condiciones óptimas de cultivo en un campo permanente. Ahora bien, en la técnica de cultivo de maíz sobre hojarasca practicada por los Achuar ribereños, el efecto adverso de las malas hierbas es muy aminorado, pues éstas crecen generalmente menos rápido que los plantones de maíz. En consecuencia, el maíz tiene ampliamente el tiempo de llegar a la madurez antes de arriesgar el ahogamiento por las adventicias. Por lo demás, la bancada y los restos de la cubierta arbórea



protegen el suelo de los efectos nocivos de la lluvia y del sol durante el crecimiento de los plántones e impiden así un lavado de los nutrientes. Este lavado es, en cambio, rápido e intensivo cuando un campo de maíz es cuidadosamente desyerbado. Se ve entonces que la técnica del cultivo sobre hojarasca autoriza el mejor ajuste posible entre las exigencias del maíz y las condiciones ecológicas locales.

En un estudio sobre unas poblaciones achuar del Perú, E. Ross afirma, por su lado, que los obstáculos al desarrollo del cultivo del maíz son, por una parte, la pobreza de los suelos —lo cual es correcto para el área interfluvial; pero falso para las zonas ribereñas— y el gran costo requerido en trabajo por otra parte, (ROSS, 1976: p. 3). Ahora bien, el cultivo sobre hojarasca es mucho más económico en trabajo que el policultivo tradicional de la mandioca. En el hábitat ribereño, hemos podido constatar que sólo fueron necesarias 20 horas de trabajo (18 horas para un desbroce sumario y 2 horas para la siembra al voleo) para sembrar una roza de maíz de una superficie de 2.100 m<sup>2</sup>. Varios días antes de la cosecha, esta roza contaba con 3.450 plántones de maíz viables, con un promedio de dos espigas por plánton. En otros términos, el rendimiento de esta técnica de cultivo era de más o menos 345 espigas de maíz por hora de trabajo, sin incluir la cosecha. Parece pues fuera de duda que, lejos de exigir mucho trabajo, el cultivo del maíz sobre hojarasca se halla ampliamente calificado para batir todos los récords de productividad agrícola.

La reticencia manifiesta de los Achuar ribereños a intensificar el cultivo del maíz parece asimismo contradecir factualmente la hipótesis de Roosevelt. Según ésta, las poblaciones indígenas prehistóricas de las llanuras aluviales de la Cuenca Amazónica habrían rápidamente reemplazado la mandioca por el maíz desde el momento en que éste estuvo accesible, es decir probablemente en el transcurso del primer milenio antes de J.C. (ROOSEVELT, 1980: pp. 159-166). Esta sustitución habría permitido el aumento de la capacidad de carga de las llanuras aluviales del Amazonas y del Orinoco y habría así hecho posible una importante concentración de población en estas regiones y, consiguientemente, la emergencia de sociedades complejas y estratificadas.

Esta hipótesis es, en ciertos aspectos, bastante plausible e incluso seductora; parece en todo caso estar confirmada por las investigaciones arqueológicas que Roosevelt ha conducido ella misma en el Orinoco (ROOSEVELT, 1980: p. 253). Sin embargo, su determinismo no deja por ello de ser quizá un poco automático. Hemos visto, en efecto, que los Achuar ocupan desde hace mucho tiempo la llanura aluvial del Pastaza; su etnónimo

es el mismo, "las gentes de las palmera achu (*Mauritia flexuosa*)", indica, durante su larga asociación con las zonas inundadas de las tierras bajas de las que esta palmera constituye la vegetación principal. Por otro lado, el cultivo del maíz está lejos de ser reciente en esta zona y tanto los hallazgos ocasionales como los sondeos arqueológicos han revelado la presencia en ella de numerosos morteros del tipo metate (ATHENS, 1976).

Como quiera que sea, e incluso si el cultivo del maíz pudo ser antaño más intensivo entre las poblaciones que ocupaban esta región, lo cierto es que, entre los Achuar, esta planta jamás tuvo una importancia más que muy secundaria en relación con la mandioca. Varios elementos parecen indicarlo: en primer lugar sólo se cultivan dos variedades de maíz, luego, los Achuar jamás consumen cerveza de maíz, aun cuando sea conocido el principio de su fabricación, por fin, es excepcional que el maíz aparezca en la lista de los cultígenos mencionados en el mito de origen de las plantas cultivadas (para un análisis más profundo del estatuto del maíz en los grupos jívaro, véase TAYLOR, 1984: cap. I). Según todas las apariencias, los Achuar no han reaccionado pues al cultivo del maíz en los términos enunciados por la hipótesis de Roosevelt. Confrontados hace mucho tiempo a este "deus ex machina" (ROOSEVELT, 1980: p. 253), ellos no han podido agarrar su oportunidad histórica. Al abstenerse de impulsar el cultivo intensivo del maíz, se han privado del medio de aumentar su densidad de población, dejando así escapar una oportunidad única de elevarse desde el nivel de la *communitas* al de la *civitas*. Es verdad que para mantener un cacicazgo y un clero, ellos habrían debido sin duda abandonar su ociosa manera de cultivar el maíz y atarearse a cuadricular sus bancales aluviales con una densa red de campos permanentes.

En definitiva, si los Achuar ribereños, en el transcurso de los siglos, jamás han sentido la necesidad de intensificar su producción de plantas ricas en proteínas en detrimento de la mandioca es porque los modelos culturales de consumo son tan determinantes en la organización de los modos de explotación del medio como la lógica abstracta de maximización postulada por las explicaciones estrictamente ecológicas<sup>14</sup>. Ciertamente, el ejemplo del taro asiático muestra que los Achuar están listos a intensificar muy rápidamente la producción de un cultígeno nuevo si su sabor les parece particularmente agradable; empero el taro indígena, que tiende poco a poco a suplantarse, de todos modos sólo desempeñaba un papel secundario en la alimentación. Desde luego, no puede decirse lo mismo de la mandioca, que es considerada como el alimento por excelencia (mama, la mandioca es muy frecuentemente

empleada como sinónimo de yurumak, el alimento). En cuanto a la cerveza de mandioca, ésta es un componente tan intrínseco de la vida social y doméstica que mal puede uno imaginarse cómo sería la existencia cotidiana de un Achuar sin nijjamanch.

Finalmente se notará que una concentración y una sedentarización de la población basada en la intensificación del cultivo de proteínas vegetales implicaría no sólo dejar el cultivo de la mandioca sino también abandonar el consumo cotidiano de proteínas animales, reemplazadas desde entonces por una combinación de maíz y de frijoles. Si se admite ahora que esta combinación posee un valor nutritivo tan equilibrado como el de las proteínas animales (DAVIDSON et al., 1975: p. 218), sin duda no podemos decir lo mismo de su valor gastronómico. Entonces, por experiencia personal, ciertamente aprobaremos pues la sabiduría de los Achuar al haber preferido para su uso ordinario la cerveza de mandioca, el pescado ahumado y el pernil de pecarí antes que el triste caldo claro de frijoles acompañado de indigestas tortillas<sup>15</sup>.

La continua explotación de dos biotopos bien distintos por grupos locales achuar que podrían, desplazándose solamente algunos kilómetros, cambiar completamente de hábitat plantea otro tipo de problema, que nos contentaremos con esbozar aquí (será tratado más en detalle en el capítulo 9). En efecto, a primera vista el uso hortícola de las llanuras aluviales por los Achuar ribereños —uso deliberado y no impuesto por constreñimientos externos— parece contradecir una idea corriente según la cual la selva húmeda de altura conviene mucho más a la horticultura sobre chamicera que la selva de las tierras bajas. Según esta interpretación, a medida que crece la altura, y con tal que la pluviosidad no sea demasiado elevada ni demasiado acentuadas las laderas, los suelos se empobrecen menos rápido y se regeneran más rápidamente; esto sería atribuible a la relativa disminución del calor, permitiendo una destrucción más lenta del humus y una caída menos rápida de los niveles de nitrógeno. Esta tesis es desarrollada, en particular, por E. Ross para explicar el hecho de que los Achuar del Perú prefieren aparentemente establecer sus huertos en las colinas interfluviales (ROSS, 1976: p. 35); para esto, Ross se apoya en la autoridad de dos geógrafos: Denevan y Smole (DENEVAN, 1970: p. 73 y SMOLE, 1976: p. 42). Ahora bien, si es cierto que Denevan hace notar que las condiciones de la práctica de la horticultura de quema se mejoran con la altura, el contraste que él subraya se sitúa entre la selva húmeda del piedemonte (altitud superior a los 800 metros) y la selva baja no aluvial, es decir entre dos regiones ecológicas que se distinguen ciertamente por el relieve y las condiciones climáticas, mas no por la

altura de los suelos. En cambio, si se comparan la selva de altura y los bancales aluviales de la selva baja, está evidentemente fuera de duda que éstos últimos poseen potencialidades agrícolas mucho más notables que los fértiles suelos ferralíticos de la selva de piedemonte.

Smole invoca otro tipo de argumento en favor de las potencialidades hortícolas de la selva de altura. Queriendo justificar la preferencia manifestada por los Yanoama Barafiri para el establecimiento de sus huertos sobre las laderas de las colinas de la Sierra de Parima, hace referencia, al igual que Denevan, a una tasa de lixiviación del suelo menos elevada que en las tierras bajas, pero también a una invasión menos rápida de las rozas por las malas hierbas (SMOLE, 1976: p. 42). Ahora bien, este último punto parece justificarse, incluso si su validez universal está lejos de ser demostrada por Smole que se contenta con citar a los Chimbú de Nueva Guinea como correlación. Por otro lado, la proliferación de plantas adventicias no es un obstáculo en sí para la horticultura de quema y sólo se convierte en un factor limitante si no se desyerba y si las malas hierbas entran en competencia con las plantas cultivadas en la captación de los nutrientes. Como quiera que sea, los Achuar reconocen efectivamente que los suelos más fértiles de las tierras bajas son muy rápidamente invadidos por las malas hierbas. Además, ellos lo toman en cuenta en su estrategia de selección de los sitios, como hemos podido comprobar con el ejemplo del parcelario de Yankuam, donde una roza había sido desmontada en un bancal inundable y casi abandonada luego de tres años de producción en razón de la proliferación de las malas hierbas. Se había establecido un equilibrio en la inversión de trabajo entre la facilidad de realizar una roza en una vegetación natural fácil de desmontar (bambú, *Cecropia*, balsa...) y la dificultad de controlar la invasión de las plantas adventicias después del tercer año de haber iniciado el cultivo. Notemos también, lo cual está lejos de ser despreciable, que de acuerdo con los mismos Achuar, hay más o menos la misma diferencia en la tasa de invasión de las malas hierbas entre los huertos de las colinas interfluviales y los de los bancales aluviales no inundables (paka), que entre estos últimos y los de los bancales de aluviones recientes (pakui), que sin embargo sólo están separados de los precedentes por un desnivel inferior a cinco metros. Estas minidiferencias ecológicas, cuyas incidencias son perfectamente percibidas por los indígenas, son no obstante generalmente pasadas por alto en las generalizaciones apresuradas de los especialistas de la "estrategia adaptativa".

¿Genera esta diferencia comprobada en el grado de proliferación de las plantas adventicias consecuencias significativas para la práctica de la horticultura de quema en uno y otro hábitat? Para contestar esta pregunta,

primero hay que volverla a colocar en el contexto más general de las causas del abandono de los huertos forestales de quema en la Cuenca Amazónica. Según Carneiro sería menos la baja de fertilidad de los suelos que la invasión de las malas hierbas y de las plantas adventicias, la causa que obligaría a los rozadores indígenas a abandonar un huerto en producción (CARNEIRO, 1961: p. 57). Esta idea es retomada más o menos en los mismos términos por Denevan en su análisis de las potencialidades agrícolas del Alto Amazonas (DENEVAN, 1970: p. 80) y es usualmente invocada en las monografías etnográficas (por ejemplo, SMOLE, 1976: p. 155 para los Yanoama y ROSS, 1976: p. 177 para los Achuar del Perú).

La aseveración de Carneiro se basa en estudios pedológicos y agronómicos sobre las consecuencias de la horticultura de roza efectuados en diferentes regiones del mundo tropical: sobre todo en Fidji (CASSIDY y PAHALAD, 1953: p. 84), y en Yucatán (MORLEY, 1965: pp. 135-136, citando los trabajos de HESTER, 1953). La afirmación de Carneiro es, pues, enteramente deducida a partir de análisis conducidas fuera de la Cuenca Amazónica. Por lo demás, ninguna de las monografías que retoman por su cuenta la tesis de la proliferación de las adventicias para explicar el abandono de los huertos por los rozadores amazónicos ha fundamentado esta aseveración mediante análisis comparativos de los suelos. Ahora bien, como lo ha establecido muy bien A. Roosevelt, los datos en los cuales se ha apoyado Carneiro han sido levantados en regiones del mundo tropical cuya naturaleza geomorfológica y pedológica es completamente distinta de la de la Cuenca Amazónica (para el detalle de la discusión, Véase ROOSEVELT, 1980: pp. 24-39). En otros términos, mientras que B. Meggers había ciertamente sobreestimado la importancia del empobrecimiento de los suelos como factor limitante en la Cuenca Amazónica (MEGGER, 1957 b), parecería que Carneiro, en su afán polémico de refutar a Meggers, haya a su vez, considerablemente sobreestimado la fertilidad potencial de esos mismos suelos.

Desde el estudio de Carneiro (1961), una suma considerable de datos agronómicos y pedológicos ha sido acumulada sobre las potencialidades agrícolas de la Cuenca Amazónica: particularmente BEEK y BRAMAO, 1969 y BENNEMA et al. 1962, para los datos generales y FALESIS 1974, SOMBROEK 1966 y SIOLI 1964 y 1973 para la Amazonía brasileña, TYLER 1975 para la Amazonía peruana y SOURDAT y CUSTODE 1980 para la Amazonía ecuatoriana. Todos los trabajos muestran con evidencia que la tesis de Carneiro debe ser matizada y corregida; demuestran en efecto que no se puede generalizar la proposición según la cual es la invasión de las malas

hierbas la que obliga a los rozadores amazónicos a abandonar sus huertos. En los suelos con pH fuertemente ácido, con gran toxicidad aluminica y baja dosis de bases intercambiables, —que son dominantes en la mayor parte de la Cuenca Amazónica y en particular en la zona interfluvial achuar— está ahora comprobado que la supresión de la cubierta vegetal natural engendra una importante lixiviación que hace bajar rápidamente el nivel de los nutrientes. Esta baja se hace drástica a partir del primer año de puesta en cultivo y los rendimientos agrícolas comienzan pues a declinar de manera muy importante 18 meses después de la plantación. Si no se ha efectuado ninguna desyerba, es evidente que las plantas adventicias contribuyen a la baja de rendimiento, pero esta es ante todo imputable a la lixiviación de los nutrientes. De ello están los Achuar, por lo demás, perfectamente conscientes y no necesitan saber que los rendimientos agrícolas de un suelo disminuyen proporcionalmente a la baja de su pH para constatar que, en sus huertos perfectamente desyerbados del área interfluvial, las raíces de mandioca van disminuyendo regularmente de volumen con cada nueva cosecha.

A la inversa, los suelos aluviales recientes de origen volcánico cultivados por los Achuar ribereños poseen una baja toxicidad aluminica e, incluso cuando son deficientes en materias orgánicas, tienen una alta capacidad de intercambio catiónico y un contenido importante en bases intercambiables; en otras palabras, estos suelos son naturalmente fértiles y, como ya hemos visto, sus rendimientos permanecen constantes durante largos períodos de tiempo. La invasión de plantas adventicias se convierte pues aquí en el factor limitante mayor del mantenimiento del cultivo, puesto que una productividad continua es posible en estos suelos sólo a condición de desyerbar cuidadosamente. En definitiva, está ahora corrientemente admitido por los pedólogos especialistas de suelos tropicales que si la causa del abandono de los huertos que poseen suelos con altas dosis en bases es el problema del control de la proliferación de adventicias, en cambio en los suelos con baja dosis en bases es la baja de fertilidad la causa mayor de abandono (Véase en particular SANCHEZ, 1976: p. 405).

Un rápido repaso de las técnicas indígenas de roza en la Cuenca Amazónica no hace más que confirmar este principio. En efecto, numerosas sociedades indígenas del interfluvio prácticamente no desyerban sus huertos: es el caso por ejemplo de los Amahuaca (CARNEIRO, 1964: p. 15), de los Yanoama Barafiri (SMOLE, 1976: p. 139) o de los Campa del Gran Pajonal (DENEVAN, 1974: p. 100). En consecuencia, los huertos no pueden ser cultivados sino durante dos años máximo antes de ser completamente invadidos por la vegetación natural; ahora bien, su baja de rendimiento

agrícola sería de todos modos igualmente rápida si estuvieran desyerbados regularmente. El ciclo de rotación es pues aquí muy corto, pero el sobre trabajo exigido por talas muy consecutivas en el tiempo es compensado por el trabajo economizado al no desyerbar las rozas.

A la inversa, las poblaciones ribereñas parecen otorgar más importancia a una desyerba meticulosa; así es, por ejemplo, con los Achuar ribereños, los Yanomami de las tierras bajas (SMOLE, 1976: 139) o los Shipibo del Ucayali. En todos estos casos, la gran fertilidad de los suelos aluviales permite rentabilizar la lucha sistemática y continua contra los competidores vegetales de las plantas cultivadas. Resulta pues lógico que los Achuar cultiven y desyerben sus huertos del hábitat ribereño durante mucho más tiempo que aquellos de las colinas interfluviales, incluso si estos huertos fértiles están correlativamente más expuestos a la proliferación de las adventicias.

Finalmente existe un último factor que contribuye a hacer menos titánico de lo que parece la desyerba de los huertos ribereños en largos períodos de tiempo. Este factor, que sólo se hace realmente perceptible cuando la observación es integralmente participante, es la naturaleza botánica muy diferenciada de las malas hierbas en uno y otro hábitat. La planta adventicia dominante de los huertos interfluviales en efecto una gramínea, el chirichiri (*Orthoclada laxa*), cuya raíz pivotante se hunde profundamente en el suelo; resulta pues muy difícil arrancarla. Como se verá en el capítulo 8, esta mala hierba se generó del plumón del colibrí y fue deliberadamente esparcida por éste en los huertos como un castigo, a fin de que el trabajo del huerto fuese más penoso. En los huertos ribereños, en cambio, la hierba adventicia dominante es el saar nupa ("hierba blanquecina"), una planta de raíces muy superficiales y que se arranca con facilidad. Si se piensa, además, que la desyerba de los huertos interfluviales debe efectuarse en una tierra compacta, pesada y arcillosa, que retiene las raíces, mientras que se realiza en una tierra liviana y arenosa en los bancales aluviales, es fácil comprender por qué el desarraigo de las malas hierbas es una actividad incomparablemente más cómoda en el biotopo ribereño. A pesar de la tasa más elevada de proliferación de adventicias, los huertos del hábitat ribereño son pues más fáciles de mantener y pueden así ser explotados durante más tiempo que los huertos interfluviales en donde la lucha contra el chirichiri se vuelve una tarea sobrehumana a partir del tercer año de cultivo. Como, por otra parte, la gran fertilidad de los suelos negros aluviales permite obtener rendimientos constantes durante por lo menos diez años consecutivos, se hace entonces rentable proseguir en el hábitat ribereño el

mayor tiempo posible una desyerba cuidadosa.

Por lo demás, la alternativa entre proseguir la desyerba y talar un nuevo huerto no se resume únicamente a un cálculo abstracto de utilidad marginal, puesto que son las mujeres las que desyerban y los hombres los que desmontan. Lo cual indica que, en el hábitat ribereño, la decisión de hacer una nueva roza es el producto de la conciliación de intereses a menudo contradictorios. En la mayoría de los casos, un hombre rezongará ante el esfuerzo de abrir una nueva tala, si un huerto ribereño en plena producción es invadido por las malas hierbas debido a la negligencia de la mujer que lo trabaja. Lo mismo ocurría antaño en el área interfluvial: los Achuar afirman que la introducción de las hachas metálicas ha reducido allí la duración de la utilización de los huertos al hacer más fácil la roza de las nuevas talas. La generalización de las herramientas metálicas, hace unos cincuenta años, ha transformado completamente las condiciones de ejecución del trabajo masculino, sin tener por otro lado mucha incidencia en el trabajo femenino. Si bien un hacha de acero (jacha) hace el desbroce incomparablemente más fácil que un hacha de piedra (kanamp), es también verdad que un machete metálico no es mucho más eficaz para la desyerba que un sable de madera bien afilado.

Los datos sobre la ganancia de tiempo obtenida en la roza con la sustitución de las hachas de piedra por las de metal son bastante variables según la región del mundo donde son obtenidos y el método empleado (medida o estimación). En una monografía que ha hecho época, Salisbury había calculado en una base experimental que los Siane de Nueva Guinea habían reducido en 3 a 3.5 partes el tiempo dedicado a las talas al adoptar las herramientas metálicas (cf. SALISBURY, 1962: pp. 112-122 y el comentario de GODELIER, 1964). Todavía en Nueva Guinea, Godelier demostraría algunos años más tarde que la sustitución de las azuelas de piedra por las hachas de acero entre los Baruya había multiplicado la productividad por cuatro (GODELIER y GARANGER, 1973: p. 218). Por último, Carneiro estima que hay que multiplicar por seis (CARNEIRO, 1970: p. 247) el tiempo actualmente dedicado a las talas por los Amahuaca del Perú, a fin de obtener la duración de un desbrozo con herramientas líticas. Según las estimaciones muy generales propuestas por los mismos Achuar, parece que la economía de tiempo que les haya traído las hachas de acero sea del orden de la que emiten Salisbury y Godelier. Así, multiplicando por cuatro la duración media actual de desbrozo en el área interfluvial (es decir 242 horas /ha), se obtiene una duración de 968 horas para la roza de una superficie de una hectárea con herramientas líticas, es decir más de cuatro meses de trabajo diario

RELACION ENTRE SUPERFICIES CULTIVADAS Y  
NUMERO DE CONSUMIDORES

Familia	Superficie total de los huertos (a) (m <sup>2</sup> )	Tipo de hábitat (b)	Número de consumidores (c)	Número de laboradoras (d)	Promedio de la superficie cultivada por consumidor.
Panitam	2.437	R	5	1	487
Yankuam	3.225	I	5	3	645
Sumpatsh	8.858	R	13	4	681
Naychay	3.016	I	4	2	754
Chumpl	10.281	R	11	4	935
Mashiant	9.729	I	7	2	1.390
Sumpa	22.642	R	16	5	1.415
Kayúye	4.280	R	3	1	1.427
Nayash	9.655	R	6	3	1.609
Wisum	15.409	R	7	5	2.201
	31.820	I	9	3	3.635

(a) superficies calculadas por planimetrage teniendo como base un levantamiento de los terrenos con plancheta topográfica.

(b) R = ribereño; I = interfluvial

(c) Adultos y niños de más de cinco años de edad.

(d) el número de laboradoras puede ser más elevado que el número de mujeres casadas o viudas: se cuenta aquí todas las jóvenes solteras de más de 15 años que proporcionan un trabajo equivalente al de una mujer adulta.

absolutamente ininterrumpido para un hombre solo. El desbrozo debía incluso durar algo más en tiempo real, puesto que los grandes árboles no eran cortados directamente sino quemados en pie a fuego lento. En efecto, se mantenía durante varias semanas una pequeña hoguera de combustión lenta en una cavidad en las base del árbol, con objeto de carcomerlo desde el interior. Este procedimiento economizaba ciertamente el trabajo, pero prolongaba considerablemente la duración de las operaciones.

Es pues comprensible que, si se necesitaba tanto tiempo para desbrozar una roza en el área interfluvial con un hacha de piedra -incluso teniendo en cuenta el hecho de que la ayuda mútua para la tala era entonces mucho más desarrollada que ahora- los hombres debían ejercer una fuerte presión sobre las mujeres para incitarlas a desyerbar los huertos lo mejor posible con el fin de espaciar al máximo el duro trabajo de las talas. Esto es tanto más cierto cuanto que los huertos antaño parecen haber sido más vastos que hoy, tanto en el área interfluvial como en el medio ribereño (es lo que afirma igualmente Harner para los Shuar; HARNER, 1972: p. 198).

En definitiva, los Achuar atestiguan que la proliferación de las plantas adventicias, que por mucho tiempo se ha tenido la tendencia a presentar como un factor limitante absoluto del tiempo de utilización de una roza es, en realidad, relativamente controlable cuando la desyerba es una actividad sistemática y socialmente valorizada. Al hacer un pundonor en presentar a la mirada crítica de las otras mujeres una roza sin malas hierbas, la mujer Achuar prolonga indudablemente la duración de uso de los huertos. Esta prolongación es relativamente marginal en las zonas interfluviales y no permite probablemente alargar en más de un año la vida productiva del huerto con relación a su terminación ordinaria cuando no es desyerbado. Se notará sin embargo que en términos de esfuerzos realizados por los hombres para el desbrozo, hay una gran diferencia entre el abrir una nueva roza cada tres años, como sucede con los Achuar interfluviales, más que cada año como entre los Campa del Gran Pajonal (DENEVAN 1974: pp. 102) o entre los Amahuaca (CARNEIRO 1964: p. 15). En el hábitat ribereño, en cambio, los Achuar ofrecen la prueba de que la duración de vida de un huerto forestal sobre suelo fértil depende en gran parte del cuidado con el que se mantiene.

La adaptación de la horticultura achuar a las condiciones ecológicas de dos biotopos distintos plantea un último tipo de problema, el de la productividad diferencial de los huertos en uno y otro hábitat. Este asunto será estudiado detenidamente en el capítulo 9 y queremos abordarlo aquí solamente desde el punto de vista de las superficies cultivadas. En efecto, si

las diferencias comprobadas en la fertilidad potencial de los suelos y en la naturaleza de las plantas adventicias dominantes inducen actualmente desproporciones notables en las duraciones de utilización de los huertos, la adaptación a las características específicas de la vegetación natural en los dos biotopos debería también engendrar desproporciones en el tamaño de los huertos. En este sentido hemos visto que la superficie por desmontar debería en principio ser proporcionalmente más importante en el hábitat interfluvial que en el ribereño, a fin de tomar en cuenta las zonas que quedarán incultivables en los huertos por ser llenas de residuos vegetales (cepas y troncos). Los análisis de densidad de cepas y de densidad de plantación hicieron resaltar que para recibir una misma cantidad total de plántones de mandioca, un huerto interfluvial debería, teóricamente, tener una superficie del 20 % al 30 % superior a la de un huerto del hábitat ribereño. Ahora bien cuando se examina la relación entre las superficies cultivadas y el número de los consumidores según el tipo de hábitat, uno observa que la naturaleza del biotopo no parece ser un factor discriminante para la determinación de las superficies cultivadas (véase cuadro N° 10).

De las once unidades domésticas de la muestra, siete ocupan un hábitat ribereño y cuatro ocupan un hábitat interfluvial. Pero un examen atento del escalonamiento de las superficies medias cultivadas por consumidor no permite afirmar que las superficies cultivadas en el área interfluvial sean proporcionalmente más importantes que en el hábitat ribereño. Muy al revés, de los cinco promedios más elevados (de 1.415 m<sup>2</sup> a 3.535 m<sup>2</sup> por consumidor) una sola se refiere a una unidad doméstica interfluvial. Por cierto, la diferencia máxima se encuentra entre una unidad doméstica interfluvial (Wisum) y una unidad doméstica ribereña (Paantam). Pero la desproporción es tan considerable (relación de 1 a 13 para la superficie global cultivada y de 1 a 7 para el promedio cultivado por consumidor), que es imposible atribuirle una explicación ecológica, ya que existe una disparidad casi tan importante entre la unidad doméstica de Wisum y la de Jusi, ambas situadas en el área interfluvial. Por otra parte, si se resta automáticamente el 20 % a las superficies cultivadas en el área interfluvial, para tomar en cuenta las zonas incultivables, la clasificación general de los promedios cultivados por consumidor resulta idéntica, con la sola excepción, no significativa, de Sumpaish (superficie corregida: 603 m<sup>2</sup> por consumidor) que retrocede de un puesto y permuta con Yankuam (681 m<sup>2</sup> por consumidor). La relación del número de laboradoras al número de consumidores tampoco parece poder ser invocada para explicar estas disparidades ya que, todavía en el caso de Wisum y de Jusi, es de 3 a 9 en el primer caso y de 3 a 5 en el segundo. Aun cuando se puede objetar que la muestra es quizá insuficiente para sacar conclusiones

generales, hay que subrayar sin embargo que representa un efectivo de familias muy alejadas unas de otras y que la población estudiada (incluyendo los niños en la primera infancia) representa alrededor de la vigésima parte de la totalidad de la población achuar en Ecuador. La mayoría de los cuadros económicos de la contabilidad nacional están lejos de acercarse a tal exhaustividad.

Las enormes desproporciones entre las superficies cultivadas por las distintas unidades domésticas hacen suponer entonces que la dimensión de los huertos no depende realmente de un ajuste a las condiciones ecológicas locales o al tamaño de la unidad de consumo. Más exactamente, y como se lo estudiará pormenorizadamente en el capítulo 9, las variaciones observables en las dimensiones de los huertos se escalonan desde una situación mínima, con un ajuste estrictamente adecuado a los constreñimientos del medio, a la capacidad de la fuerza de trabajo y a las necesidades del consumo, hasta una situación máxima, en la que el único límite real llega a ser el de las posibilidades que tiene la unidad doméstica de intensificar su fuerza de trabajo. En este caso las mujeres trabajan más eficazmente, y las áreas cultivadas pasan con mucho la superficie requerida por las meras exigencias del consumo doméstico.

A fin de evaluar si la situación entre los Achuar es excepcional a este respecto, se puede intentar poner en paralelo los promedios de superficies cultivadas que hemos notado aquí con los de otras sociedades de rozadores amazónicos. Pero se notará, a diferencia de otras regiones del mundo (Africa y Oceanía en especial), que los datos comparativos aseguibles en la literatura etnográfica sobre la Amazonía son a la vez parciales e imprecisos, ya que se basan en estimaciones y no en mediciones, y que están presentados como promedios globales sin que se conozca ni los mínimos, ni los máximos, ni los efectivos. Ahora bien, resulta particularmente difícil realizar estimaciones de superficies en huertos forestales que tienen formas muy irregulares y límites erráticos. En cuanto a los promedios establecidos sin muestreo son de lo más engañosos. Se puede comprobar fácilmente en qué grado nuestros datos hubieran sido viciados si hubiéramos escogido arbitrariamente como único huerto de referencia las parcelas de la casa de Paantam, que tienen una superficie global trece veces inferior a la que cultiva la casa de Wisum. Por último en su estimación del promedio de superficie cultivada por consumidor, los autores citados más abajo incluyen la totalidad de la población, hasta los niños en la primera infancia. En la medida en que para mejor verosimilitud estadística, excluimos a los niños de menos de cinco años de la población de consumidores, hay que considerar que el promedio de superficie cultivada por consumidor entre los Achuar es un poco subestimado en comparación con los



promedios comparativos indicados en el cuadro que sigue:

Yanoama (Niyayoba Teri) <sup>a</sup>	: 405 m <sup>2</sup> por consumidor
Yanoama (Jorocoba Teri) <sup>a</sup>	: 607 m <sup>2</sup> /p.c.
Yanomami centrales <sup>b</sup>	: 900 m <sup>2</sup> / p.c.
Cubeo <sup>c</sup>	: 810 m <sup>2</sup> /p.c.
Kuikuru <sup>d</sup>	: 2.632 m <sup>2</sup> /p.c.
Achuar	: 1.371 m <sup>2</sup> /p.c.
Siona Secoya <sup>e</sup>	: 1.970 m <sup>2</sup> / p.c.

a) SMOLE 1976: p. 136; b) LIZOT 1977: p. 127; c) GOLDMAN 1963: p. 35; d) CARNEIRO 1961: p. 47; e) VICKERS 1976: pp. 127-128.

Queda evidente que el promedio de superficie cultivada por consumidor no es más que un dato indicativo muy general sobre la eficacia de un sistema agrícola; ésta no puede ser evaluada de modo concluyente sino combinada con otros tipos de datos sobre la productividad de los huertos, datos que presentaremos y discutiremos de manera pormenorizada en el capítulo 9. La lectura de este cuadro muestra sin embargo de modo evidente que los Achuar se sitúan dentro de un buen promedio entre los rozadores amazónicos, dejando muy atrás aún a los Cubeo y a los Yanomami. Por fin, si se compara los Achuar a sociedades de rozadores de Nueva Guinea conocidos por la productividad de su horticultura, se constata que estas sociedades cultivan una superficie media por consumidor un poco menor: 1.142 m<sup>2</sup> / p.c. para los Kapauku (POSPISIL 1972: p. 183) y 1.012 m<sup>2</sup> / p.c. para los Chimbu (BROWN y BROOKFIELD 1963: p. 117).

Las variaciones considerables observadas en las superficies cultivadas entre las distintas casas achuar encuentran un paralelo en las grandes disparidades que aparecen al analizar el tamaño de las superficies cultivadas por cada mujer adulta. Es lo que podemos comprobar examinando el cuadro N° 11 que clasifica en cinco series, agrupando según las dimensiones las superficies individualmente cultivadas por cada una de las 29 mujeres adultas que viven en

las 11 unidades domésticas de la muestra anterior. En este caso también se confirma el hecho de que las diferencias de biotopo no desempeñan un papel significativo y tampoco la proporción relativa de mujeres adultas por unidad residencial. En efecto, las mujeres monógamas cultivan superficies relativamente modestas (serie de 1.500 a 5.500 m<sup>2</sup>), mientras las tres parcelas superiores a una hectárea son cultivadas por mujeres que viven las tres en unidades domésticas en donde abundan las mujeres adultas (tres coesposas en dos casos y cuatro coesposas en el otro). En otras palabras, la multiplicación de mujeres adultas en la unidad residencial no implica en modo alguno una disminución de la superficie cultivada por cada una de ellas, al contrario.

La diferencia más importante entre dos superficies cultivadas por una mujer casada en las unidades polígamas del hábitat ribereño es de 1 a 11: o sea 10.600 m<sup>2</sup> para una tarimiat (primera desposada) experimentada y ayudada por su robusta hija adolescente, contra 940 m<sup>2</sup> (sobre una tala inicial de casi 1.500 m<sup>2</sup>) para una joven coesposa poco competente, pero gozando de excelente salud. Por cierto los conocimientos técnicos y el tamaño de la fuerza de trabajo auxiliar movilizable (niñas) son factores no despreciables en la determinación de la superficie que una mujer es capaz de cultivar. Pero aquí aun, las desproporciones son tales que es necesario hacer intervenir motivaciones externas a la esfera de la razón práctica.

La visión fastuosa que brinda un huerto inmenso rematado en su medio por el bálago adornado con cintas de humo de una amplia casa, siempre impresiona al viajero que desemboca de la selva. El etnólogo mismo, poco diestro a veces en la interpretación de las distinciones ínfimas que marcan aquí los estatutos, cuando de repente emerge en el área ordenada de una gran roza no puede dejar de ver de inmediato la importancia social de quien la desbrozó. Pero sería erróneo creer que el prestigio de los hombres se construye sobre la esclavitud de las mujeres pues para socializar un trozo de la naturaleza, se requiere infaliblemente su connivencia. Y si una esposa se desloma para transformar un trozo de selva en inmenso arriate, es que ella comparte con su marido tanto las ambiciones de la preeminencia como los frutos del prestigio vinculado a su casa.



Tamaño de las superficies cultivadas por 29 mujeres casadas en 11 unidades domésticas distintas<sup>a</sup>

Dimensiones	Hábitat ribereño efectivo: 21			Hábitat interfluvial efectivo: 8		Total efectivo: 29		
	Número y estatuto <sup>b</sup>			Número y estatuto <sup>b</sup>		Número	%	
	P	M	P	M				
de 500 a 11.500 m <sup>2</sup>	3		14 %	1		12,5 %	4	14 %
de 1.500 a 2.500 m <sup>2</sup>	5	1	29 %	1		12,5 %	7	24 %
de 2.500 a 5.500 m <sup>2</sup>	7	1	38 %	1	1	25 %	10	34,5 %
de 5.500 a 9.000 m <sup>2</sup>	3		14 %	2		25 %	5	17 %
de 9.000 a 13.000 m <sup>2</sup>	1		5 %	2		25 %	3	10,5 %

a: Superficies calculadas mediante planimetrage teniendo como base un levantamiento de las parcelas con la plancheta topográfica.

b: P = polígamo (varias cónyugas en la misma unidad doméstica cultivan parcelas de superficies distintas).

M = monógamo (una sola mujer casada explota la totalidad de la superficie cultivada de la unidad doméstica).

## 2. La magia de los huertos.

Los huertos achuar ofrecen un testimonio ejemplar de la sofisticación técnica que ha logrado la horticultura de roza entre algunas sociedades indígenas de la Cuenca Amazónica. Dotada de una productividad elevada, exigiendo poco trabajo, proporcionando una gran variedad de productos, perfectamente adaptada a las variaciones de suelos y de climas, desarrollándose sin epidemias ni parásitos, la horticultura achuar escapa totalmente a las contingencias aleatorias. Contrasta así fuertemente con algunas economías agrícolas del área intertropical donde la más liviana calamidad natural basta para hacer volcar en el hambre, actualizando el paso de una subproductividad estructural pero latente, a una subproducción efectiva (Véase SAHLINS 1972: p. 69). Entonces se sorprende uno de que los Achuar se representen la rutina diaria de los trabajos del huerto como una empresa muy aventurada y llena de peligros.

Diferenciándose en esto de la gran mayoría de las sociedades amazónicas, los Achuar consideran que el cultivo de la mandioca debe realizarse enmarcándose dentro de toda una red de precauciones rituales. La horticultura en general, a saber el manipuleo y el trato con las principales plantas cultivadas, necesita así un conjunto muy definido de requisitos simbólicos previos para su efectividad. La idea de que la horticultura no puede ser una actividad totalmente profana posee además un fundamento objetivo parcial, no porque los resultados del cultivo serían aleatorios, sino porque las plantas cultivadas por los Achuar tienen un estatuto muy particular. La mandioca y la mayoría de los demás cultígenos son en efecto plantas de reproducción vegetativa. Eso significa que la supervivencia y la posteridad de aquellas plantas dependen en gran parte de los humanos, los mismos que les permiten reproducirse y multiplicarse además de que las protegen de las plantas adventicias. Esos nexos estrechos de dependencia recíproca que se tejen entre las plantas cultivadas y los que las hacen existir para consumirlas, permiten entender por qué el huerto es más y otra cosa que el lugar indistinto en el cual uno viene a recoger la pitanza cotidiana. No se explica por ello el hecho de que casi todos los demás cultivadores de plantas de reproducción vegetativa de la Cuenca Amazónica no consideran justamente sus huertos de manera distinta<sup>16</sup>. Además, la situación no difiere mucho entre los cultivadores de tubérculos de la Oceanía, los cuales se dividen ellos también, sin razones técnicas objetivas, entre quienes creen en la eficacia de la magia de los huertos, los Trobriandeses (MALINOWSKI 1965), los Tikopia (FIRTH 1975: pp. 168-186) o los Baruya (GODELIER 1973: pp. 356-366), por ejemplo, y quienes, como los Kapauku, no creen en eso (POSPISIL 1972: p.

158). Si ninguna justificación funcionalista permite explicar por qué la horticultura achuar es simbólicamente sobredeterminada, se puede sin embargo intentar entender cómo la teoría indígena de la causalidad mágica viene a informar la representación de los trabajos del huerto.

#### El dominio de Nunkui.

La condición necesaria para una práctica eficaz de la horticultura es el establecer un trato directo, armonioso y permanente con Nunkui, el espíritu tutelar de los huertos. Se trata de un ser de sexo femenino cuyo hábitat preferido es la capa superficial del suelo cultivado. Nunkui es la creadora y la madre de las plantas cultivadas. En esa calidad, sus hazañas están detalladas en un mito cuya estructura es común a todos los grupos dialectales del conjunto jívaro. Si se debiese apreciar la importancia social de un mito en una cultura dada según el número de personas capaces de contarlo, sin duda alguna el mito de Nunkui sería el credo fundamental de los Jívaro. Entre los Achuar, donde la mayor parte de la población parece prestar muy poco interés a los *yaunchu aujmat samu* ("mito", literalmente "discurso antiguo"), la historia de Nunkui es el único mito conocido por absolutamente todos, aunque fuese en forma muy abreviada. Es a veces arriesgado utilizar un mito esotérico para presentar el cuadro empírico del "sistema de representaciones" común a toda una sociedad. A la inversa, el mito jívaro del origen de las plantas cultivadas constituye ciertamente un campo referencial compartido por todos; por lo tanto, no hemos vacilado en utilizar un fragmento de este mito para construir nuestro paradigma de la casa.

El mito de Nunkui posee un número considerable de variantes en el área cultural jívaro; si hemos seleccionado dentro de nuestro corpus la versión citada aquí, es que ella nos parece original en relación con las variantes usuales ya recogidas entre los Shuar y los Aguaruna<sup>17</sup>.

#### Mito de Nunkui.

Antiguamente las mujeres no conocían el uso de los huertos y eran muy infelices; sobrevivían recogiendo los productos del huerto de Uyush (el perezoso), siendo ésta la única mujer en poseer plantones de mandioca. Un día en que ellas la habían sorprendido en un huerto le dicen: "Abuelita, ten piedad, danos un poco de mandioca", "bueno", contestó Uyush, apuntando hacia sus garras, su pelaje y sus dientes, "díganme entonces qué es esto"; las mujeres contestan: "tus garras son unos *wampushik* (Inga nobilis) tu pelaje es la cola de Kuyu (el pájaro

Panelope; Pipile pipile) y tus uñas son unos *tsapikiutch* (quizá el pez *tsapakush*); "¡está bien, dijo Uyush, ahora cosechen la mandioca!"; las mujeres colman sus canastas—cuévanos *chankin*. Otro día, las mismas mujeres se disponían a salir al huerto de Uyush cuando una mujer retozona les pidió ir con ellas; le contestaron: "no, quédate aquí, pues tu te ríes demasiado de la abuelita"; sin tomar en cuenta la conminación la mujer retozona las siguió a cierta distancia. Cuando las mujeres llegaron al huerto de Uyush, ésta las somete otra vez a enigmas; habiendo pasado la prueba con éxito, las mujeres son autorizadas a llenar su *chankin* de mandioca. En esto llega la mujer retozona a quien Uyush pregunta: "¿qué es esto?" La mujer retozona contesta con desprecio: "esto es una uña de perezoso"; muy encolerizada Uyush le declara: "y veniste para decirme eso! Será una manera correcta de hablar?" Airada, Uyush va a colgarse de su *patach* (palo reposapiés) de su cama; sobre el *patach* Uyush dispone igualmente en equilibrio todas las raíces de mandioca. Uyush declara entonces a la mujer retozona: "si viniste solamente para decirme eso, no podrás obtener mandioca"; la mujer retozona decide sin embargo recoger la mandioca y trae un *chankin* lleno a su casa. La pone a cocer en una olla; pero, al sacar las raíces de mandioca, se da cuenta que ellas se han transformado en trozos de madera de balsa, demasiado duras para ser comidas. Esta mujer retozona sufría constantemente del hambre. Un día, decide ir a recoger unos *marunch* (camarones de agua dulce) en un pequeño río; estando a orillas del río, ve pasar llevadas por la corriente unas cáscaras de raíz de mandioca; remonta río arriba y divisa una mujer cargando un niño de pecho, ocupada en lavar y pelar la mandioca. A aquella mujer se la llamaba Uyush. Uyush tenía con ella mucha cerveza de mandioca y le brindó en abundancia a la mujer retozona; ésta le dijo: "abuelita, vamos a recoger tu mandioca", pero la otra no quiso y le contestó: "coge más bien esta niña contigo; pero te recomiendo tratarla bien y no contrariarla"; "al regresar a tu casa dirás a la niña: bebe la cerveza, y tus *muits* (recipientes para la cerveza) estarán llenos de cerveza, entonces le darás de beber en abundancia". La mujer hace como Uyush le había recomendado y la niña se vuelve cada vez más gorda con seguir este régimen; pero como la mujer se dedicaba exclusivamente a alimentar la niña Uyush, no servía cerveza a su esposo, sino las enjuagaduras de los *muits*; el infeliz pasaba sus días con la barriga vacía y cuando regresaba a casa su esposa le daba de beber solamente las enjuagaduras de los *muits*. Un día, al comprobar que todos los *muits* estaban llenos, unos de cerveza de mandioca, otros de cerveza de plátanos, otros de cerveza de patata dulce, el marido ordena a su mujer servirle la

verdadera cerveza de mandioca; ésta le explica entonces que los muits se llenan cuando ella dice a la niña de beber. El marido exige que su esposa haga nombrar por la niña todas las plantas cultivadas; la niña nombra entonces la mandioca, el plátano verde, la patata dulce y todas las plantas cultivadas, y así las plantas cultivadas existieron de modo auténtico (tarimlat) en los huertos. Vivían todos así en la abundancia cuando el marido decide tomar una segunda esposa; la primera esposa se vuelve muy celosa y decide abandonar a su marido y a la niña Uyush; entonces deja la casa recomendando cuidar bien los huertos. La segunda esposa, queriendo imitar a la primera, hace nombrar por la niña Uyush todas las plantas cultivadas, y cada vez que la niña nombra una planta, éste aparece en abundancia; después, por juego, le pide nombrar los iwianch (espíritus maléficos), y unos iwianch de aspecto terrible invaden la casa. Para vengarse, la segunda esposa echa un puñado de ceniza caliente en los ojos de la niña Uyush; furiosa, la niña se refugia encima del techo de la casa, la cual está rodeada de bosquecillos de bambúes kenku, (*Guadua angustifolia*); la niña llama a un kenku cantando: "kenku, kenku, ven a buscarme: vamos a comer cacahuets" (bis). En eso llega el marido que declara: "la niña dice eso porque se le ha maltratado" e intenta alcanzarla para cogerla, pero no lo logra. Empujado por una ráfaga de viento repentina, un kenku se abate sobre el techo de la casa y Uyush se agarra de él; el kenku se endereza y la niña Uyush, colgada de su extremidad, se divierte meciéndose mientras canta de nuevo "Kenku, Kenku, ven a buscarme vamos a comer cacahuets" (bis). La niña baja dentro del Kenku, defecando regularmente durante su progresión, constituyendo así los nudos del bambú; ya casi pasada bajo tierra, la niña se detiene para arreglarse el pelo; la gente de la familia llega entonces para cogerla antes de que desaparezca totalmente en la tierra. Le ordenan llamar vivamente la cerveza de mandioca, pero la niña no quiere; en vez de hacer lo que se le pide, la niña Uyush pronuncia una maldición sobre cada una de las plantas cultivadas y éstas empiezan entonces a disminuir de volumen hasta hacerse minúsculas. Al ver eso, un hombre presente demuestra su despecho dando un puntapié en una de aquellas minúsculas raíces de mandioca; pero la raíz esquivada el puntapié y viene a penetrar en su ano; dentro de su vientre la raíz pudre e induce las flatulencias fétidas. La niña Uyush entra entonces en la tierra donde queda ahora bajo el nombre de Nunkui; así me contaron antaño.

Dada la importancia del mito de Nunkui en el área cultural jívaro, no es tal vez inútil subrayar rápidamente las principales diferencias de esta variante

achuar en relación con las variantes publicadas de los demás grupos indígenas. En primer lugar, y como las demás variantes que hemos recogido, esta versión establece una equivalencia entre Nunkui y Uyush, el perezoso de los jívaros (animal cuyo consumo es proscrito). Sin embargo esta equivalencia vale aparentemente sólo para el mito y, en las glosas indígenas sobre el personaje de Nunkui como espíritu tutelar de los huertos, nunca el perezoso es invocado como sustituto de Nunkui. Además el episodio inicial de los bambúes de Uyush es un elemento que no se encuentra en ninguna otra variante conocida del mito de origen de las plantas cultivadas. Por fin, si el episodio final de la huida de Nunkui en el bambú kenku es común a todas las variantes publicadas —hasta en la literalidad del canto de llamada del kenku—, en cambio el destino de las plantas cultivadas después de la maldición de Nunkui-Uyush diverge mucho según las versiones. En la variante shuar recogida por Harner, las plantas cultivadas son tragadas por la tierra al mismo tiempo que las sendas abiertas en la selva (HARNER 1972: p. 74). En cambio, en variantes shuar y aguaruna (PELLIZZARO 1978: pp. 47-48 y BERLIN 1977), las plantas cultivadas se transforman en plantas silvestres; una variante aguaruna recogida y comentada por B. Berlin es del todo notable al respecto ya que enumera muy precisamente las contrapartidas silvestres de 22 cultígenos (BERLIN op. cit.). En las variantes achuar, en fin, hay disminución, por etapas sucesivas, del tamaño de las plantas cultivadas. Pero que su destino sea desaparecer totalmente, regresar a la naturaleza o volverse minúsculas, las plantas cultivadas por los jívaros quedan siempre bajo la amenaza de la maldición de Nunkui. En efecto, el modo de reaparición de las plantas después de la catástrofe inicial es generalmente ambiguo. Pocas variantes del mito mencionan explícitamente el proceso por el cual los hombres recuperan finalmente el uso de las plantas cultivadas. En las glosas achuar se hace referencia alusivamente a la compasión de Nunkui, que se conforma con dar otra vez a los hombres algunas semillas y esquejes para que puedan sembrar nuevos huertos. Pero este acto de bondad está acompañado de un corolario: en adelante habrá que trabajar duro para mantener esta herencia vegetal cuidadosamente transmitida de generaciones en generaciones. Atestiguado en la mitología, el desvanecimiento de las plantas cultivadas es una escena que, según los Achuar, puede reproducirse en el teatro cotidiano. La experiencia del huerto abandonado le da un fundamento empírico que lejos de contradecir las enseñanzas del mito, no hace sino reforzar la creencia en los poderes de Nunkui.

Tanto en una variante achuar como en una variante shuar (PELLIZZARO 1978c: p. 39), Nunkui llama a la existencia, además de las plantas cultivadas, a la carne namank. Namank es el nombre genérico dado por los Achuar a la carne de

caza y como, por otra parte, la existencia de la caza viva (Kuntin) no se atribuye de ninguna manera a la intervención de Nunkui, parece razonable considerar como la creadora de un conjunto mucho más amplio que él de las plantas cultivadas, la categoría de lo socialmente comestible. Podemos encontrar confirmación de esto en que, en nuestra variante achuar, Nunkui-Uyush transmite a los humanos la cerveza de mandioca antes aún de darles las plantas cultivadas que permitirían confeccionar la. Encontramos otra confirmación en una variante shuar, que cuenta cómo Nunkui hace existir también a los animales domésticos: gallinas y puercos (PELLIZZARO 1978 c: p. 37).

Además, si no hemos podido recoger ningún mito achuar de origen del fuego culinario, existe, entre los Shuar, un corto mito que cuenta cómo Jempe (colibrí) roba el fuego a Takea para transmitir su uso a los hombres (PELLIZZARO s.f.: pp. 7-15 y KARSTEN 1935: pp. 516-518). Este mito muestra claramente que la hazaña de Jempe ha dado a los hombres un mero instrumento virtual y no un corpus de preceptos para aprovechar este instrumento. En otras palabras, el colibrí transmite el fuego culinario pero no el arte de cocinar. Entonces el paso de la naturaleza a la cultura que facilita Nunkui no se realiza tanto por el paso de lo crudo a lo cocido como por la delimitación clara entre, por un lado, el alimento por accidente -fruto de la recolección en la selva- y por otro lado, el alimento socialmente sancionado porque es el resultado de un trabajo de producción y de transformación culinaria.

En una breve variante achuar, se presenta también a Nunkui como la que enseña a las mujeres el arte de la alfarería. Este papel le es igualmente atribuido en la mitología shuar (PELLIZZARO 1978 c: pp. 80-123 y HARNER 1972: pp. 74-75). De modo general, tanto entre los grupos jívaro como entre sus vecinos Canelos (WHITTEN 1976: p. 90), Nunkui es estrechamente asociada a las técnicas de fabricación y de decoración de las vasijas de barro cocido. Ahora bien, allí también Nunkui enseña la transformación de una materia prima de la cual ella misma no es la creadora o la proveedora. La arcilla blanca nuwe que sirve a fabricar los recipientes domésticos proviene, como lo hemos visto, de los excrementos de Auju (el pájaro *Nyctibius grandis*). Uno recordará que Auju, queriendo seguir a su marido Nantu ("Luna") al cielo, trepó detrás de él en el bejuco que antiguamente unía la tierra a la bóveda celesté. Airado, Nantu cortó la liana y Auju cayó por tierra donde, de sobrecogimiento se puso a defecar aquí y allá en desorden; cada uno de sus excrementos se transformó en un yacimiento de arcilla blanca nuwe. Así Nunkui es mucho más que la creadora de las plantas cultivadas; es una especie de héroe civilizador que trae a las mujeres las artes domésticas paradigmáticas de la condición femenina: la horticultura, la cocina, la alfarería. Estas técnicas de transformación cultural no son percibidas por los

como actos de creación originales sino como la reiteración diaria de los preceptos iniciales de Nunkui. Entonces se entenderá fácilmente que el cumplimiento de esos preceptos requiere hasta ahora de cada mujer que los practica, una convivencia afectuosa con la que los instituyó.

Las dos observaciones incidentales permitirán concluir este breve comentario del mito de origen de las plantas cultivadas. En primer lugar la asociación entre Nunkui-Uyush y el bambú Kenku es percibida por los Achuar como la confirmación mítica de que la presencia de bosquecillos de kenku es el resultado de un suelo muy fértil. Correlación perfectamente justificada ya que esta vegetación es típicamente ripícola y crece generalmente en los niveles más bajos de las terrazas aluviales sobre limo aluvial. En segundo lugar, si todos los etnógrafos de los Jívaro concuerdan en afirmar que Nunkui es un ser de sexo femenino, sus pareceres discrepan sobre la naturaleza de su encarnación. Harnier, para los Shuar, Brown y Van Bolt, para los Aguaruna, opinan que Nunkui constituye una familia de espíritus más bien que un individuo único (HARNER 1972: p. 70 y BROWN y VAN BOLT 1980: p. 173). En cuanto a los Achuar, ellos tienden a concebir a Nunkui como un ser singular, pero dotado de un don de multiplicidad que le permite multiplicar sus apariciones y estar presente en todos los lugares donde sus servicios son explícitamente requeridos. Esta contradicción aparente entre la unicidad del ser y la multiplicidad de sus manifestaciones concretas es además muy característica de la idea que los Achuar se hacen del modo de existencia de los seres míticos.

Creadas por la magia del verbo de Nunkui, las plantas cultivadas son igualmente concebidas como su prole. En esa calidad Nunkui ejerce sobre ellas hasta ahora una autoridad materna indiscutida, autoridad que las mujeres deben tomar en cuenta para sus trabajos del huerto. Pero esta función parental no se ejerce sobre objetos inertes pues son muchas las plantas cultivadas que poseen un wakan (alma o esencia propia) y por consiguiente una forma de existencia autónoma. Este pequeño pueblo de las plantas establece en su seno relaciones de sociabilidad idénticas a las de los humanos. Aunque este aspecto de la vida social de los cultígenos sea materia de interpretaciones muy divergentes, parece admitido que las plantas del huerto pueden ser clasificadas en cuatro categorías: las de esencia exclusivamente femenina, las de esencia exclusivamente masculina, las que pertenecen a los dos géneros y viven en familia con sus retoños, y las que son desprovistas de toda especificidad de género y de esencia.

Aún si el estatuto exacto de algunas plantas menores varía en función de las lenguas muy idiosincráticas, se puede sin embargo observar un consenso sobre las plantas principales que integran estas cuatro clases. Los Achuar cuentan en la

primera categoría wayus (*Ilex sp.*), sua (genipa) e ipiak (bija), tres mujeres jóvenes reducidas por aventuras mitológicas a su avatar presente; pertenecen también al género femenino la patata dulce y la calabaza. En la segunda categoría encontramos masu y tlmü (los venenos de pesca) así como tsaanki (el tabaco), varones jóvenes antiguamente famosos por sus proezas sexuales. El plátano es también masculino, aunque desprovisto de pasado mítico. La tercera categoría incluye sobre todo la mandioca y el cacahuete, plantas que tienen una vida familiar calcada sobre la de los Achuar, pero cuyo estado presente no es el signo de una humanidad anterior<sup>18</sup>. Por fin, buen número de plantas no tienen alma y existen de manera común bajo la especie de lo vegetal. Interrogada sobre el género sexual del papayo, una mujer nos contestó así: "¿cómo podría un papayo tener un wakan?" Se notará incidentemente que el conjunto de las plantas dotadas de una esencia no se limita a las que tienen un pasado humano explícitamente atestigüado por la mitología; la atribución de un wakan a una planta cultivada parece independiente de su uso efectivo, ya que las plantas económicamente importantes como el taro o el ñanie son aparentemente desprovistas de alma. En fin, no hay correspondencia automática entre el género sexual de las plantas y el género sexual de los o las que las manipulan, ya que las femeninas wayus, bija y genipa pueden ser plantadas y cosechadas por los hombres.

La armonía que reina en el seno de las plantas cultivadas es garantizada por la presencia invisible de Nunkui en el huerto; se traduce concretamente por el grueso de los tubérculos y de las raíces, la abundancia de las cosechas, la belleza de los plantones y la longevidad de su vida productiva. Es imperativo pues, para una mujer, asegurarse de la presencia permanente de Nunkui en su huerto y utilizar todos los medios para no ofenderla, a fin de prevenirse contra el peligro terrible que sería una repetición de la catástrofe mitológica. Nunkui, cuyo nombre deriva de nunka ("tierra"), es concebida también como una especie de amplificador de la fertilidad potencial de los distintos tipos de suelos en los cuales ella asienta su residencia. Los Achuar son finos pedólogos y admiten perfectamente que Nunkui no tendrá un rendimiento tan eficaz en un suelo ferráltico notoriamente mediocre como en una feraz tierra aluvial. Sin embargo, si ellos tienen en cuenta la fertilidad diferencial de los suelos los Achuar afirman también que la duración y la productividad de un huerto dependen tanto de las aptitudes mágicas de la mujer que lo trabaja como de los constreñimientos ecológicos locales. Esas aptitudes son especificadas por la expresión anentín que, aplicada a un individuo, indica a la vez la amplitud de sus conocimientos mágicos, su capacidad para manipular los campos simbólicos propios de su sexo y las relaciones particularmente fecundas que él mantiene con los espíritus tutelares rigiendo las esferas de actividad en las cuales él se mete. En idénticas condiciones de suelo, de una mujer anentín se espera obtener rendimientos

mayores a los de una mujer que no lo es, aun si ésta trabaja duro. Esta distinción es por lo demás poco frecuente: en términos generales las mujeres, y también las más laboriosas, estas cualidades están intrínsecamente ligadas. La exigencia constitutiva del estado anentín es el conocimiento de numerosos cantos mágicos anent, ya que mediante el sesgo de estos encantamientos una mujer puede esperar comunicar con Nunkui y con las plantas. Ser anentín es pues poseer un amplio repertorio de anent, es decir, inspirado en sus trabajos por la facultad de actuar eficazmente sobre entidades invisibles, pero atentas a las súplicas que se les dirige. El término anent procede de la misma raíz que inintai, "el corazón", órgano del cual los Achuar piensan que es la sede del pensamiento, de la memoria y de las emociones (por ej. enentaimjai "pienso"; enentaimprajai, "me acuerdo"; anejai, "siento nostalgia por" o "tengo nostalgia por la presencia de"). Los encantamientos anent son entonces discursos del corazón, súplicas íntimas destinadas a influir sobre el curso de las cosas.

Todos los anent tienen una estructura melódica casi idéntica (Véase BILZNER 1981: p. 737) y difieren entre ellos sólo por el contenido de su letra. Como proceden directamente del corazón, no necesitan obligatoriamente una mediación vocal para llegar a sus destinatarios; las más veces se les cantará mentalmente o sotto voce más que en voz alta. En vez de cantar, los varones prefieren a veces interpretar sus anent en el instrumento de música de su preferencia: o la zanfona de dos cuerdas (arawir) o el birimbao (tsayandar), o las flautas (peém y plinkui). La ejecución instrumental da solamente la línea melódica, mientras la letra del encantamiento es cantada mentalmente por el intérprete. El repertorio de los anent es inmenso, pues existen series adaptadas a todas las circunstancias imaginables de la vida pública y doméstica. Se dirigen en las súplicas a toda clase de destinatarios a quienes los Achuar atribuyen una sensibilidad receptiva, es decir todos los que pueden ser convencidos, seducidos o encantados por el contenido altamente alegórico de los anent. Se puede entonces dirigir encantamientos no sólo a seres humanos, pero también a entidades sobrenaturales, como Nunkui, y a ciertas categorías de animales, plantas y meteoros. Los anent son relativamente cortos y muy especializados en sus objetivos: existen anent para asegurar el buen desarrollo de las distintas fases de la guerra, de la caza y de la horticultura, para mejorar el viento y la pugnacidad de los perros, para acompañar la confección del curare y de la alfarería, para suscitar sentimientos amorosos o fortalecer la armonía conyugal, para mejorar las relaciones con afines o zanjar una desavenencia entre cuñados...



En la medida en que los anent constituyen uno de los vectores privilegiados de la actividad de control simbólico desempeñada por los hombres y las mujeres, la posesión de un repertorio amplio y variado es un objetivo buscado por todos los Achuar que aspiran a dominar mejor los constreñimientos invisibles influyendo sobre su práctica. Pero la cosa es difícil, pues los anent son tesoros personales celosamente atesorados y transmitidos solamente por parientes cercanos del mismo sexo (generalmente padre-hijo, madre-hija y suegro-yerno). Ocurriría a veces que se les pueda obtener de un espíritu durante uno de los "viajes" del alma, por ejemplo durante los sueños o los trances inducidos por los alucinógenos. La ceremonia secreta por la cual uno transfiere el conocimiento de un anent se llama *tsankakmam* ("la concesión"); después de absorber jugo de tabaco destinado a clarificar las facultades mentales, aquel o aquella que desea aprender el canto mágico inhala el vapor de una decocción de *tsankup* (planta no identificada); mientras a sus lados el poseedor del anent lo repite incansablemente hasta la memorización completa. En lo sucesivo, y cuando se querrá conferir una fuerza muy particular a un anent, se podrá absorber otra vez jugo de tabaco, ayunar antes de cantarlo.

Los anent son así secretos y no se los canta nunca en público sino en la soledad del huerto o de la selva. Es absolutamente fuera de duda que los Achuar se representan a los anent como instrumentos mágicos poderosos y eficaces cuya posesión es una baza en la existencia. Un indicio del valor que se les atribuye es la reticencia extrema que demostraban tanto los hombres como las mujeres en grabarlos con el magnetófono y por tanto en desposeerse públicamente de ellos (se hizo una observación idéntica a propósito de los Aguaruna, Véase BROWN y VAN BOLT 1980: p. 176). Correlativamente se nos solicitaba constantemente hacer oír las grabaciones de anent ya realizadas en otras familias, siendo el interés mayor por los cantos recogidos en zonas apartadas que nuestros huéspedes nunca habían visitado. Además, nuestro corpus de un centenar de anent grabados es constituido en mayor parte por cantos destinados a influir sobre seres humanos (cónyuges, amantes, afines) o sobre animales domésticos (especialmente los perros). Estos anent tienen un carácter menos esotérico y son de un acceso más fácil que los, altamente valorizados, que permiten comunicar con la caza, las plantas cultivadas o los espíritus tutelares gobernando las esferas estratégicas de la praxis (caza, guerra, horticultura y shamanismo). Los anent de esta categoría son de los más difíciles de obtener y pudimos recogerlos solamente de hombres y mujeres con los cuales habíamos establecido relaciones privilegiadas de confianza y amistad.

Los cantos anent poseen ciertas propiedades relevantes que les confieren una posición preponderante en el arsenal de los medios mágicos que los Achuar

... a su disposición para actuar sobre el mundo invisible. En primer lugar, y como lo notó ya A.C. Taylor en su traducción comentada de los anent amorosos, la categoría de lo cantado funciona en unos casos como un mecanismo lingüístico sirviendo para cualificar la naturaleza muy peculiar de un enunciado (TAYLOR 1983c). En efecto, si los cantos mágicos son extremadamente metafóricos y si su contenido muchas veces es difícil de interpretar, aun para auditores achuar, en cambio, lingüísticamente, no se distinguen del discurso ordinario. Existen por cierto algunos idiotismos propios de la estilística del anent, pero provienen más de la prosodia que de una voluntad de hacer esotérico al canto. El modo de lo cantado permite entonces designar claramente la alteridad profunda de un enunciado respecto al discurso ordinario; se lo utiliza entonces para sobredeterminar el lenguaje ordinario cuando en determinadas circunstancias éste no resulta un vehículo adecuado, es decir si el discurso debe alcanzar el corazón de un destinatario espacialmente u ontológicamente alejado. Se trata ora de comunicarse con un ser humano que no está físicamente presente, ora de comunicar con un ser no humano pero poseyendo algunos atributos de la humanidad.

Además, los anent son un modo de expresión que autoriza y revela a la vez la libre interpretación del campo simbólico común a todos. Es cierto que los cantos mágicos son reputados por ser eficaces solamente con la condición expresa de ser reiterados exactamente en los términos en los cuales fueron enseñados, sin adornos ni añadidos. Pero aunque transmitidos bajo una forma canónica, cada anent fue compuesto inicialmente por un autor anónimo como una especie de glosa íntima sobre un tema mitológico o sociológico estereotipado. En este sentido, el anent mantiene relaciones muy particulares con la mitología, de la cual constituye una suerte de modo de empleo. En efecto, en esta sociedad donde el conocimiento de los mitos no tiene un puesto preponderante, la glosa individual se ejerce menos en el comentario o en la variante que en la recomposición y la rearticulación de ciertos elementos míticos operados en los anent. Los mitos son así el zócalo fundador de una especie de léxico general de las propiedades de la sobrenaturaleza, léxico conocido por todos, aun cuando el corpus mitológico de donde proviene lo es solamente de unos pocos. En este léxico olvidadizo de su origen cada uno va sacando libremente para dar un sentido a los incidentes de la vida cotidiana, para interpretar el mundo y para intentar actuar sobre él. El campo de representación desplegado en los anent revela así al observador atento los elementos profundamente interiorizados que organizan la creencia cotidiana, elementos anclados en la mitología, pero que ella presenta en una forma normativa y discursiva generalmente ignorada de la mayor parte de la gente.

Existen series de anent para acompañar todas las fases de la horticultura,



desde el desbrozo inicial hasta el lavado de las raíces y tubérculos después cosecha. Las mujeres dirigen esos anent tanto a Nunkui como a las principales plantas cultivadas, pidiendo a la primera de series favorable y ordenando a las segundas crecer y multiplicarse. Se podrá apreciar la naturaleza muy alegórica de esos encantamientos en los cuantos ejemplos que siguen:

"Siendo una mujer Nunkui  
voy llamando lo comestible a que exista/  
las raíces sekemur allí donde están apoyadas,  
ahí donde se encuentran,  
así las hice yo, bien separadas/  
siendo de la misma especie,  
después de mi paso, ellas siguen naciendo (bis)/  
las raíces del sekemur se han vuelto especies/  
Ya están viniendo a mí/  
siendo una mujer Nunkui,  
voy llamando lo comestible a que exista (bis)/  
detrás de mí, contestando a mi llamada,  
él sigue naciendo".

(cantado por Yapan, mujer del Kapawientza).

Se notará que aquí, como en numerosos anent hortícolas, la referencia a Nunkui se hace a manera de una identificación postulada ("siendo una mujer Nunkui, yo..."); asimismo, la labor del huerto aparece como una repetición diaria del acto creador de Nunkui ("voy llamando lo comestible a que exista..."). Además, el canto no menciona específicamente las plantas cultivadas, sino lo comestible en general (yurumiak) o las raíces de sekemur (probablemente una ramnacea). Estas raíces voluminosas sirven ordinariamente de jabón vegetal y presentan cierta semejanza con las raíces de mandioca; esta planta funciona así como un equivalente metafórico de la mandioca la cual nunca es evocada en los anent bajo su nombre real (mama), sino siempre bajo la forma figurada de sekemur, (se encuentra un mismo uso metafórico del sekemur en los anent aguaruna; Véase BROWN y VAN BOLT 1980: p. 175).

"Siendo una mujer Nunkui,  
yéndome sola donde están mis niñitos/  
voy llamando lo comestible a que exista, (bis)/  
a todos, aquí mismo, los llamo de manera idéntica (bis)/  
Los hijos adoptivos de la mujer Nunkui  
Han llegado a existir, uno tras otro/

uno por uno se han puesto en el suelo (bis)/  
Siendo una mujer Nunkui,  
voy llamando lo comestible a que exista  
en mi propio huerto/  
así mismo voy yo (bis)".

(Cantado por Puar, mujer del Kapawientza).

Se notará en este anent la confirmación de la identificación entre Nunkui y la mujer que trabaja el huerto, ya que las plantas cultivadas son presentadas como los niños de la cantora y, por derivación, como los niños adoptivos de Nunkui. La relación maternal de Nunkui con los cultígenos es así transferida a la mujer que los cultiva, y entonces devuelta parcialmente a Nunkui bajo la forma de un parentesco adoptivo; los niños vegetales son así colocados bajo una doble tutela complementaria y no competidora.

"Mis camotitos van a ser como las papayas de los grandes ríos/  
mis camotitos se han vuelto como papayas de los grandes ríos/  
Cómo podría yo aprender a realizar plantaciones  
como las de la mujer Nunkui/"

(Cantado por Puar, mujer del Kapawientza).

En este anent, la mujer se dirige directamente a sus patatas dulces y les ordena hacerse tan voluminosas como una variedad de gruesas papayas que crecen en los bancales aluviales de los grandes ríos (Kanus: "río ancho"). En numerosos anent, kanus es además usado como el sinónimo arquetípico del terreno fértil. Lejos de identificarse con Nunkui, la cantora compara aquí sus aptitudes respectivas para la horticultura, intentando despertar su compasión mediante esta expresión de modestia.

"Mujercita Nunkui,  
aquí mismo, aquí mismo,  
en mi propio huertecito, aquí mismo,  
voy cosechando mata por mata/  
como la mujer Nunkui  
voy desenterrando lo comestible (bis)/  
voy desenterrando,  
desenterrando cada una de ellas,  
haciéndolas brotar del suelo  
en mi propio huertecito,

escojo las matas más gruesas/  
 cosechando las matas,  
 se han amontonado en el suelo (ter)/  
 experimentada mujer Nunki,  
 tú misma estás hablando (bis)/  
 "eres experimentada como una wea",  
 así me dices tú/  
 "en tu propia tierra,  
 llamando lo comestible a qué exista (bis)/

(Cantado por Puar, mujer del Kapawientza).

Este anent se dirige directamente a Nunki en el modo vocativo, pero contrariamente al anterior, postula aptitudes equivalentes entre ella y la cantora. Esta equivalencia es autenticada por Nunki misma, que atestigua explícitamente los talentos de la mujer diciéndole "weaturuame" ("eres experimentada como una wea"). Wea es el término genérico que designa algunos hombres y algunas mujeres llegados al umbral de la vejez y muy afamados, tanto por su gran experiencia práctica como por su conocimiento teórico y experimental del mundo sobrenatural.

Si el huerto, espacio femenino por destinación, es el lugar predilecto de la mujer Nunki, existe sin embargo un breve momento de su historia en que pertenece exclusivamente a los hombres. Cuando queda todavía mera virtualidad, una haza de selva que se socializará mediante la roza, el futuro huerto no está sometido aún a la protección benevolente de Nunki. Esta no se instala en su dominio sino con la llegada de las mujeres y de las primeras plantaciones. Precediendo a Nunki en los lugares en que debe establecerse, un espíritu de estatura modesta está encargado de guiar a los hombres en sus labores de tala. A este personaje masculino llamado Shakaim, los hombres dirigen unos anent apropiados durante los trabajos de tala. Shakaim es diversamente presentado como el esposo o el hermano de Nunki y rige, dicen, el destino de las plantas silvestres. Como tutor de las poblaciones vegetales de la selva, Shakaim visita a los hombres durante sus sueños y les indica los mejores sitios para abrir nuevos huertos. En efecto la selva es a veces concebida por los Achuar como una inmensa plantación donde Shakaim ejerce sus talentos de hortelano un poco desordenado. Entonces, él es el mejor colocado para saber cuales son los terrenos más fértiles, donde sus hijos silvestres se desarrollan con exuberancia. Las pinturas a la bija con las cuales los hombres se adornan el rostro durante las rozas, son tanto un homenaje a Shakaim como un medio para alejar a las serpientes.

En el panteón de los espíritus tutelares, Shakaim ocupa una posición muy singular, sin común medida con la de su semejante Nunki. Parece ausente de la mitología achuar; por lo menos no asoma en ninguno de los mitos que hemos recogido<sup>19</sup>. Shakaim parece entonces existir en la creencia cotidiana solamente en esta forma derivada y amnésica de su origen que caracteriza el sistema de representaciones obrando en los anent. La marginalidad de Shakaim es probablemente atribuible al estatuto muy ambiguo que lo define. En efecto, como dueño de las plantas silvestres no se articula con una esfera de la práctica claramente asignada, sino participa más bien de varios campos sin dominar ninguno de ellos. Es un espíritu de la selva, y sin embargo no dirige la caza, actividad paradigmática de los hombres; y si es espíritu de la roza, tampoco gobierna la horticultura, actividad paradigmática de las mujeres. A pesar del número inmenso de sujetos vegetales que gobierna, Shakaim es el dueño de un universo casi vacío, pues paralelo al de los hombres; sus apariciones en el escenario de la humanidad no pueden entonces ser más que episódicas y desprovistas de importancia.

Shakaim es mencionado a veces en los anent femeninos de horticultura y es allí donde lo hemos descubierto, pues nos fue imposible recoger anent masculinos dirigidos a él, aun si los hombres glosan fácilmente acerca de sus atributos. Se podrá apreciar la relación muy peculiar que las mujeres mantienen con Shakaim mediante los dos anent siguientes:

"Papito mío, eres como Shakaim (bis)/  
 aquí mismo (ter)/  
 hermano de la mujer Nunki,  
 ¿cómo podrías tú caer enfermo?/  
 Aquí mismo, (bis)  
 mi hermanito se fue,  
 habiendo desbrozado las plantaciones de Shakaim (bis)"

(Cantado por Puar, mujer del Kapawientza).

Este anent está dirigido al esposo de la cantora, llamado sucesivamente "papito" y "hermanito", según la convención de los cantos mágicos que exige que un ego femenino invoque siempre a su marido mediante un término de consanguinidad. La mujer establece aquí una doble equivalencia: entre Shakaim y su esposo, por un lado, y entre Nunki y ella misma, por el otro; el nexo de germanidad postulado entre los dos espíritus viene a sustituirse al nexo de afinidad real entre el hombre y la mujer, según la lógica del protocolo de translación. Se trata a la vez de un homenaje brindado por la cantora a su esposo, por haberle

abierto una tala en la selva (llamada metafóricamente "plantaciones de Shakaim") y de un deseo que éste, tan valiente como Shakaim, conserve mucho tiempo la fuerza para talarle nuevos huertos:

"Siendo una mujer Nunkui,  
yéndo sólo en mi propio huertecito/  
yéndome por el río grande (bis)/  
voy colmando (mi canasta) (bis)/  
¿qué podrías ser tú?  
¡vengan todos, comestibles míos, a mi huertecito! (bis)/  
el hombre Shakaim (bis),  
la mujercita Nunkui, la que dice  
"soy la mujer de los comestibles",  
"alla plantarás", dicen ellos (bis)/  
Siendo una mujer Nunkui,  
voy por el río grande (bis)".

(cantado por Puar, mujer del Kapawientza).

Se trata otra vez de un anent en el cual la cantora denota su voluntad de identificación con Nunkui; pero la identificación se combina aquí con un desdoblamiento, ya que Nunkui, como entidad autónoma, aparece igualmente, en conjunción con Shakaim, para indicar a la mujer los lugares más apropiados para las plantaciones. Cuando una mujer encarna el personaje de Nunkui en un anent, ella opera pues una puesta en escena con el fin de captar los atributos del espíritu tutelar, sabiendo a ciencia cierta que sus dos esencias respectivas quedan distinguidas y que Nunkui no viene a encarnarse en ella.

Identificándose con Nunkui y desviando una parte de la autoridad materna que ésta ejerce sobre las plantas cultivadas, las mujeres se representan su huerto como un universo donde reina la convivencia de la consanguinidad. El pueblo de la mandioca se constituye en hijo paradigmático y, aunque nunca se lo nombra, es a él que la mujer dedica lo esencial de sus encantamientos a las plantas cultivadas. Como es conveniente cuando uno habla a niños, el tono de los anent dirigidos a la mandioca es más bien imperativo; uno procura más dirigir o corregir que seducir. Sin embargo la consanguinidad no es exenta de peligros pues, mediante una transferencia bastante lógica, los retoños vegetales se desarrollan en detrimento de los retoños humanos. En efecto, la mandioca tienen la reputación de chupar la sangre de los humanos, especialmente la de los niños de pecho, sangre que ella necesita durante la fase inicial de su crecimiento y que saca así subrepticamente de sus rivales. Por eso los niños tiernos no están autorizados a

entreñerse en los huertos sin vigilancia.

Así como el corazón es el centro de la actividad intelectual y emotiva, la sangre es el medio por el cual la vida y los pensamientos son llevados a las distintas regiones del cuerpo. Ahora bien los Achuar estiman que cada individuo dispone de una cantidad de sangre limitada y que es imposible reconstituir la sangre perdida. Cada punción es entonces un paso más hacia la anemia ("bitsumar"), un estado de debilidad física y mental generalizada que, en los ancianos y los niños de pecho, lleva ineluctablemente a la muerte. El peligro de anemia es tomado muy en serio por los Achuar, que tienen la experiencia de las visitas nocturnas regulares del murciélago vampiro (penke jeencham) y que saben cuán rápido puede debilitar a un niño en la primera infancia. Se cosecha a veces raíces de mandioca estriadas con regueros rojizos que las mujeres asimilan a residuos de sangre humana que la planta ha chupado. Tal descubrimiento es de mal agüero y anuncia una muerte próxima en el círculo de los parientes lo suficientemente cercanos para pasar regularmente por el huerto canbal.

Mediante el sesgo de anent apropiados, la madre prudente debe mantener un contacto constante con los plantones de mandioca, esos niños desnaturalizados e imprevisibles que amenazan su existencia y la de su descendencia humana. Una mujer particularmente anentín puede aun intentar utilizar las capacidades vampíricas de la mandioca para proscribir la entrada a su huerto a los indeseables. Mediante anent específicos, ella se empeñará en desviar la agresividad de las plantas hacia un objetivo aceptable, a fin de que estas, una vez saciadas, no ataquen más a sus hijos. El anent siguiente es una ilustración de ello.

"Mi niño tiene la sangre en la boca,  
él es hijo de Shakaim/  
Ahora traspásales por mí (bis)/  
Así hablando yo, les oí multiplicarse (ter)/  
he tenido la visión del pequeño derrumbe de roca/  
nosotros, nosotros mismos, viniendo a cosechar /  
les oí multiplicarse: he tenido la visión de ello (bis)/  
oí multiplicarse el derrumbe de roca/  
lo hice rodar (bis)  
mi huertecito multiplicándose,  
he tenido la visión de ello (bis)  
el derrumbe de roca, he tenido esta visión".

(Cantado por Mari, mujer del Kunampentza).

Este anent es muy rico en símbolos polivalentes, pues su registro abarca simultáneamente varios campos de la práctica hortícola. Empieza colocando a los niños humanos en una posición idéntica a la de los niños vegetales ("mi niño (humano) tiene la sangre en la boca"), la similitud postulada de las capacidades vampíricas permitiendo proteger a aquellos de las amenazas de las plantas, ya que por un movimiento en compensación, son los hijos reales quienes son metaforizados en mandioca. Siempre en base a esta identidad, la cantora recomienda a los niños de ambos géneros "traspasar" a los visitantes indeseables. La expresión utilizada "ajintiurata" indica la muerte dada con una lanza de guerra y connota tal vez una perforación idéntica a la practicada por el murelago vampiro. Dejando esta temática, el canto mágico vuelve luego a preocupaciones muy específicamente hortícolas invocando la figura clásica del derrumbe de roca (muuch). El empleo de esta imagen tiende a transferir a las plantas del huerto los atributos de las gruesas piedras diseminadas en un caos, es decir la eternidad y el volumen. Por fin, el tema de la clarividencia ("tuve la visión de ello") debe ser relacionado con visiones que han venido a visitar a la cantora durante su sueño, o durante un trance narcótico provocado por la absorción de maikua.

A pesar de su apariencia pacífica y adormecida, el huerto familiar es tan amenazador como la selva circundante y para subyugarlo se necesitan muchas competencias. Criar niños frondosos se revela ser una tarea tanto más peligrosa cuanto que ella exige para su cumplimiento perfecto el uso de amuletos hortícolas dotados ellos también de propiedades vampíricas. Llamados nantar, esos amuletos son piedras, a veces bezoares, pero más generalmente pequeñas guijas rojizas encontradas por las mujeres en sus huertos, en sitios que les son revelados por una comunicación de Nunkui durante un sueño. El poder de fecundidad de esos nantar o "piedras de Nunkui" es proporcional a su nocividad potencial, y existe una variedad de esas piedras para casa una de las principales especies cultivadas por las mujeres. En cambio, parece que no hay nantar para las pocas especies cultivadas por los hombres, el uso de esos amuletos de horticultura siendo reservado exclusivamente a las mujeres. Es posible empero que un hombre reciba una comunicación onírica de Nunkui, que le revela el sitio específico que su esposa deberá escudriñar para encontrar ahí un nantar.

Los amuletos de horticultura actúan como multiplicadores de la vitalidad de las plantas a las cuales corresponden y permiten así obtener cosechas abundantes por largo tiempo. Para ser verdaderamente eficaces, esos nantar deben ser activados por anent apropiados; en respuesta a esta solicitud, se dice que emiten una luminosidad intensa y vibran en una frecuencia sobreaguda. Dotados de una vida autónoma, los nantar tienen la propiedad de desplazarse por sí mismos; por eso, dado el peligro que representan para jóvenes niños fisgones, no se debe

mandarlos nunca en la casa. Parece en efecto que ellos puedan chupar la sangre a cierta distancia, sin que sea necesario manipularlos directamente. La dueña de los niños los encarcela entre dos tazones de barro cocido vueltos uno contra otro y los entierra en su huerto, cuidando disimular lo mejor posible su emplazamiento. Los nantar enterrados, los nantar constituyen todavía un peligro para los niños que acompañan a su madre al huerto. Esta deberá entonces cantar unos anent de control para implorar a los nantar que no hagan daño a sus vástagos.

Los nantar son bienes absolutamente exclusivos y muy secretos; las mujeres son muy reticentes en hablar de ellos a extraños y eluden toda pregunta directa sobre ellos mediante sonrisas molestas o protestas de ignorancia. Aun entre esposas, parece excepcional que se muestren recíprocamente sus nantar; en cambio, el poder atribuido a los nantar de cada una es un tema de discusión entre mujeres, que pueden comparar la eficacia de los distintos amuletos por sus resultados, es decir por la apariencia de sus huertos respectivos. La finalidad de esas especulaciones no es gratuita del todo, ya que los nantar más poderosos son también los más dañinos y que un huerto particularmente hermoso amenaza ipso facto ser un lugar temible para todos, excepto para la mujer que lo rige. Se entenderá entonces que nuestro empeño en querer medir los huertos, aún si estábamos colocados bajo la protección de sus dueñas legítimas, haya podido ser considerado por algunos Achuar como una manifestación de temeraria inconciencia.

Al igual que los anent de horticultura, los nantar son heredados en línea materna y esto es probablemente el bien más preciso que una madre pueda transmitir a sus hijas. La mayor parte de los nantar que posee una mujer es adquirida según este procedimiento, pues el hallazgo de una "piedra de Nunkui" en el huerto es un acontecimiento que no se repite muchas veces durante la vida de una mujer Achuar. Es absolutamente excepcional que una mujer pueda adquirir un nantar en una transacción mercantil con una no parienta, ya que en tal caso la mujer se exponería a un peligro grave. En efecto los nantar son benéficos solamente para la mujer que los controla efectivamente, es decir que ha recibido de Nunkui, o indirectamente o por el intermediario de su propia madre, la capacidad de utilizar los poderes mágicos de un nantar determinado. Esta capacidad se traduce esencialmente por el conocimiento de los anent específicos que permiten influir sobre el nantar y activarlo para fines benéficos. Sin este modo de empleo, la actividad del nantar es casi incontrolable y utilizarlo se vuelve muy peligroso. Los nantar, más todavía que la mandioca homicida, constituyen así un dispositivo con el cual cada mujer Achuar tiene la facultad no sólo de mantener la autonomía individualizada de su práctica simbólica, pero aun de controlar concretamente el acceso mismo al campo exclusivo donde se ejerce y se reproduce esta práctica simbólica.

Ciertos animales son considerados como auxiliares o transformaciones de Nunkui; su presencia continua en el huerto produce efectos benéficos idénticos a los de los nantar, pero sin las contrapartidas negativas que éstos entrañan. En el caso de un pájaro con plumaje rojizo, mama ikianchim (literalmente "cuco de la mandioca"), que corresponde a dos especies muy vecinas: (*Coccyzus melacoryphos* y *C. lansbergi*). Se puede comunicar con él por medio de anent como éste, que le ordenan utilizar sus capacidades mágicas en provecho de la cantora:

"Canta por mí, "¡chikiua, chikiua!" /

llama claramente lo comestible a que exista cantando por mí cuenta "chikiua, chikiua", (repetido varias veces),

(Cantado por Mari, mujer del Kunampetza).

El animal más valorizado, porque es concebido como una encarnación directa de Nunkui, es la serpiente wapau (*Trachyboa boulengerii*), un pequeño boido rojo anaranjado, inofensivo para el hombre. Existen anent específicos para inducir un wapau a que venga a establecerse en el huerto y esta serpiente tiene fama de cantar él mismo unos anent incomparables para hacer crecer y embellecer la mandioca. Ciertos anent tienen por sola función "llamar" a un sueño durante el cual será revelada la morada de un wapau; bastará entonces con ir a hacerlo salir del bosque para instalarlo en una pequeña fosa cavada en el huerto. En este caso también, el sueño podrá ser hecho por un hombre, aun si el anent que se supone lo va a suscitar siempre es cantado por su esposa. Se notará incidentalmente que la razón práctica sale ganando aquí con la presencia permanente en el huerto de un predador de pequeños roedores.

El buen uso de los anent, de los amuletos y de los auxiliares de Nunkui constituye un sistema de requisitos generales previos a la práctica eficaz de la horticultura, las diferencias de cumplimiento entre mujeres midiéndose en el abanico más o menos amplio de instrumentos mágicos de los cuales cada una de ellas dispone para actuar sobre las plantas cultivadas. Ninguna mujer puede permitirse ignorar por completo los medios de asegurarse la influencia positiva de Nunkui sobre su huerto y de combatir los peligros potenciales que contiene este huerto. Las variaciones individuales en la capacidad de control simbólico de la horticultura son pues de grado más que de naturaleza. Una mujer que no es verdaderamente anentin sabrá sin embargo un repertorio modesto de cantos mágicos y poseerá siempre un mínimo de uno o dos nantar debilmente activos. Pero, además de este sistema de requisitos generales previos conocidos y practicados de manera desigual, existe un conjunto de precauciones particulares que

son observadas de modo absolutamente idéntico y normativo, cualquiera que sea el estado de conocimientos particulares de cada una en el campo de los medios mágicos de acción. La práctica de la horticultura requiere en efecto el cumplimiento obligatorio de ciertos rituales y la observación de numerosos tabúes alimenticios. Cumplir con los unos y respetar los otros es considerado imprescindible al éxito de las siembras y de las plantaciones. Estas dos operaciones son percibidas por los Achuar como las faces cruciales de la horticultura; el desarrollo ulterior de una planta depende, según ellos, del cuidado con el cual se la planta inicialmente bajo tierra. Las prácticas rituales realizadas durante las plantaciones son por cierto tan modestas y tan discretas que parece casi incongruente considerarlas como condiciones propiciatorias. En comparación con los rituales elaborados y minuciosos que puntúan el calendario agrícola de numerosas comunidades indígenas de los Andes, los rituales hortícolas de los Achuar parecen en efecto irrisorios. Estos ignoran hasta la gran ceremonia colectiva realizada durante la fructificación de la palmera uwi (*Guillemia grandis*) que asume sin embargo una importancia fundamental entre sus vecinos Shuar (véase PELLIZZARO 1978b). Por otra parte, como todos los demás tipos de relaciones establecidas por los Achuar con lo sobrenatural, los rituales de plantación son privados y domésticos, realizados discretamente en la intimidad del huerto.

Dada su importancia simbólica, resulta lógico que la mandioca reciba una atención ritual muy peculiar cuando se efectúa la primera plantación de un huerto. Antes de enterrar sus esquejes, cada mujer prepara en una calabaza una mezcla de agua con bija majada, a veces aumentada con cáscaras raspadas del bulbo de *Peakui cesa* ("flor roja"), una planta silvestre de hermosa floración encarnada. Se pondrá los nantar de la mandioca en esta infusión para "subactivarla"; esta agua enojecida por la bija es muy explícitamente asimilada a la sangre, substancia necesaria para el crecimiento de la mandioca. Luego la mujer derrama esta sangre metafórica sobre los haces de esquejes exhortando la mandioca a beber cuanto quiera. Este rito es concebido por los Achuar como un ejercicio de sustitución permitiendo a la vez subvenir a las necesidades perversas de la mandioca y defenirse contra su tendencia al vampirismo, ya que se le proporciona por adelantado una amplia ración de sangre. Cuando una recién casada planta su primer huerto, la infusión de bija es derramada por una mujer anciana particularmente anentin y diestra en las técnicas de horticultura<sup>20</sup>. De modo general, se supone que las ancianas realizan mejor que las mujeres jóvenes las plantaciones consideradas difíciles de lograr, como la siembra del cacahuete en hoyos. Siendo vea, esas ancianas tienen una amplia experiencia de las manipulaciones rituales y una profunda intimidad con Nunkui, que les permite realizar sin fallar esos sembríos delicados y supuestamente aleatorios; entonces una mujer joven pedirá

de modo ordinario a su madre tener a bien plantar el cacahuete en su lugar. Pero como el sistema de la magia nunca es unívoco y obedece las más veces a lógicas competidoras y aparentemente contradictorias, hay también plantaciones que tienen éxito solamente si son realizadas por niños o adolescentes. En este último caso, se cuenta menos con el dominio adquirido con la edad que con la energía vital propia de la juventud, energía que se transmitirá, se espera, a las plantas. Los ancianos cuyas fuerzas van decayendo pedirán así a niños que planten por ellos las guirras, la wayus o la maiklua.

Si la juventud es símbolo de vitalidad, la sangre también lo es y, en esa calidad, el rojo se encuentra asociado a todas las prácticas simbólicas de la horticultura. Así, los componentes de la infusión derramada sobre la mandioca son caracterizados por el rojo, constituyendo la bija el arquetipo de este color. Cuando siembran o plantan, o para manipular su nantar, las mujeres se pintan en la cara dibujos hechos con la bija, a fin de complacer a Nunkui quien, dicen, aprecia mucho el rojo. Más allá del homenaje a Nunkui, la pintura con bija permite también ser identificada de seguro como una semejante por los espíritus auxiliares del huerto cuyo color dominante es el rojo (nantar, wapau e ikianchim). Asimilándose a esos seres tutelares al nivel del cromatismo, la dueña del huerto previene los equívocos e instaura la posibilidad de un reconocimiento inmediato por mimetismo. Practicada sobre todo para la mandioca, la ceremonia de la transferencia de sangre puede ser practicada también durante la plantación de otros cultígenos como el fíame, el taro, la patata dulce o el cacahuete. Sin embargo, no hay en estos casos necesidad tan apremiante como para la mandioca, ya que estas plantas no tienen tendencias vampíricas y que no amenazan saciarse de sangre humana. De modo general, los ritos de plantación son pues muy poco espectaculares y parece lícito clasificarlos en esa categoría cuyo modelo constituirían los anent y que abarca el conjunto de los medios directos para controlar e influenciar la existencia antropomorfizada de los seres naturales.

Las prohibiciones alimenticias que deben ser respetadas durante las plantaciones obedecen a una lógica simétrica pero inversa a la de los anent y de todas las formas de operaciones rituales sobre la naturaleza. En efecto ya no se trata de suscitar en las plantas cultivadas unas cualidades positivas, sino al contrario de impedir por el ayuno y la abstinencia la transmisión accidental de características negativas. Estos tabúes alimenticios son fundados así en la idea muy clásica que el consumo de un animal caracterizado por determinados atributos originales provocará la transmisión de esos atributos a las plantas que se siembre de modo concomitante. Así, cuando se planta plátanos, no se debe comer ni el pez kanka (*Prochilodus* sp.) ni las larvas de gorgojo de las palmeras muntish (*Calandra palmarum*), sino las matas se pudrirían tan

rápidamente como este pez y se llenarían de gusanos. El kanka es un pez con carne blanca un poco sosa, sin dientes, aficionado al cieno. Tiene la fama de ser gorgojo, como la lombriz de la cual sería el correspondiente acuático; el kanka así a menudo de soporte metafórico a la idea de podredumbre<sup>21</sup>. La prohibición de comer las larvas muntish se aplica igualmente, y por la misma razón, a las siembras de maíz, y se acompaña, en este último caso, de una prohibición de comer monos —para evitar que estas plantas vayan a doblegarse como si unos monos se hubiesen columpiado en ellas— así como de comer papaités, para evitar la incursión de una manada de estos animales que irremediablemente vendría a pisotear la plantación. Cuando se siembra el cacahuete en hoyos hay que abstenerse además de comer ají y carne que ha estado en contacto directo con humo o fuego, a fin de que las semillas no sean quemadas. La última prohibición se aplica a una categoría bastante amplia, ya que además de la carne asada y ahumada, abarca de hecho a todos los mamíferos a quienes por lo general se quema el pelaje antes de ponerlos a hervir (monos, agutíes, pacas, roedores...).

Además de esas prohibiciones alimenticias categoriales, que se deben observar durante los días que duran las plantaciones, se recomienda estar en ayunas para proceder a la siembra propiamente dicha y alimentarse pues únicamente por la tarde, después de los trabajos del huerto. Como lo hemos visto anteriormente, el ayuno (ijlarmatin) y la frugalidad son virtudes cardinales para los Achuar; ellos consideran inconveniente realizar actividades delicadas con el estómago lleno. La saciedad produce el entorpecimiento del cuerpo y del espíritu y engendra procesos incontrolables de fermentación interna: cosas incompatibles con las disposiciones ágiles que exige la movilización de las facultades físicas y espirituales. En fin, toda relación sexual debe, por principio, ser suspendida durante las plantaciones. Esta abstinencia se explica parcialmente porque se supone que el acto sexual causa una pérdida muy temporaria de energía vital, la misma que se debe economizar para la plantación. Pero esta prohibición se fundamenta sobre todo en la idea de que los juegos amorosos nocturnos son incompatibles con la actividad onírica e impiden entonces toda comunicación mediante el sueño con los espíritus tutelares del huerto. Ahora bien es de gran importancia establecer una relación estrecha con Nunkui y sus auxiliares durante esta fase crucial de la horticultura que es la plantación; se sacrificará pues de buen grado las dulzuras de la actividad sexual entre esposos para el beneficio de una relación visionaria con los espíritus.

Las prohibiciones alimenticias que los Achuar se imponen durante las plantaciones parecen deber articularse sobre una lógica de las cualidades sensibles hipostasiadas en procesos fisiológicos y especies animales emblemáticas. Cada



prohibición específica funciona como un signo representando una de las tres categorías de atributos nefastos a la vida armoniosa de las plantas: lo podrido, significado por el pez kanka, la larva muntish y la función digestiva; en general, lo ardiente, significado por el ají y la carne expuesta directamente al fuego, y lo grácil, significado por el mecimiento de los monos en ramas flexibles. Algunas especies animales o vegetales son mejor apropiadas que otras para desempeñar el papel de significante simbólico, pues poseen caracteres distintivos notables que invitan al observador indígena a ejercer lo que Levi-Strauss ha llamado un "derecho de persecución", es decir a postular que sus cualidades visibles son el signo de propiedades invisibles (LEVI-STRAUSS 1962: p. 25). Los tabúes alimenticios son así un punto de paso entre el sistema de las cualidades y el sistema de las propiedades, un nudo de conexión obligado entre un modo de conocimiento y un modo de praxis. En cuanto a la prohibición sobre el pecarí, parece apoyarse en otra lógica, ya que se presenta explícitamente como un conjuro directo. Contrariamente a los tabúes anteriores donde la especie prohibida es distinta de la que amenaza a las plantaciones, -las larvas muntish no atacan los plátanos y los monos no se mecen en las plantas de maíz- el pecarí es aquí capaz de producir él mismo el resultado lamentable que uno intenta prevenir evitando comerlo. Se trata entonces de establecer una especie de pacto con el animal, según el cual el animal se salvará temporariamente la vida para que no dañe las plantaciones. Aunque matar y consumir parecen automáticamente ligados en las prohibiciones alimenticias, están aquí disjuntos por la lógica indígena. La primera categoría de tabúes atañe más a la incorporación directa de cualidades sensibles, es decir a la interdicción de absorber determinados alimentos, mientras el tabú sobre el pecarí se refiere menos a la prohibición de consumirlo que a la prohibición de matarlo.

El carácter original de todos estos entredichos alimenticios, desde el punto de vista de la teoría achuar de la división del trabajo, es que no se aplican solamente a los individuos que realizan efectivamente las plantaciones, sino que atañen al conjunto de la célula doméstica, incluso a los niños. En consecuencia, el éxito de las siembras y de las plantaciones es considerado como estrechamente dependiente de la autodisciplina familiar, ya que la menor infracción -aún accidental- de un miembro de la unidad doméstica podría acarrear consecuencias desastrosas. Este punto es importante y permite entrever una constante en la representación que los Achuar se hacen de las condiciones simbólicas rigiendo la buena marcha de un proceso de trabajo: ningún individuo puede controlar personalmente la totalidad de las condiciones simbólicas consideradas necesarias al éxito de la actividad que emprende. Como se verá de modo más pormenorizado en el análisis de las representaciones del trabajo (capítulo 8), la relación con los espíritus tutelares que dirigen la efectividad respectiva de las distintas actividades

directoras es claramente individualizada y dicotomizada entre los sexos, pero algunos de los medios de esta relación (observancia de los tabúes, sueños-presagios...) son en parte controlados por la acción voluntaria o involuntaria del prójimo.

La forma más extrema de esta incontrolable incidencia ajena sobre las condiciones de realización de un proceso de trabajo se expresa en los ojos que las mujeres envidiosas echan sobre los huertos hermosos. Estos ojos (minkramu), son transmitidos mediante anent apropiados, -anent que significa informante achuar admitió conocer nunca- y se supone que pudren y/o destruyen determinadas plantas cultivadas, especialmente la mandioca y el plátano. La mujer del huerto cuyas plantaciones son así afectadas identifica a la hechicera mediante un ejercicio de anamnesis a fin de recordar el comportamiento pasado de las visitantes de su huerto. La que se habrá extasiado con el mayor entusiasmo sobre la hermosura y vigor de los plantones será así muy verosimilmente culpable, pues habrá manifestado implícitamente su envidia con el exceso mismo de sus alabanzas. Existen anent de conjuración que permiten devolver los ojos contra el huerto de la atacante, sin que ésta se dé inmediatamente cuenta. Este sistema de devolución automática al remitente de principios o sustancias nefastas es el fundamento de la actividad chamánica achuar, la misma que sirve de modelo conceptual al ejercicio -muy limitado- de la "magia negra" (acerca de este punto véase DESCOLA y LORY 1982).

Al acabar de tocar por encima las técnicas de acción mágica utilizadas en el cultivo de las plantas, quizá resulte posible reexaminar el objeto de nuestra interrogación inicial. Esta se originaba en el hecho de que los Achuar -y los Lory en general- son una de las muy pocas sociedades indígenas de la Cuenca Amazónica en practicar una magia de los huertos. ¿Por qué entonces estiman ellos necesario yuxtaponer a una práctica técnica objetivamente eficiente una práctica mágica aparentemente superflua? ¿Por qué ellos se representan el trabajo de la horticultura como una empresa aleatoria y peligrosa, cuando por el otro lado se dan todos los medios técnicos para eliminar de él los elementos de peligro y de azar? Primero hay que distinguir claramente estas dos preguntas: la primera se dirige a las condiciones generales del ejercicio de la magia mientras la segunda se dirige al contenido específico de las representaciones achuar de la magia de los huertos.

La primera pregunta resulta deliberadamente mal planteada; formulada así tiene sin embargo el mérito de hacer aparecer la vacuidad de las interpretaciones funcionalistas de la magia, subrayando la ausencia de efectos prácticos de la magia achuar de los huertos. En efecto, desde los primeros artículos de Malinowski hasta las tesis más recientes del seudomaterialismo ecológico, la racionalidad utilitarista

ha siempre postulado que la práctica simbólica tenía en el fondo un rendimiento material objetivo. En esta perspectiva, la magia viene a ser una especie de mecanismo de optimización, que garantiza el pleno éxito de una operación sobre la naturaleza. Esta optimización funciona de dos maneras: ora objetivamente porque desempeñaría de modo no aparente una indispensable función económica, ecológica o biológica, ora subjetivamente porque constituiría una especie de tranquilizante institucional propio para temperar el sentimiento de inseguridad provocado por condiciones de producción precarias. En todos casos, la interpretación funcionalista de la magia tiende a demostrar -con una intención loable, por lo demás -que costumbres a priori raras e insensatas poseen en realidad una función práctica y positiva eminente. Ahora bien, el caso achuar ofrece una demostración patente a contrario de la inadecuación de ese tipo de causalidad funcionalista que quiere que únicamente las actividades aleatorias requieran un aparato ritual y simbólico compensatorio (Véase por ejemplo WHITE 1959: p. 272). Según ese axioma general se ha explicado a veces la abundancia de ritos de caza y la ausencia correlativa de ritos hortícolas en el área amazónica (así CARNEIRO 1974: p. 129). Pero la horticultura de los Achuar no es objetivamente ni peligrosa ni aleatoria, y ellos dominan perfectamente todas las condiciones técnicas que permiten sacar de ella un rendimiento óptimo. El carácter aventurado de la manipulación de las plantas cultivadas es pues inducido por un conjunto cultural que tiende a introducir azar y peligro ahí donde inicialmente no los hay. Las condiciones simbólicas y rituales planteadas como necesarias al éxito de la horticultura son, sin duda alguna, respuestas funcionales, pero estas respuestas tienden a obviar incertidumbres objetivamente imaginarias.

Antes que interrogarse en una perspectiva utilitarista acerca del rendimiento práctico de la magia de los huertos, podrá interrogarse uno sobre su rendimiento lógico, es decir sobre su capacidad de producir sentido en un contexto dado. En otras palabras, si está admitido que los Achuar se representan efectivamente la naturaleza como un mundo de potencias antropomorfas, ¿sería concebible que ellos se priven de los medios de actuar con o sobre esas potencias? Si se considera que la existencia de las plantas cultivadas y de sus espíritus tutelares es regida por las leyes sociales de la humanidad, acaso no resulta normal que esta humanidad piense su relación con el universo del huerto bajo la forma de un continuum y no de una cesura? Ahí donde las distinciones entre naturaleza y sobrenaturaleza desaparecen, ahí donde la sociabilidad universal se agrega las plantas y los animales, ¿podríase imaginar que los Achuar sean lo suficientemente esquizofrénicos para pensarse simultáneamente como *homo faber* explotando un medio ambiente mudo y como una especie particular de seres de la naturaleza en simpatía con todos los demás? Como lo ha notado Lévi-Strauss, la religión (en el sentido del antropomorfismo de la naturaleza) y la magia (en el sentido del

antropomorfismo del hombre) son dos elementos siempre copresentes, aunque su distinción respectiva sea variable (LEVI-STRAUSS 1962: p. 293). Si es imposible afirmar una anterioridad genética de la religión con relación a la magia o de la magia con relación a la religión, es por consiguiente imposible afirmar que es la voluntad pragmática la que engendra la voluntad de conocimiento o viceversa, la una y la otra siendo dadas simultáneamente. Si los Achuar estiman poder influir sobre el destino de las plantas mediante la magia, es que su modo de conocimiento de la naturaleza está estructurado de tal manera que admite en el mismo plano la lógica técnica y la lógica "religiosa". Cuando uno postula que las plantas cultivadas son seres animados, es evidentemente normal que se intente establecer con ellas relaciones sociales armoniosas, utilizando para eso los medios de seducción mágica (los *anent*) que sirven igualmente a este fin en las relaciones entre los humanos. Lo que plantea un problema, no es la presencia de una magia hortícola en ausencia de condiciones técnicas precarias, sino al contrario su ausencia eventual en sociedades que se representan el proceso hortícola como dependiente de fuerzas sobrenaturales.

Una vez establecido eso, uno puede todavía cuestionar -como lo hemos indicado- el contenido mismo de las representaciones de la práctica hortícola, es decir no interrogarse ya sobre el por qué de la magia, sino sobre el por qué de las imágenes de la religión. ¿Por qué el huerto es concebido, contra toda verosimilitud, como un lugar peligroso donde amenaza el vampirismo? ¿Por qué la horticultura está representada bajo el aspecto de un triángulo de consanguinidad (Nunkui-mujer-plantas cultivadas)? ¿Por qué la manipulación eficaz de las plantas cultivadas está condicionada por un acceso desigualitario a ciertos tipos de conocimientos mágicos? Estos problemas rebasan el campo de las representaciones de la horticultura en el sentido estricto y entran en la temática más general de las concepciones achuar de la división del trabajo según los sexos. Nos limitaremos entonces aquí en indicar el comienzo de algunas pistas que se explorarán más detenidamente en el capítulo 8.

Presentando a la horticultura como una actividad eminentemente peligrosa y aleatoria, todo sucede como si el pensamiento achuar quisiera plantear como equivalentes en cuanto al riesgo, el campo paradigmático de las prácticas femeninas y el de las prácticas masculinas. Convertir una tarea manifiestamente rutinaria e impregnada de domesticidad en una empresa insegura donde uno arriesga su salud y su vida, es negarle al mismo tiempo a la caza toda posibilidad de preeminencia en un sistema de valorización de los estatutos que se basaría en una jerarquización de las funciones productivas según los riesgos que implican. Si las tareas que exigen afrontar el peligro y vencer las incertidumbres son las que deben ser valorizadas, entonces la horticultura -tal como la conciben los Achuar es una

actividad que merece tanta consideración como las hazañas cinegéticas de los grandes cazadores. Cada día en cuclillas para realizar una desyerba oscura, la mujer Achuar no piensa su trabajo en el orden de lo subalterno ni su función económica en el orden de la subordinación.

El segundo rasgo original de las representaciones de la horticultura, la humanización de las relaciones con las plantas cultivadas según el eje de la maternidad. Evidentemente uno puede percibir en el personaje de Nunkui una ilustración marginal del tema clásico de la tierra-madre fecunda y nutricia, como se ilustra en especial en la figura andina de la Pacha Mama. Se nota incidentalmente que esta representación de la tierra-madre es casi desconocida en la Amazonía fuera de las zonas de influencia cultural quichua y que indicaría quizá un lejano foco de origen de la cultura jívaro en los Andes meridionales (sobre este punto, véase TAYLOR 1984: capítulo 3). Pero este tema de la maternidad ecuatoriana nos interesa aquí no tanto por las pistas difusionistas que podría abrir por las pinceladas que permitiría añadir a un arquetipo ya ampliamente comentado sino por el modelo que ofrece de las operaciones femeninas sobre la naturaleza. Identificándose con Nunkui, la mujer achuar se apropia de modo putativo de la relación de maternidad entre Nunkui y las plantas cultivadas. Nunkui no es entonces una tierra-madre a la que se debe pedir frutos, sino el modelo de una relación social que viene a constituir el huerto en un universo de consanguinidad. Por lo tanto, no es el tema de la maternidad el que parece dominar aquí sino la idea de una consanguinización de la esfera doméstica controlada por las mujeres. Naturalmente la idea de consanguinidad sólo cobra su sentido pleno al oponerla a su polo simétrico; una buena lógica estructural debería así permitirnos acoger sin asombro la noción de que la caza es pensada por los Achuar como una relación con los afines (véase capítulo 6).

#### El espacio doméstico.

Si el huerto es el lugar donde se ejerce una consanguinidad putativa, es también el hogar cotidiano de la maternidad efectiva y constituye una extensión fuera del ekent del espacio de sociabilidad atribuido a esta pequeña célula que forma la madre con sus hijos. En efecto, uno recordará que la matriz de organización del espacio puesta de manifiesto en la topología de la casa se organiza en torno a principios de conjunción y de disyunción, que distribuyen las áreas de sociabilidad por pares simétricos y permutables. Hemos visto que, tanto en la representación topográfica (concéntrica), como en la representación esquemática (tangencial) de estas áreas de sociabilidad (véase dibujo N° 6), el huerto es el único espacio delimitado que se queda idéntico en su destinación según los usos que se le asigna: resulta siempre un lugar de disyunción, que sea el

lugar de conjunción entre los sexos en el seno de la casa o el de la disyunción entre el espacio doméstico y los forasteros.

El huerto es un lugar de disyunción entre los sexos por un doble concepto, tanto en la diacronía como en el orden de la sincronía. En el desarrollo histórico de su constitución, el huerto es primero tala, territorio exclusivo de los hombres y de Shakaim, antes de llegar a ser plantación, territorio exclusivo de las mujeres y de Nunkui. Solamente en el período muy corto de la quema, cuando el aja se vuelve espacio liminal que ya no es verdaderamente la selva pero que todavía es el huerto, los sexos están temporariamente conyugados en su conjunto. Esta disyunción diacrónica, que se reproduce perpetuamente en cada ciclo específico de producción de un huerto, viene a fundar la disyunción sincrónica que constituye el huerto en espacio típicamente femenino. Por cierto se trata de un modelo ideal y, en la realidad cotidiana, los hombres hacen incursiones periódicas en el huerto de sus esposas para sacar unas hojas de tabaco o unas plantas de bija. Pero su visita en aquellos lugares es siempre corta y coyuntural, sólo en las ocasiones excepcionales cuando sus mujeres les acogen allí para una relación sexual. Esta circunstancia ejemplar de la conjunción de los sexos sin embargo ocurre muy pocas veces en un huerto, por motivos de comodidad más bien que de tabú explícito. En una casa polígina es casi excluido que los retozos eróticos tengan el huerto por escenario: la parcela de cada coesposa al ser generalmente limítrofe con la de las demás coesposas, ella no ofrece ninguna garantía de aislamiento. Ocurre que los hombres ocupen el huerto de modo más sistemático, para construir una trampa en ella, por ejemplo, o para estar de noche al acecho de un agutí o de una paca. Pero, en este caso los hombres no sólo utilizan el huerto fuera de las horas "hábiles" de la horticultura y sin que las mujeres estén allí presentes, sino que además lo transforman en un terreno de caza temporalmente asimilado a la selva. Durante el acecho, los hombres explotan la caza como predadores y no como hortelanos, la hacen deslizar, mediante un desvío temporal, del estatuto de apéndice de la casa al de apéndice de la selva. Es lícito entonces afirmar que el huerto es el único espacio absolutamente femenino dentro del sistema de topografía social achuar, el único lugar donde se ejerce realmente una hegemonía material y simbólica de las mujeres.

Más que un espacio del cual los hombres son excluidos, el huerto es un espacio del cual se excluye a los demás; dominio femenino por cierto, pero dominio exclusivo de una sola mujer. Bajo este aspecto, el huerto difiere del ekent, pues éste no sólo autoriza la conjunción nocturna de los sexos sino que, en una casa polígama, encierra en un perímetro restringido a varias células matricentradas cuyo único punto de anclaje individualizado es una cama peak. En este sentido, cada parcela cultivada por una coesposa constituye como una

proyección fuera de la casa de ese pequeño territorio de uso exclusivo que es el peak. Cuando una joven toma un esposo, su autonomía nueva será simbólica por su derecho simultáneo a disponer en propio de un peak y de un huerto. Así el peak y el huerto son para las mujeres casadas lo que el taburete chimpanzé para los hombres adultos, los instrumentos de una marcación personal del espacio colectivo denotando un estatuto tanto como un lugar de exclusión.

El peak es un lugar privado pero no cerrado, pues las latas desjuntadas que lo cercan a veces, no pueden sustraer lo que ocurre adentro a los ojos de las demás coesposas. Por contraste, cada parcela cultivada delimitada por sus bosquecillos de plátanos ofrece un refugio que, si no es lo suficiente aislado para permitir intimidad carnal, garantiza al menos una relativa protección de las miradas ajenas. El huerto es entonces un espacio privilegiado en el cual la mujer Achuar encuentra un refugio sin temer ser importunada. Es allí donde ella huirá después de una grave crisis conyugal, si fue insultada o pegada por su esposo. Es allí donde irá a llorar secretamente la ausencia de un hijo que se ha ido lejos a tomar mujer. Es allí donde exteriorizará su pena después de la muerte de un niño o de un pariente cercano, cantando durante horas la misma desgarradora melopeya funeraria. Los días que siguen una defunción los huertos resuenan continuamente con esas voces femeninas entronquecidas por las lágrimas y el cansancio. Es que la expresión visible de los sentimientos los más fuertes es más bien inconveniente en el recinto de la casa; si bien es decente dejar oír su pena, resulta indecoroso exhibirla. El huerto es así el lugar de refugio íntimo donde uno puede desahogar su emoción de manera vocalmente ostentatoria, protegido de la mirada escudriñadora ajena.

Las mujeres dan a luz en el huerto, engendrando periódicamente nuevos seres humanos allí donde, cotidianamente ellas reproducen seres vegetales. Cuando se presentan las primeras contracciones, se construye rápidamente un pequeño pórtico compuesto de dos pilares hincados en la tierra, sobre los cuales se apoya una vara. Durante las últimas fases del alumbramiento —bastante corto por lo general— la parturienta quedará en cuclillas sobre una hoja de plátano, agarrada con las manos de la vara horizontal del pórtico situado por encima de su cabeza. El parto es un asunto de mujeres, efectuado en un ámbito femenino, y es imperativo que ningún hombre esté presente en el huerto durante el parto y la expulsión, aunque fuese el padre del niño por nacer. La parturienta es asistida por una o dos mujeres más, con preferencia su madre si ella vive todavía, sus hermanas o las coesposas de su esposo. Ellas construyen el pórtico, vigilan la expulsión de la placenta, cortan el cordón umbilical y lavan el recién nacido. En este aspecto el huerto se opone claramente a la selva ya que la jungla es el lugar ordinario de la conjunción de los sexos realizada en la copulación, mientras el huerto atestigua una rigurosa exclusión de los hombres, simbolizada por este paradigma de la

posición femenina que es el parto. El derecho de maternidad putativa que se ejerce sobre las plantas cultivadas se arraiga así muy concretamente en el lugar mismo donde se inaugura la maternidad real.

El carácter de espacio privado conferido al huerto corresponde evidentemente a una forma ideal: así como los hombres de la casa penetran a veces en este espacio femenino, sin trastornar por ello su naturaleza, ocurre también que mujeres sean recibidas en un huerto que no es suyo, sin que eso sea motivo para volver a reclamar un derecho de uso exclusivo. En efecto un parto no es el único momento en que las mujeres de una misma casa se visitan en sus parcelas respectivas. La práctica es corriente entre parientes íntimas (hermanas, madre e hija), pero más frecuente entre coesposas sin nexo de hermandad, en las cuales la semilla de la vida sólo pide que la dejen germinar. La visita puede ser meramente recreativa y brindará la oportunidad de una charla ociosa y descansada; a veces desemboca en un trabajo en común de unas horas, excelente pretexto para seguir conversando. En esos momentos se dicen las confidencias y se transmiten las informaciones técnicas sobre el comportamiento y las exigencias de un nuevo cultígeno o una nueva variedad cultivada, por ejemplo.

Ocurre que mujeres forasteras, de visita por varios días con sus maridos, sean invitadas a trabajar en los huertos de la casa. En efecto, la representación Achuar de los papeles femeninos y el protocolo de la hospitalidad piden que una visitante que permanece algún tiempo en una casa contribuya con su trabajo en los huertos a la producción colectiva de alimento. Mientras su esposo será alimentado por las mujeres de la casa y tomará sus comidas en compañía del jefe de familia, ella deberá, desde el segundo o el tercer día de su visita, ir a recoger la mandioca en el huerto de sus huéspedes. Se le concederá un fogón en el ekent para que ella cocine sus comidas y las de sus niños, y que pueda también brindar una contribución, aun simbólica, a las comidas comunes de su esposo y del amo de casa. Así, en las circunstancias muy codificadas de una visita, una forastera dispone de una especie de derecho de acceso temporario a un huerto que no es suyo. Este derecho de acceso proviene de la idea de que una mujer apta no podría sin transgredir hacerse alimentar sistemáticamente por otras personas y de que se debe entonces proporcionarle los medios de asegurar su propia alimentación.

Este último punto parece contradecir la idea anteriormente enunciada, a saber que el huerto es el lugar de una disyunción estricta entre el grupo doméstico y los forasteros. Ahora bien, hay que subrayar que tal derecho de usufructo del huerto no es automático y se hace efectivo solamente después de una invitación formal de la mujer que lo cultiva ordinariamente. Es en compañía de ella, y según sus instrucciones, que la visitante recogerá lo que le es necesario y es bajo su

protección que ella se pondrá explícitamente, a fin de salvarse de la mandioca y los vampíricos. Existe pues un principio claramente establecido, según el cual ningún ajeno a la casa debe penetrar en un huerto sin el permiso explícito de su usuaria legítima. La disyunción es aquí de principio, en lo que ella atestigua una norma que no es invalidada por las estancias ocasionales que las visitantes realizan en los huertos. Ocurre exactamente lo mismo con el ekent, lugar de disyunción estricta entre el grupo doméstico y los forasteros, pero en el cual se podrá siempre hacer penetrar un chamán para tratar a un enfermo que guarda cama. En un caso como en el otro, la excepción no invalida la regla.

La exclusión de los forasteros del huerto se debe entender en el sentido amplio, especialmente por el hecho de que visitantes deben necesariamente cruzar una roza para llegar a una casa, ya que la casa está siempre situada en medio de un espacio cultivado. Pero ellos siguen minuciosamente el camino de acceso, ancho y visiblemente trazado, sin arriesgarse en las plantaciones donde les espía la mandioca sedienta de sangre. En numerosos huertos el camino de acceso es sustituido, como se lo ha visto, por grandes troncos tumbados formando pasarela, que permiten así a los visitantes avanzar fuera del alcance de los contactos nefastos de la mandioca. Los peligros imaginarios del huerto son además reforzados por un peligro bien real, que prohíbe efectivamente la entrada subrepticia en una roza cuando una mujer se encuentra ahí. En efecto, perros guardianes juguetean en libertad en el huerto, donde acompañan a su dueña cada vez que ella está trabajando allí. Estos animales muy feroces son amaestrados a atacar en jauría, immobilizando al intruso en un círculo amenazador, y desaniman muy eficazmente a las personas importunas que no pertenecen a la casa. Por otra parte, la visita clandestina de un forastero a un huerto temporariamente inocupado es igualmente peligrosa pues si por su rastro se descubre su paso, una alerta puede ponerse en marcha al instante. En efecto, la huella de tal incursión —inmediatamente señalada por la mujer que gritará repetidamente "shuar nawe" ("¡huella de hombre!")— no puede significar sino una cosa: un explorador enemigo ha venido para realizar un reconocimiento del lugar antes del ataque de la casa. Un visitante con intenciones ostensiblemente amistosas anuncia su llegada desde lejos, dando un grito modulado estereotipado o soplando varias veces en la concha vaciada del caracol kunku. Un hombre que vagabundea por los huertos disimulando su presencia sólo puede tener intenciones malas y los hombres de la casa se lanzarán en seguida sobre su rastro para matarlo.

Existe sin embargo otro tipo de vagabundo que una esposa se abstendrá de señalar a su marido y cuyo descubrimiento eventual tendrá consecuencias molestas para ella. En efecto, las mujeres Achuar reciben a sus amantes en los huertos, pues es el único lugar accesible donde ellas estén más o menos seguras de

encontrarse a solas. En la casa misma, una mujer casi siempre está en sociedad, y ella no puede nunca desplazarse solitariamente en la selva, siendo siempre acompañada o de su esposo, cuando salen de caza o de viaje, o de un tropel de mujeres y niños, durante los paseos de recolección. Por necesidad el huerto queda pues el único lugar donde citas galantes puedan ser fijadas. Estas se convienen dejando mensajes imprimidos con los dientes sobre hojas de árboles, en lugares convenientes al borde del huerto. El código es preestablecido y abarca en unas pocas figuras sencillas todas las situaciones previsibles. Pero la empresa es muy peligrosa, pues el huerto no ofrece sino un refugio ilusorio, lo suficientemente ilusorio en todo caso para que sea considerado impropio para albergar comodamente la sexualidad conyugal. Además, los hombres son excelentes seguidores de los rastros, acostumbrados a observar continuamente los signos más mínimos de una presencia humana o animal. Entonces raramente unas relaciones clandestinas podrán prolongarse durante mucho tiempo sin despertar la sospecha del marido, el cual tomará entonces todas las disposiciones para sorprender a los culpables en flagrante delito. Si lo logra, el castigo inmediato es la muerte de los dos amantes, asesinados al instante por el marido ofendido.

En el primer momento, esas aventuras adúlteras parecen poner en tela de juicio el principio de la disyunción de los sexos en el huerto, ya que si este lugar recoge solamente de manera más bien excepcional una relación sexual entre esposos es en cambio el único teatro de todas las copulaciones ilícitas. Además, el adulterio constituye una especie de antinomia absoluta al proceso de consanguinización del huerto, ya que es la consumación de una alianza posible pero no autorizada. Los juegos amorosos de los amantes en el huerto llevan así a una ruptura total de la norma social, ya que unen los sexos allí donde deberían estar separados y establecen una afinidad clandestina allí donde debería reinar la consanguinidad maternal. Pero los amores ilegítimos no son una costumbre muy sistemática entre los Achuar y, como lo atestigua el castigo al cual uno se expone, son el objeto de una severa reprobación de principio. Parece así que la ocupación episódica del huerto con fines de adulterio produzca una inversión sistemática tan ejemplar de los modos normales de uso de este lugar, que lejos de contradecirlos, los refuerza por antítesis. Al operar esta inversión espectacular de las prácticas ordinarias, la infracción ocasional no hace pues sino dar más fuerza a la norma.

Lugar de disyunción y de exclusión, terruño de una maternidad exclusiva que se anexa las plantas cultivadas, el huerto es también un espacio donde el hombre parece transformar la naturaleza sin ser dominado por ella. La roza se opondría así globalmente a la selva circundante de la cual ella constituiría la reducción ordenada, símbolo de una conquista efímera de la cultura sobre la naturaleza.



Ahora bien, algunos elementos de la representación achuar del proceso hortícola invitan a corregir algo esa imagen, ya clásica en la literatura etnográfica. Así, la dicotomía entre el espacio silvestre y el espacio desbrozado no es necesariamente el reflejo de una dicotomía entre naturaleza y cultura, si aceptamos a la letra la idea de que la selva es la plantación de Shakaim. Es verdad que Shakaim, por espíritu tutelar de las plantas silvestres, escapa a los constreñimientos ordinarios de los mortales. Pero si él vive en un mundo impropriadamente calificado de sobrenatural por la glosa occidental, sin embargo está dotado de todos los atributos culturales de la humanidad. Este gran horticultor de la selva posee una forma humana, se comunica con los hombres y mantiene con Nunkui una relación de parentesco que, por imprecisa que sea en su naturaleza (afinidad germanidad), queda sin embargo patente para todos. Representándose a la jungla como una inmensa plantación realizada y regida por un espíritu antropomorfo, los Achuar constituyen pues sus propios huertos en modelo conceptual de una naturaleza no trabajada por el hombre. En otras palabras, el huerto no representa tanto para ellos la transformación cultural de una porción de espacio natural, como la homología cultural en el orden humano de una realidad cultural de mismo estatuto en el orden sobrehumano. Cómplices en su empresa de socialización del mundo, Nunkui y Shakaim fundan el principio de un continuum cultural, en el cual cada roza domesticada por el hombre llega a ser la realización temporaria de las virtualidades de una naturaleza doméstica.

## NOTAS DEL CAPÍTULO 5

(1) La expresión "horticultura itinerante sobre chamicera de tipo pionero" que proponemos aquí se inspira en la fórmula inglesa "pioneering slash-and-burn cultivation" usada por N. Chagnon para definir las técnicas de cultivo yanomamó (CHAGNON 1969: p. 249). Corresponde más o menos a lo que H. Conklin, en su tipología de las formas de agricultura forestal, llama "integral system of pioneer swidden farming" y que él define como el método "...where significant portions of climax vegetation are customarily cleared each year" (CONKLIN 1975: p.3). La

terminología sigue desde algunos años entre los etnólogos y los botánicos francófonos para designar esas técnicas de cultivo mediante un léxico poco (véase especialmente SIGAULT 1976: pp. 400-403); debemos entonces dar aquí brevemente el sentido exacto que damos a algunos términos usados. Si concordamos con Grenand y Haxaire (GRENAND y HAXAIRE 1977) en pensar que la expresión "rozamiento" se refiere de manera demasiado vaga a una técnica agrícola europea, pensamos sin embargo que es el único vocablo para designar la actividad concertada de supresión de la vegetación natural; por derivación, el término "roza" nos parece reemplazar mejor el término "tala". Usaremos entonces el término "desbroce" o simplemente "roza" (acción y resultado) para definir no la totalidad del ciclo de la horticultura sobre chamicera sino la sola fase de operaciones de desmonte preliminares al momento del cultivo. Correlativamente, hemos preferido usar el término "horticultura" antes que "agricultura", con el fin de caracterizar explícitamente el aspecto individual que el tratamiento de la planta cultivada (plantación, desqueje, cosecha) puede tener respecto a las técnicas agrícolas de los países templados cerealicultores (Véase MAUDRICOURT 1962).

(2) El fondo de mapa topográfico utilizado para realizar el mapa del sitio N° 1 ha sido elaborado por la compañía francesa SCET-INTERNATIONAL (SCET INTERNATIONAL-PREDESUR 1977). El fondo de mapa topográfico utilizado para realizar los mapas de los sitios N° 2 y N° 3 ha sido realizado por M. Sourdat de la ORSTOM-Quito. La interpretación geomorfológica y edafológica de los sitios pudo ser realizada gracias a M. Sourdat y G.L. de Noni y el análisis de las muestras de suelo ha sido efectuado por el atento cuidado de la misión ORSTOM-Quito. La descripción fitológica de los sitios ha sido efectuada mediante el cuento de las especies dominantes con informantes achuar. Estos saben además muy bien cuáles son las especies dominantes asociadas a cada tipo de suelo y de relieve distinguido en la taxonomía indígena.

(3) Los Canelos, vecinos septentrionales de los Achuar, ocupan un hábitat típicamente interfluvial y sin embargo no efectúan ninguna quema para sus huertos de mandioca (WHITTEN 1976: pp. 70-76). Por cierto el suplemento de trabajo es, en su caso, repartido de modo más equitativo, ya que -contrariamente a los Achuar-, los hombres participan directamente en todos los trabajos hortícolas.

(4) Este método es utilizado también por los Canelos para el cultivo del maíz y de los plátanos (WHITTEN 1976: p. 76) y se lo encuentra entre las poblaciones negras del litoral pacífico ecuatoriano (WHITTEN 1974). La técnica de cultivo del maíz sobre hojarasca es atestigüada también entre los Shuar (HARNER 1972: p. 49 y KARSTEN 1935: p. 139); Karsten, quien tuvo la oportunidad de observar este modo de cultivo durante el segundo decenio de nuestro siglo, opina que es un modo reciente y que hubiera sustituido la plantación dispersa en los huertos de policultivo, técnica que se observa todavía algunas veces entre los Achuar. Por fin, los Aguaruna parecen, ellos también, haber adoptado el principio de las rozas de



monocultivo no sólo para el maíz sino también para los plátanos (BERLIN y BERLIN 1977: p. 11).

(5) Comparados con los escasos datos existentes para otras sociedades horticultoras amazónicas, los tiempos de trabajo necesario para el desbroce indicados para los Achuar parecen muy elevados. Los Siona Secoya del Ecuador, por ejemplo, rozan una hectárea de selva primaria en 59 horas (VICKERS 1976: p. 10) mientras los Miskito realizan la misma operación en 138 horas, en una selva secundaria (ibidem). Parece que esas diferencias sean imputables a los métodos de medición adoptados, ya que nosotros fundamos nuestras cuantificaciones en la duración total real de una cadena de operaciones —teniendo en cuenta, de esta manera, la intensidad mayor o menor del trabajo, según las fases y los individuos—, mientras Vickers reconstruye aritméticamente esta duración total a partir de la descomposición de todos los elementos de la cadena operatoria, cada uno de los elementos siendo cronometrado de modo puntual para un individuo. Este último método, muy eficaz para determinar la productividad en el trabajo apostado parece un cambio poco fiable cuando se aplica a sociedades en las cuales el trabajo no está sometido a la regularidad maquínica. La estimación de 138 horas propuesta por Carneiro para el desbroce de una parcela un poco inferior a una hectárea (unos 9 acres) entre los Amahuaca parece poco fiable por ser tan extrapolada a partir de datos imprecisos (CARNEIRO 1970: p. 246). En cambio los datos proporcionados por B. Meggers —desgraciadamente sin citar sus fuentes— para la duración del desbroce de una parcela de selva de varzea cerca de Belén, parecen corresponder exactamente a los datos achuar (MEGGERS 1971: pp. 30-31).

(6) Además de la abundancia de variedades cultivadas, las indicaciones más notables de una práctica muy antigua de la horticultura entre los grupos jívaro son de origen a la vez endógeno (conocimiento etnobotánico y agronómico muy amplio, multiplicidad de mitos sobre las plantas cultivadas, ritualización de las actividades agrícolas...) y exógeno (análisis arqueológico del material cerámico, modelos biogeográficos de la evolución de la selva amazónica...). Este asunto está tratado de modo específico en el estudio etnohistórico de A.C. Taylor (TAYLOR 1984: cap. 3).

(7) En un estudio etnobotánico sobre la horticultura de los Jívaro Aguaruna, Brent Berlin subraya igualmente la abundancia y la diversidad de las plantas que cultiva este grupo étnico muy cercano en muchos aspectos a los Achuar: 53 cultígenos (contra 67 entre los Achuar) y 27 plantas semicultivadas (contra 37 entre los Achuar), la totalidad siendo repartida en 276 variedades. Brent Berlin nota además que según los resultados preliminares de una investigación llevada por un botánico de su grupo, los Aguaruna conocen más de doscientas variedades cultivadas de mandioca; es muy probable que una investigación etnobotánica sistemática entre los Achuar permitiría multiplicar el número de las variedades que hemos empadronado (BERLIN 1977: p. 10).

(8) En un análisis de la etnobotánica de los alucinógenos aguaruna, Michael Brown

observación idéntica sobre el carácter muy idiosincrático de la taxonomía de las plantas alucinógenas morfológicamente idénticas. (BROWN 1978: pp. 132-133).

(9) La afición a la cebolla (cepul, del castellano cebolla), consumida en las variedades de mandioca, proviene también de las virtudes protectoras que se le atribuye. Los Achuar han adquirido de sus vecinos Shuar la convicción de que los blancos son protegidos de las flechas mágicas de los chamanes indígenas gracias a su frecuente consumo de cebollas.

(10) Estas categorías latentes son idénticas a las "covert categories" identificadas por Brent Berlin entre los Aguaruna, y de las cuales propone también el Inga una ilustración (BERLIN 1977: p. 8; BERLIN y BERLIN 1977: p. 7).

(11) La diferencia de los Jívaro Aguaruna, que parecen disponer de una interpretación etnológica indígena para justificar las cuantas asociaciones específicas que ellos operan en la plantación de las especies cultivadas (véase BROWN y VAN BOLT 1980: p. 182).

(12) Pionero de todos los estudios modernos sobre la horticultura de roza, H. Klink fue el primero en notar que la similitud trófica con la selva primaria constituía una importante ventaja adaptativa del policultivo sobre el monocultivo (KLINK 1954-1955: pp. 133-142).

(13) El cacahuate y el frijol fijan en el suelo el nitrógeno libre y constituyen así excelentes plantas de inicio de rotación de cultivos.

(14) W. Denevan suscribe a esta idea cuando escribe, al concluir su estudio sobre los Gampa: "The emphasis on protein poor root crops in Amazonia seems to be culturally determined..." (DENEVAN 1974: p. 108).

(15) Un artículo de J. Murra sobre la generalización del cultivo del maíz en los Andes bajo la administración inca muestra de modo ejemplar que la adopción por una sociedad de una nueva herramienta de producción no se realiza siempre automáticamente según la lógica de la utilidad marginal (MURRA 1975). Antes de la invasión inca, el maíz era en la mayoría de las comunidades andinas una planta de importancia alimenticia muy secundaria, destinada sobre todo a preparar libaciones rituales. El estado inca fue el que intensificó el cultivo del maíz, haciéndolo posible en gran escala mediante un ambicioso programa de construcción de campos de terrazas por todo el imperio. En este caso el desarrollo de la capacidad de carga del hábitat fue puesto en práctica por una burocracia que necesitaba excedentes importantes para reproducir la máquina estatal. En cambio, nada indica que este proceso de transformación tecnológica haya sido acometido de modo endógeno por las comunidades andinas que no estaban sometidas a la imperiosa necesidad de multiplicar la capacidad productiva de su hábitat. El maíz existía desde hace mucho tiempo como un factor de producción virtual, pero las relaciones de producción que

hubieran permitido actualizar su importancia estratégica no habían nacido todavía. Esta lección sobre los peligros teóricos del determinismo tecnológico vale también para la Cuenca Amazónica.

(16) Un buen ejemplo de esta indiferencia respecto a los ritos agrícolas es relatado por Carneiro, el cual, preguntándole a un Amahuaca si realizaba una ceremonia para ayudar el crecimiento de las plantas, obtuvo una respuesta en la más pura versión positivista: "me pregunto cómo una ceremonia podría hacer crecer los cultivos" (CARNEIRO 1964: p. 10, mi traducción, Ph. D.).

(17) Entre las variantes shuar publicadas, uno podrá referirse a WAWRIN 1974: p. 52, HARNER 1972: pp. 72-75, KARSTEN 1935: pp. 513-516 y sobre todo PELLIZZARO 1978c: pp. 1-80, que ofrece un gran número de variantes en traducción juxtalineal; para los Aguaruna, se consultará a BERLIN 1977, GARCIA-RENDUELES 1978 y BALLON y GARCIA-RENDUELES 1978; éstos últimos proponiendo un análisis original del mito de Nunkui inspirado por Greimá. La variante que hemos seleccionado nos fue contada en idioma vernacular por Mirijjar, una viuda de unos cincuenta años viviendo en el Bajo Kapawi.

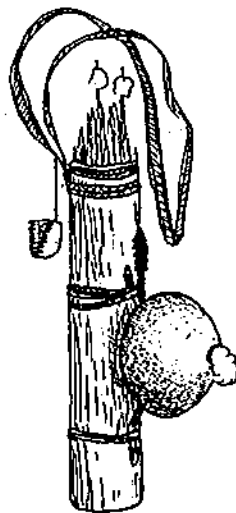
(18) Karsten afirma que los Jívaro se representan al espíritu de la mandioca como si fuera de esencia femenina (KARSTEN 1935: p. 123), pero tanto los Achuar como los Aguaruna (BROWN y VAN BOLT 1980: p. 173) contradicen esta aseveración.

(19) S. Pellizzaro relata un mito shuar en el cual Shakaim es presentado como aquel que enseña a los hombres la técnica de la tala con hacha (PELLIZZARO s.d. I: pp. 16-43); según este sabio misionero, la palabra Shakaim significaría borrasca (de shaka, onomatopeya denotando el ruido de una tempestad y yumi, la lluvia), Shakaim sería entonces una metáfora del huracán que crea claros naturales tumbando los grandes árboles (op. cit. p. 3):

(20) Esta ceremonia existe también entre los Shuar (KARSTEN 1935: pp. 127-130) y entre los Aguaruna (BROWN y VAN BOLT 1980: pp. 177-179).

(21) Según Karsten, la prohibición que afecta el kanka entre los Shuar viene de que éste pez es asimilado a una cabeza reducida tzantza (KARSTEN 1935: p. 192). Los Achuar -que no practican y nunca practicaron, parece, la reducción de cabezas- ignoran todo de esta equivalencia.

## Capítulo 6 El Mundo de la Selva



En el lindero del huerto, la barrera de los árboles delimita un inmenso espacio al que el hombre no ha dado forma él mismo y al que debe aceptar pues en sus términos propios. A lo largo del año, la selva está sometida a los estreñimientos de la alternancia de las estaciones y quienes la explotan deben admitir que ella proporciona sus recursos a veces con liberalidad y otras veces con simonía. Mientras el huerto se doblega a las voluntades de sus creadores, la selva conserva su autonomía respecto a quienes la recorren. Uno se encuentra aquí en un ámbito de polarización de los extremos: o la selva desaparece por completo para dejar lugar al huerto, o se queda intangible y entonces sólo se somete a tomas ocasionales. La caza y la recolección son las dos formas canónicas adoptadas por estas tomas pero sus estatutos distan de ser idénticos. Ya que no resultan de un proceso de transformación de la naturaleza, caza y recolección pueden en efecto ser consideradas como modos homólogos de adquirir recursos ejerciéndose en la selva. Su yuxtaposición en este capítulo dedicado al mundo de la selva refleja entonces el punto de vista del observador y las necesidades de cierta economía de la exposición. Veremos sin embargo que los Achuar no colocan estos dos campos de actividad en el mismo plano. La recolección de los frutos silvestres, caracoles o palmas para la techumbre de las casas son empresas de punción bonachonas que no exigen contrapartida. En cambio, la caza es una conducta de predación cuyas condiciones de ejercicio y consecuencias posibles no dependen del simple talento de quien la practica.

En cuanto a la pesca, ésta se emparenta mucho con la caza por lo que es también una técnica de adquisición de recursos que supone una muerte. Sin embargo el mundo acuático posee su autonomía propia y los seres que él oculta están en oposición antitética con las criaturas silvestres. El río no es pues la prolongación de la selva sino que constituye un universo distinto mereciendo por sí solo un capítulo autónomo (véase capítulo 7).

## 1. Las técnicas de la predación.

Si la selva es un gran huerto salvaje, es también el lugar de conjunción por excelencia, donde se mezclan los sexos y se enfrentan los enemigos. Estas actividades no son echadas a humo de paja por los Achuar y en consecuencia la selva no es ni una meta de paseo ocioso ni un terreno lúdico para los niños. Uno se internará en ella siempre con un motivo muy particular y para desempeñar una acción muy precisa. En este espacio donde se ejercen de modo privilegiado la relación con el otro y el juego con la muerte, hay huéspedes que merecen consideración. Mimados y seducidos como mujeres, acosados y muertos como enemigos, los animales exigen en su relación toda la gama de facultades conciliadoras y bélicas de las cuales los hombres son capaces. Con el amor físico y la guerra, la caza constituye así el tercer polo de las relaciones de conjunción que tienen la selva por teatro. Ella participa de los dos primeros a la vez por los placeres que ofrece y por las competencias técnicas y mágicas que requiere.

### La caza

Retomando para la caza la distinción provisional utilizada en la exposición del proceso del trabajo hortícola, nos dedicaremos primero únicamente a los procedimientos técnicos. Como en toda empresa cinegética, éstos se fundamentan en el dominio combinado de los instrumentos para matar y de las técnicas de acoso y de acercamiento. Por tanto debemos examinar rápidamente las armas utilizadas por los Achuar y los medios que ellos se dan para estar en condiciones de utilizarlos.

El arma principal de caza es la gran cerbatana (uum), un tubo fino y rectilíneo de unos tres metros de largo, con el cual se proyectan flechillas ligeras y aguzadas. Esta arma magnífica, de un negro uniforme y satinado es particularmente difícil de fabricar. Contrariamente a lo que podría sugerir la elegante sencillez de su apariencia, la cerbatana achuar se constituye en realidad de dos secciones de tubo simétricas en madera de palmera trabajadas para ajustarse exactamente la una a la otra en el sentido de la longitud. Estos medios tubos ahuecados en el interior son ligados con bejuco y luego recubiertos de una capa negra a base de cera de abeja. La madera de las palmeras utilizadas —principalmente la chonta, el chuchuk (*Syagrus tessmanni*) y el tuntuam (*Iriarteia* sp.)— es de una dureza extrema y poco sensible a la deformación, pues sus fibras son largas y muy apretadas. Además se toma la precaución de esperar casi un año entre la tala y el inicio del desalabeo para dejar a la madera el tiempo de secar perfectamente.

Por el hecho mismo de su densidad, esta madera de palmera exige un gran trabajo de desbaste y de pulimento, especialmente para cavar el alma que debe ser perfectamente redonda y rectilínea. Cuando las dos secciones de tubo vaciadas están superpuestas, es preciso pulir el alma con arena durante varios días, mediante una varilla escobillón. La superficie externa de la cerbatana es también delicadamente cepillada para obtener un redondeado perfecto. Para todos los trabajos de confección de la cerbatana los Achuar utilizan, además del machete bivalente, dos herramientas destinadas de modo muy específico a este uso y confeccionadas a partir de hojas viejas de machetes montadas sobre mangos de madera. La primera es continuada por una hoja triangular cuya punta afilada sirve de gubia para hacer una ranura en la garganta del alma. La otra es un rascador con el filo en media luna que se utiliza como cepillo. Envolver luego las dos secciones de tubo con un bejuco requiere una precisión extrema, pues el menor juego haría inutilizable a la cerbatana. Cuando está ligada se necesita todavía untarla con una capa de cera caliente (sekat) y ajustar una contera confeccionada en un segmento de fémur de jaguar o de pecarí. Contando el tiempo pasado en recoger los materiales en la selva e instalar los tres largueros sirviendo de banco, la confección de una bella cerbatana necesita entre cincuenta y sesenta horas de trabajo.

Todos los hombres Achuar saben fabricar cerbatanas pero no todos logran hacerlas con el mismo éxito. Una excelente cerbatana debe satisfacer exigencias difíciles de conciliar: tiene que ser fina y liviana al mismo tiempo que absolutamente rígida. Algunos hombres son famosos por su pericia en este campo y adquieren por este hecho una de las pocas formas de especialización técnica propia a esta sociedad. Antes que utilizar una cerbatana mediocre hecha con sus propias manos, uno vendrá desde lejos para visitar a aquellos expertos a fin de intentar obtener un arma de calidad. Uno se dirige también a ellos para componer una cerbatana vieja que ya no es perfectamente rectilínea, ya que basta la menor curva del alma para hacer desviar la flechilla de la trayectoria prevista. Por cierto, todos los cazadores cuidan esmeradamente su arma para evitar hacerle sufrir la menor deformación. Una cerbatana en descanso siempre es amarrada verticalmente a un pilar de la casa; al exterior hay que protegerla de la exposición directa del sol que hace torcer a la madera. A pesar de esas precauciones una cerbatana fatalmente acaba alabeándose, obligando al cazador a practicar una corrección de mira a cada tiro.

Los mejores expertos en fabricar cerbatanas pueden confeccionar hasta unas diez al año, convirtiendo su habilidad en una fuente de valores de intercambio. Aunque este valor de intercambio tiene curso dentro del grupo achuar en razón a las diferencias individuales en la calidad de ejecución de las cerbatanas, su

producción está destinada principalmente al comercio intertribal. En efecto, los grupos indígenas vecinos de los Achuar (Shuar y Canelos) utilizan ellos también cerbatanas, aunque por razones varias hayan dejado de fabricarlas ellos mismos. Las cerbatanas achuar gozan de una excelente fama y son muy apreciadas por esas etnias limítrofes que hacen un consumo importante de ellas. Al norte del Pastaza, por ejemplo, las cerbatanas constituyen el principal medio de pago mediante el cual los Achuar adquieren bienes manufacturados de los indios Canelos. Se notará de paso que esta especialización conferida a los Achuar en la división regional del trabajo es fundada en factores socioeconómicos más bien que técnicos. Como ocurre muchas veces en el comercio intertribal en Amazonía, la escasez de un producto se suscita artificialmente para provocar la necesidad de un intercambio. Los materiales y la habilidad necesarios a la fabricación de las cerbatanas no han desaparecido ni entre los Shuar ni entre los Canelos; simplemente ellos encuentran más cómodo adquirir de sus vecinos un producto artesanal de excelente calidad a un costo muy bajo, ya que estos grupos son los intermediarios obligados entre los Achuar y los centros de comercialización de los productos manufacturados.

Los proyectiles utilizados en la cerbatana son flechillas finas y muy puntiagudas, de unos treinta centímetros de largo, llamadas *tsentsak*. Ellas son elaboradas en las nervaduras de las palmas de *Kinchuk* (*Phytelephas* sp.) e *iniayua* (*Maximiliana regia*). Una vez conseguida la materia prima, la confección de las *tsentsak* es una operación fácil; se puede fabricar unas cuarenta en dos horas. Esas flechillas son pues de un uso muy económico y un cazador no necesita ahorrar sus proyectiles. Como la sección de estas *tsentsak* es inferior a la del alma de la cerbatana, se envuelve su extremidad con un taco de capoc de forma romboidea que obtura completamente el conducto cuando están introducidas en posición de tiro. Las flechitas están colocadas en una pequeña aljaba (*tunta*) que el cazador tercia. Esta aljaba se constituye de un segmento de bambú *Guadua angustifolia* dentro del cual se dispone un haz (*chipiat*) hecho con una serie de laminillas cortadas en las palmas del *kinchuk* y amarradas las unas a las otras. Este haz es bastante denso y las flechillas introducidas se mantienen en posición vertical sin bambolear al andar. Una calabaza redonda, *mati* (*Crescentia cujete*), es atada a la aljaba; vaciada y perforada, ella sirve para guardar una pequeña reserva de capoc para la confección de los tacos. En torno al punto de fijación de la calabaza está enroscada una varita larga y flexible, *japik*, que hace las veces de escobillón para limpiar el alma de la cerbatana. El último accesorio de la *tunta* es una mitad de quijada inferior de piraña suspendida a un hilo de algodón. Los dientes de ese pez son filosos como una hoja de afeitar y permiten hacer una pequeña entalladura justo abajo de la extremidad puntiaguda de las flechillas. Esta disposición es muy ingeniosa, pues cuando un mono recibe

una saetilla untada con curare, su reacción es arrancar el proyectil; si éste tiene una pequeña muesca se romperá de un golpe y la punta quedará plantada en el animal. El tiempo necesario para que actúe el veneno.

Como la mayoría de los utensilios achuar, la cerbatana y la aljaba son objetos de una sencillez muy elegante y su belleza sobria es el producto de una adecuación perfecta entre una forma y una función. Esas obras de arte son particularmente bien adaptadas a su uso y las cualidades balísticas de la cerbatana convierten a ésta en un arma de caza del todo temible. La puntería puede ser muy precisa ya que el arma está dotada de una pequeña excrescencia sirviendo de alza situada a unos treinta centímetros de la contera. Una serie de experiencias realizadas con cazadores famosos nos ha permitido medir exactamente la eficacia del tiro con cerbatana. En tiro horizontal, el alcance útil de los proyectiles es de unos cincuenta metros. Este alcance es muy suficiente para la caza, pues en la frondosidad de la jungla, pocas veces se dispone de tal distancia para alcanzar una caza sin encontrar obstáculos en la trayectoria. La precisión de la cerbatana también es muy satisfactoria, ya que la gran mayoría de los cazadores alcanzan un blanco de veinte centímetros de diámetro a una distancia de treinta metros. Silenciosa, precisa y de uso económico, la cerbatana tal vez es el arma tradicional mejor adaptada a la caza menor en medio forestal.

A pesar de sus cualidades propias, la cerbatana sería probablemente de un uso más marginal si su eficacia no fuese multiplicada por la utilización del curare con el cual se unta de ordinario la punta de las saetillas. Curare es un término genérico que sirve a designar los venenos de caza utilizados por las sociedades amerindias y, en esa calidad, cubre una multiplicidad de preparaciones tóxicas diferentes, generalmente a base de plantas del tipo *Strychnos*. El curare achuar (*tseas*) siempre es preparado a partir de los dos mismos ingredientes fundamentales: el bejuco *machapi* (*Phoebe* sp.) y los frutos del árbol *painkish* (*Strychnos jobertiana*). Para aumentar la fuerza del veneno, algunos cazadores añaden a estas dos sustancias otros elementos vegetales sacados de una media docena de plantas no identificadas: *yarir*, *tsaweimiar*, *nakapur*, *tsarurpatin*, *kayaipi* y *tsukanka intai*. Cada hombre posee su fórmula propia, generalmente heredada en línea agnática, y los que fabrican el curare más eficaz conservan celosamente el secreto de su composición. Sea lo que fuere, el principio activo dominante del *tseas* siempre es la estricnina, la misma que provoca una violenta tetanización y, luego una parálisis generalizada, causando la muerte a mayor o menor plazo.

La elaboración del curare es una actividad exclusivamente masculina que se realiza en la selva, en un pequeño cobertizo edificado para la circunstancia a cierta

distancia de la casa. Durante toda la duración de la elaboración del veneno, los alrededores de ese cobertizo son estrictamente prohibidos a las mujeres y a los niños. Una vez reunidos, los distintos ingredientes se cuecen a fuego lento en una olla de barro (ichinkian); al cabo de un día entero la decocción adquiere consistencia pegajosa y el color negro intenso, características del tseas. Durante la cocción, los hombres cantan unos anent especiales destinados a fortificar el curare. Estos encantamientos se dirigen directamente al tseas en el modo vocativo para ordenarle que "beba la sangre" de los animales contra los cuales se empleará, cada especie de caza siendo nombrada una tras otra. La fabricación del veneno exige además un ayuno riguroso y una total abstinencia sexual del preparador tanto durante la recolección de los ingredientes como durante la cocción propiamente dicha. Tales disposiciones son corrientes en todas las empresas cuyo éxito es considerado difícil de lograr así como pudimos verlo para las siembras.

Como durante ciertas fases del trabajo hortícola, la eficacia del curare también está ligada al respeto de prohibiciones alimenticias impuestas no sólo al hombre que lo elabora, sino a todos los miembros de su familia. Durante la fabricación del tseas y durante el tiempo mismo de una semana después de su elaboración, está prohibido a todas las personas de la casa consumir alimentos azucarados, especialmente caña de azúcar y papayas. La lógica de los contrarios obra aquí claramente, ya que aquellas dos frutas son los antidotos reconocidos del curare y que deben ser absorbidas en grandes cantidades para contrarrestar sus efectos en caso de accidente de manipulación. Aunque se vuelva menos apremiante una vez pasado el tiempo reglamentario, dicha prohibición de lo azucarado se mantiene parcialmente para el usuario del curare. En efecto, los cazadores no comen prácticamente nunca alimentos azucarados y se abstienen de consumir miel, la degustación de aquel néctar se reserva desde entonces a las mujeres y a los niños. Se dice que la miel debilita el veneno de caza y envisca los pulmones, con la consiguiente pérdida de fuerza para soplar, tornando imposible el uso de una cerbatana.

Al otro extremo del abanico de los sabores, es igualmente prohibido a todos comer con sal las presas cazadas con curare para que el veneno no pierda su vigor. Hay una prohibición idéntica referente al uso del ají durante la confección del tseas. Parece pues que los condimentos, símbolos por excelencia del aspecto cultural de las preparaciones culinarias, sean irremediamente antitéticas al curare. En este caso habría que buscar la lógica del tabú más bien en la anulación recíproca de los efectos que produce la conjunción de sustancias estructuralmente isomorfas. Como lo indica Lévi-Strauss, en efecto, el veneno de caza es pensado en las culturas amerindias como una intrusión de la naturaleza en la cultura, por lo que es un producto natural haciendo posible una actividad cultural

(LÉVI-STRAUSS 1964: pp. 281-282). Ahora bien desde ese punto de vista, los tseas poseen las mismas propiedades y parece congruente que la sal y el ají neutralicen la eficacia natural del curare. El tseas, al igual que la cerbatana, es prohibido por los Achuar, como un ser autónomo, de comportamiento a veces caprichoso, y conviene no herir su susceptibilidad. Cuando un veneno de caza pierde su potencia, las más veces, dicen, porque un tabú no ha sido respetado, es necesario cantarle al curare unos anent para estimular de nuevo su sed de sangre animal. Y en la medida en que el tseas se alimenta de la sangre de la caza, no conviene utilizarlo contra animales no comestibles, pues la absorción de sangre "hauseabunda" le pondría enfermo y por consiguiente inutilizable.

Tal vez porque es casi imposible asegurarse que todos los miembros de la casa hayan respetado las prohibiciones alimenticias vinculadas a la fabricación del curare, los Achuar atribuyen al veneno de caza proveniente del Perú una eficacia mayor a la del veneno que elaboran ellos mismos. La práctica más corriente consiste en adquirir curare peruano para mezclarlo por mitad con tseas de fabricación doméstica. Con la sal, el curare es objeto desde mucho tiempo atrás de un comercio inter regional muy activo en todo el Alto Amazonas y los Achuar ocupan una posición estratégica en su difusión hacia los Shuar que no lo fabrican ellos mismos (véase, TAYLOR 1984: cap. 2 y 4). Según los Achuar, el mejor curare proviene actualmente de los Llamistas del río Mayo y de la región de Iquitos, donde es manufacturado en gran escala por artesanos especializados. El producto es luego relevado por distintos circuitos hasta los Achuar del Perú desde donde se difunde mediante cadenas de socios entre los Achuar del Ecuador. Estos a su vez abastecen a los Shuar, proporcionándoles una mezcla de curare peruano y de curare de fabricación local. Paralelamente a esas redes de intercambio indígenas, el curare es negociado también por comerciantes mestizos itinerantes (regatones) que de un lado al otro de la frontera realizan intercambios. El curare del Perú es un producto muy costoso, especialmente desde que los regatones lograron asegurarse una parte importante de su difusión comercial. Al norte del Pastaza la tasa de intercambio fijada por los comerciantes itinerantes de Montalvo es de una cuchara sopera de curare peruano contra veinte pieles de pecarí. Hay que reconocer que esta cantidad permite, sola, untar unas sesenta flechas, y aún mucho más si se la mezcla con tseas local.

Hasta los años treinta, la única arma utilizada por los Achuar para la guerra y la caza mayor era la lanza en madera de palmera, nanki. En efecto nunca se utiliza la cerbatana para matar a hombres y parece que tampoco se haya hecho en el pasado. Midiendo poco más o menos dos metros veinte de largo, la lanza se utilizaba para el combate cuerpo a cuerpo, como chuzo y como arma arrojadiza. En estos dos primeros usos ella estaba dotada de una punta acerada en forma de



triángulo o de rombo (*patu nanki*) cortada en la masa o constituida de una pieza metálica importada. Forjadas especialmente para el uso indígena, las puntas de lanzas eran entonces objeto de un comercio intenso en el Alto Amazonas. La lanza para lanzar se empleaba en la caza y poseía generalmente una extremidad arpada y un ligero abultamiento en la parte baja del asta permitiendo asegurar la toma. Desde la Segunda Guerra Mundial, la lanza ha sido suplantada por las armas de fuego que desempeñan una función idéntica con una eficacia mucho mayor.

Los Achuar se encuentran actualmente situados en el punto de intersección de dos áreas de difusión de armas de fuego de tipos distintos. El modelo más arcaico es la escopeta de baqueta con gatillo aparente (*akaru*, del español arcabuz), fabricada artesanalmente en la Sierra del Ecuador. Esta escopeta de mostacilla que se carga por la boca se obtiene de los Shuar intercambiando con ellos cerbatanas o curare. Por otra parte las escopetas modernas de un tiro (calibre dieciseis) empezaron a difundirse por los años cincuenta, introducidas en Ecuador por Achuar peruanos en contacto con los blancos. Con muy pocas excepciones, todos los hombres achuar poseen una escopeta de un tipo u otro. En regla general la escopeta de baqueta (*shuar akaru*) es usada en la porción occidental del territorio, allí donde existen intercambios regulares con los Shuar, mientras la escopeta cargada por el cerrojo (*mayn akaru*, "escopeta de los Maynas") equipa más bien los Achuar orientales, quienes mantienen contactos con el Perú. La escopeta de cartuchos es considerada con razón por los Achuar como más fiable y eficaz que la escopeta de baqueta pues el funcionamiento de ésta última es muchas veces muy caprichoso. Expuesta a una lluvia diluviana, una escopeta de baqueta corre el riesgo de no poder ser utilizable en el momento decisivo, si el fulminante o la pólvora están mojados. Además se necesita mucho tiempo para recargarla, lo que constituye una desventaja muy grave si uno está bajo el fuego del enemigo o cuando una primera andanada de perdigones hizo dispersarse una manada de monos o de pecaríes. En cambio, y si los perdigones son apropiados a su blanco, la fuerza de impacto de las dos armas difiere poco, ya que, en la caza como en la guerra, siempre se dispara de cerca.

El inconveniente principal de las armas de fuego es evidentemente la dificultad para abastecerse en municiones cuando uno está apartado de todo centro de negocios y que depende uno pues para abastecerse de circuitos de intercambios aleatorios. Así, un cartucho de calibre dieciseis manufacturado en Ecuador, es cambiado por los regatones contra una piel de pecarí; es decir que su costo es exactamente autoamortizado, pero sin embargo con la condición de no utilizarlo para una caza inferior o sin valor comercial. La escopeta de baqueta se revela de uso más económico, pero allí también es menester asegurarse de una fuente estable para perdigones, pólvora y fulminantes mediante un socio Shuar

viendo a proximidad del frente de colonización. Confrontados con ese estado de cosas, los Achuar prefieren entonces utilizar sus escopetas en prioridad para la guerra, y ahorrar sus municiones, a fin de no hallarse sin poder de fuego en caso de ser atacada su casa. Además, el uso privilegiado de las escopetas en la guerra genera una consecuencia inesperada sobre las modalidades de su uso para la cacería. En efecto está prohibido consumir cualquier caza abatida por una escopeta anteriormente utilizada para matar a un hombre, según un tabú llamado *Kichimiartin*. La infracción de esa prohibición alimenticia engendra vómitos, cólicos muy dolorosos. En otras palabras, cuando un hombre ha asesinado a un enemigo, no puede ya utilizar su escopeta para la caza; debe entonces intentar intercambiarla por otra, con preferencia mediante intermediarios que la harán llegar a una región lejana donde los motivos de su trasiego serán ignorados. Todo homicidio deja así temporalmente fuera una escopeta (o varias, en el caso de un tiro de salva) y priva a quien lo ha cometido del uso de un arma de fuego para la caza.

Las consecuencias de esta suspensión de uso no son dramáticas, pues si los Achuar han percibido inmediatamente la inmensa superioridad de las escopetas sobre las lanzas en los encuentros bélicos, en cambio la ventaja proporcionada en la caza no es decisiva. La cerbatana es bien adaptada a la caza bajo cobertura forestal y pocos son los animales que no pueden ser alcanzados fácilmente mediante las flechillas con curare. Algunos Achuar evocan el uso en un pasado indeterminado de arcos y flechas, igualmente para la caza y para la guerra. Si bien existe un término achuar para designar el arco, *tashimiuk*, su uso entre los Jívaro habrá sido muy marginal, ya que su presencia ha sido muy pocas veces citada por los cronistas y los etnógrafos. Según los Achuar, el arco habría caído en desuso a consecuencia de la multiplicación de las cerbatanas, éstas teniendo la fama de ser más eficaces y más fáciles de manejar. Esta hipótesis es plausible, contrariamente a lo que algunos pretenden (por ejemplo ROSS 1978: p. 12); la cerbatana es un arma muy polivalente que puede usarse pues con el mismo efecto contra los grandes mamíferos terrestres (con excepción del tapir) como para la caza menor arborícola. El factor crítico aquí es el grado de toxicidad del veneno de cacería y no el alcance del arma o su potencia de impacto. Untadas con un buen curare, dos flechillas clavadas en la ijada de un pecarí bastan para provocar su muerte en un plazo de cinco a diez minutos. Ahora bien, un cazador experimentado puede disparar media docena de flechillas en pocos segundos y acribillar así al animal antes que huya.

La densidad de la vegetación forestal y el alcance reducido de las escopetas de baqueta imponen por lo demás disparar tan de cerca con un arma de fuego como

con una cerbatana. La escopeta sólo tiene una real ventaja si el curare disponible es de mala calidad o cuando se persigue directamente a un animal. En efecto, la cerbatana es incómoda de maniobrar en el momento en que hay que acercarse corriendo una caza a través del enmarañamiento de la maleza. Por otra parte, su longitud es tal que resulta difícil apuntar en el momento oportuno para efectuar un tiro tenso. Por otra parte, es un arma bastante pesada que debe ser cogida con ambas manos cerca de la contera; en posición de tiro horizontal, todo su peso descansa entonces exclusivamente sobre los brazos del cazador. La cerbatana, mucho más fácil de utilizar verticalmente, es decir para alcanzar una encaramada, colocándose directamente debajo de ella: echándose la cabeza hacia atrás, el cazador soporta el peso del arma con todo su cuerpo. La otra ventaja evidente que presenta la cerbatana para el tiro de caza encaramada—especialmente los grupos de monos— es su silencio absoluto, que permite alcanzar mortalmente a varios individuos antes de que la alarma sea dada; no es lo mismo con un arma de fuego cuyo primer disparo hace huir a todos los animales. Comparando los méritos respectivos de los dos tipos de armas para la caza—y teniendo en cuenta la situación de penuria endémica de municiones que conocen los Achuar— parece entonces que una de las únicas ventajas decisivas de la escopeta sobre la cerbatana es su mayor facilidad de manejo cuando se trata de apuntar rápidamente a un animal durante una persecución. Ahora bien, eso es precisamente una circunstancia que los Achuar procuran evitar, lo esencial del arte de la caza se expresa precisamente en el acercamiento silencioso que permite ponerse al alcance de tiro a un animal inmóvil. Los cazadores torpes dan la alerta a la presa y no están en condiciones de apuntarla cómodamente; en tal caso la posesión de una escopeta se vuelve una baza indispensable si uno quiere con todo poder matar la presa en fuga.

Además de sus armas activas, los Achuar utilizan también armas pasivas, es decir trampas. Sin embargo éstas son de uso poco corriente y se las utiliza principalmente para exterminar a los roedores que cometen depredaciones en los huertos. Para matar los agutíes, existe así un dispositivo ingenioso llamado chinia que se coloca en el camino que esos animales siguen ordinariamente. Se trata de dos pequeñas vallas formando un corredor estrecho y cubierto con un tronco pesado colgado de un bejuco. Cuando el animal penetra en la trampa, choca con un palito colocado a través de su camino que libera el bejuco y hace caer el tronco sobre él. Existe otra trampa, washimp, utilizada para capturar los tatúes cuando asoman de su madriguera. Para eso, los Achuar cubren el hueco de salida con un cono de latas de madera que ellos rellenan con bejucos y hojas. Saliendo afuera, el animal se encuentra inextricablemente enmarañado en aquellos residuos vegetales y todos sus esfuerzos para zafarse sólo logran obturar la entrada de la madriguera, haciendo imposible toda retirada<sup>2</sup>. Por fin, para matar a los jaguares

de los felinos a boca de cañón sin estropear su piel—para venderla al mejor precio— algunos Achuar construyen también unos cercados cubiertos y con una puerta de guillotina. Se arrastra entonces sobre el suelo una gallina para hacer un rastro, y se la deja como cebo en el cercado; cuando el felino entra en el recinto, hace funcionar un dispositivo que cierra la puerta de acceso. En la especie del washimp las trampas se construyen lentamente y los Achuar muestran su poco interés por esos artefactos diciendo que prefieren el placer de la caza al trabajo fastidioso que exige su construcción.

Los perros son auxiliares privilegiados del cazador Achuar y se puede considerarlos en la misma categoría que las armas, pues son amaestrados para perseguir algunos de los animales que ellos persiguen. En la sociedad achuar, como en todos los Jívaro en general, los perros reciben sin embargo un estatuto muy peculiar que no es reducible a su función instrumental en la cacería. Por un lado el perro es el símbolo mismo del animal doméstico (tanku) y forma parte integrante del universo social de la casa donde reside. Se opone a los animales de caza que no es criado para ser comido y a los animales silvestres amansados que su socialización es constitutiva de su esencia y no el producto de un aprendizaje. Por otra parte el perro está clasificado taxonómicamente con los felinos y algunos mamíferos carnívoros más, por compartir con ellos su ferocidad nativa y su afición a la carne cruda. A la intersección de la naturaleza y de la cultura, la ambigüedad de ese estatuto convierte los perros en soportes de un salvajismo cuyo uso los hombres hubiesen desviado con fines sociales. Mas el perro es también situado en el centro de otra conjunción ya que constituye uno de los puntos de articulación entre la praxis masculina y la praxis femenina.

La primera paradoja de la socialización doméstica del perro es que este animal, cuya función principal es colaborar con los cazadores en la captura de la presa, está colocado por completo bajo la dependencia de las mujeres. Los perros son bienes de gran valor cuyo usufructo es exclusivamente femenino, aun si los hombres pueden a veces usarlos, con la aprobación de sus esposas, como medio de intercambio en una transacción. En este caso, la mujer confía en que su marido le proporcionará otro perro en reemplazo en una transacción posterior; en ningún caso un hombre podría disponer de un perro sin el consentimiento explícito de su dueña. Transmitidos en línea uterina, los perros pueden ser dados o intercambiados entre mujeres, especialmente cuando hay una camada. Los perros no son bienes escasos y cada mujer Achuar posee varios perros, a veces hasta media docena; a pesar de esta abundancia los perros son extraordinariamente valorizados y pueden alcanzar precios muy elevados. Así no es inhabitual que se intercambie un perro cazador muy bueno por una gran piragua monóxila o por una escopeta de carga por el cerrojo.

Como sucede con muchos otros bienes materiales o simbólicos entre los Achuar, el valor de un perro aumenta según el alejamiento de su origen, y eso independientemente de sus cualidades físicas aparentes. Resulta que los perros shuar se hallan muy valorizados a los ojos de los Achuar y recíprocamente, mientras los perros canelos son particularmente apreciados por los Achuar como por los Shuar. En cuanto a los inasequibles perros de raza que a veces los Achuar ven en compañía de misioneros o de soldados, son percibidos como animales maravillosos permitiendo a los blancos realizar prodigios de todas clases.

Los perros son estimados tanto por sus cualidades intrínsecas (belleza, fecundidad, inteligencia, viento,...) como por sus aptitudes cinéticas efectivas. Así nos hemos quedado sorprendidos al comprobar a veces que perros que nunca cazaban —por pertenecer a viudas por ejemplo— eran sin embargo el objeto de comentarios muy elogiosos por parte de las mujeres. Es que cada perro es dotado de una personalidad individual que puede ser corregida o modificada por el trabajo de la educación. Esta personalización del perro es perceptible primero en el hecho que, él solo entre todos los animales domésticos y amansados, recibe un nombre propio al igual que los humanos. Se le nombrará generalmente por referencia a su color, a una característica física o una cualidad que posee de hecho o que se le quiere ver adquirir; así: wampuash (capoc) si es blanco, o makanch (serpiente equis) si es agresivo y rápido para atacar.

Ocupando una cama de plataforma adyacente a la de su dueña, los perros son educados, alimentados y disciplinados por ella con el mismo cuidado que el que se dedica a los niños. En la casa misma, los perros son atados a su cama con correas en corteza de shuwat (*Gustavia hexapetala*) o en fibras de palmera chambira, para que las jaurías de las distintas coesposas no peleen entre sí. Si están separados de su madre los cachorros son alimentados al pecho y luego se les da de comer como a un niño, mandioca masticada (namik) y todo el mundo en la casa les demuestra un gran cariño. Sin embargo hay que enseñar a estos perros jóvenes la obediencia y la continencia, empresa que generalmente tiene éxito, pues pocas veces un perro adulto roba alimentos o se descuida en la casa. También hay que endurecerlos para prepararles a sus futuras tareas; para eso se echa por ejemplo los cachorros al agua fría del río, al amanecer, y se les obliga a nadar hasta que lleguen al borde del agotamiento.

Los perros se benefician de un régimen alimenticio cultural, es decir resultando de una preparación culinaria elaborada. Muy pocas veces se les da carne cruda; cuando reciben una parte de la presa que han cazado, las más veces son los miembros asados en el fogón. De modo general, los Achuar consideran por lo demás que más vale privar los perros de carne, para hacerles más agresivos en la

caería. La base de su alimentación, servida en conchas vaciadas de tortugas, es constituida por purés hervidos de mandioca y de patatas dulces, a veces acompañados de papayas. Cuando una casa cuenta unos veinte perros, lo que ocurre muchas veces, una parte no despreciable de la producción diaria del huerto es dedicada a su alimentación. Este es un factor que se tiende a olvidar en la mayoría de los estudios de input-output dedicados a las sociedades amazónicas, pero que se debe tomar en cuenta en un análisis de la productividad del sistema económico (véase capítulo 9). En fin, al igual que los humanos, los perros deben respetar los tabúes alimenticios; algunos de los animales específicamente prohibidos lo son también para los humanos, como la zaringteya —que tiene fama de transmitir la sarna— mientras otros presentan un peligro mortal solamente para los perros, como los ayachui (*Nothocrax urumutum*) cuya carne es apreciada por los Achuar.

La enfermedad de un perro es un asunto serio y la farmacopea indígena cuenta con varios remedios para combatir los distintos disturbios que pueden afectar a los perros. En el huerto mismo, los Achuar cultivan ordinariamente una variedad de piripiri (*Cyperus sp.*) y una variedad de malkiua (*Datura sp.*) especialmente apropiada para la confección de drogas para los perros. La primera planta medicinal es una especie de panacea polivalente, mientras la segunda es un alucinógeno potente cuyas propiedades son idénticas a aquellas de las decocciones de *Datura* usadas por los humanos. Ese narcótico permite al perro entrar en contacto con el mundo de los dobles desmaterializados con el fin de desarrollar allí los conocimientos y las aptitudes adecuadas para hacer de él un buen cazador. Aunque no se recurre a los chamanes para curar a los perros, sin embargo se utiliza sobre los perros unas técnicas de curación mágicas, homólogas a las usadas con los humanos para tratar las afecciones benignas cuya causa no es atribuida a una acción chamánica. En ambos casos, pues, los Achuar postulan que las alteraciones fisiológicas pueden ser provocadas por maldiciones lanzadas deliberadamente, o por conjunciones fortuitas de circunstancias aclagas. Hay que emplear entonces técnicas conjuratorias estereotipadas y conocidas por todos, pero cuya eficacia aumenta si son practicadas por hombres y mujeres cuyo dominio sobre las condiciones simbólicas de la praxis es reconocido por todos. Los responsables de los hechizos que afectan a los perros son los animales cazados y hay que convidar entonces, para conjurarlos a una mujer experimentada en la cría canina. Esa mujer sopla sobre agua de lluvia contenida en una hoja en cáliz y le declara al perro enfermo: "barro el hechizo que te lanzó el pecari"; conviene repetir dicha fórmula, nombrando cada vez una nueva especie de caza potencialmente responsable.

Como casi todos los sectores de la vida cotidiana achuar, la cría de los

perros requiere en efecto no solamente de conocimientos técnicos, sino también un saber mágico muy elaborado. Aquí también, los encantamientos anent desempeñan un papel fundamental y una mujer cuyo huerto hermoso es percibido como testimonio de sus facultades anentín poseerá también seguramente una jauría que suscita la admiración envidiosa de todos. Existen anent apropiados para todas las circunstancias críticas de la vida del perro, con un énfasis particular en el nacimiento de las camadas. Cuando los cachorros son numerosos, es importante que la madre pueda alimentarlos a todos y muchos anent son destinados a aumentar de la leche. En este último caso, la perra es asimilada metafóricamente a animales renombrados por sus capacidades de lactancia, como los tapires. Como para la horticultura, los anent se dirigen o directamente a los sujetos concernidos, en este caso los perros, o a un espíritu tutelar, llamado yampani nua, "la mujer yampani". Esta dueña de los perros concede su uso a las mujeres y la suerte de sus pupilos depende en buena parte de las relaciones que se mantiene con ella.

Yampani es un espíritu de importancia muy secundaria, pero dotado de una característica original, que aclara el estatuto ambiguo del perro entre los Achuar. Según la mitología, Yampani es un hombre transformado en mujer por su saé (marido de la hermana y primo cruzado bilateral para un ego masculino), con el fin de saciar un deseo sexual que no tenía otro exutorio; en efecto, en aquel tiempo las mujeres no existían aún. En el mito, la relación de afinidad preexiste al objeto que la actualiza; el intercambio es puesto como una virtualidad, antes que las mujeres sean engendradas por la copulación de dos afines. La primera mujer es pues un hombre transsexuado y no ha de ser por casualidad que ella dirija los destinos de la raza de los perros. Poseído, criado, alimentado y controlado por las mujeres, el perro es utilizado por el hombre en una empresa de muerte de la cual las mujeres son excluidas, pero donde a pesar de eso quedan presentes gracias a esas criaturas domésticas que ellas han delegado a sus esposos. Las cualidades del perro son estrechamente dependientes de las capacidades de su dueña y la mujer desempeña entonces un papel fundamental, aunque indirecto en el desarrollo de la cacería. Así, por el desvío de su sexo inicial, Yampani es perfectamente apropiada para simbolizar esa compenetración de los papeles masculinos y femeninos que caracteriza el uso del perro entre los Achuar.

Los perros son clasificados en varias categorías según su grado de excelencia cinegética, es decir según el tipo de caza corredor a que ellos son capaces de perseguir y eventualmente de matar. Los de menor aprecio —en términos de valor de intercambio por lo menos— son los que sólo saben acosar a los pequeños roedores, como los agutjes (kayuk). En la categoría superior se sitúan los perros que son capaces de atacar también a los tatúes y a los roedores de tamaño

como las pacas (kashai). Mucho más valorizados son los perros que no se limitan en perseguir los pecaríes, en acosar a un animal fuera de la manada y sobre todo en matarlo degollándolo. En efecto el pecarí de labios blancos (paki) es un animal muy peligroso, pues que hace frente respaldándose contra un árbol cuando es atacado. Para lograr cogerlo de la garganta el perro debe esquivar sus defensas cortantes que provocan por lo general heridas mortales. En la cumbre de la jerarquía canina, los Achuar colocan los perros que tienen la temeridad de acosar a los ocelotes y hasta a los jaguares, obligando a esos felinos a refugiarse en un árbol donde el cazador podrá abatirlos. Para reforzar la combatividad de esos perros de élite, se les da de comer la totalidad de la canal de los felinos que contribuyeron a cazar. Como de ordinario se quedan privados de carne, este festín aparece como una recompensa y los perros desde entonces llegan a ser muy feroces cuando divisan un felino.

Cada una de esas categorías de aptitudes puede ser considerada como una etapa en el amaestramiento de un perro, aunque muy pocos disponen de cualidades naturales permitiéndoles llegar al grado de cazador de ocelote. Se adiestra un perro novato integrándolo en una jauría ya constituida, en la que aprende por imitación las técnicas de rastreo y de acoso. Este proceso de adiestramiento es realizado conjuntamente por los hombres y las mujeres, pues si éstas no llevan armas y no participan nunca en la matanza, sin embargo siguen ejerciendo un control sobre sus perros incluso durante la cacería. En efecto, cuando un hombre decide irse de caza con perros —lo que no ocurre siempre— él invita a una de sus coesposas, generalmente la esposa con la cual acaba de pasar la noche, a seguirle en la selva acompañada de su jauría. Los perros son llevados atados por su dueña hasta que el marido decida empezar a buscar huellas de caza. Se suelta entonces la jauría y cuando un perro olfatea el olor característico de un animal, se pone a ladrar de una manera determinada; su dueña le anima llamándole por su nombre y repitiendo "sik, sik, sik!", la fórmula estándar para lanzar un perro corredor sobre una pista. Pero salido ya el perro al rastro, el papel cinegético de la mujer se interrumpe: ella se queda en el lugar y el hombre es quien se dedica a seguir a la jauría a paso de carga. En términos de montería se podría tal vez decir que el hombre desempeña el papel de montero mientras a la mujer se le atribuye la tarea de mozo de perros.

Sin embargo la complementaridad entre el hombre y la mujer se mantiene hasta en el acoso, al poner en común sus dominios simbólicos respectivos. En efecto durante toda la persecución de la caza; el marido y su esposa cantan separadamente unos anent con el fin de estimular a los perros y protegerlos de un ataque repentino del animal acorralado. Se podrá apreciar los dos registros respectivos por los ejemplares que siguen.

**Anent femenino.**

perro mío de patukmai (repetido cuatro veces),  
ahora que se raya el alba, te suelto sobre la caza (bis)/  
ahora te hago ladrar (bis)/  
habiéndote liberado de la correa te hago perseguir tu presa (ter)/  
habiéndote llevado así, perro mío de patukmai, el alba  
soltarte(bis)/  
mi pequeña persona negra conmigo te llevé (bis),

(cantado por Mamays, mujer del Kapawientza).

**Anent masculino.**

Perro mío de patukmai, (repetido cuatro veces)  
siendo así mismo (bis)  
¿por qué pues? (bis)  
¿por qué razón vienes aquí?  
me dices (bis)  
mientras voy yendo (bis),  
voy sin que nadie se pueda triunfar de mí/  
perro mío de patukmai (bis),  
voy aterrorizando a los animales/  
perrito mío (bis),  
tú también siendo de una loca intrepidez,  
tú que sabes arriesgar,  
vas a seguir el rastro haciendo "¡jau, jau, jau!"/  
mientras vas yendo (bis)  
tú me dices:  
"cuando así voy, tú me robas a mi mujer",

(cantado por Taish, hombre del Kapawientza).

En ambos casos, como en la mayoría de los anent destinados a animar a los perros soltados en pos de una caza, el perro corredor es asimilado metafóricamente a un "perro de patukmai", es decir un perro silvestre (Speothos venaticus). En efecto, esos animales carnívoros son renombrados por cazar en jauría con mucha agresividad e inteligencia táctica; a pesar de su tamaño pequeño, no es raro que logren matar a pecaríes y a veces aún a tapires jóvenes. Según los Achuar, el Speothos es casi imposible de amansar y la domesticación de sus cualidades bravías no es posible sino por su transferencia putativa al perro corredor. Este caza por cuenta de sus dueños mientras el perro silvestre siempre caza para sí mismo. Como en todos los anent sin excepción,

dirigen directamente a un individuo determinado, en este caso el perro que la jauría. Además, la complementariedad de los papeles sexuales es de manera muy clara en esos anent: la mujer evoca sobre todo la acción inicial que lanza al perro sobre el rastro de la caza, mientras el hombre sobre el paralelo en la audacia que funda la complicidad entre el jefe de jauría

El acosamiento de la caza corredora (pecaríes y grandes roedores) es la única cacería en la que el uso de una jauría es útil, aunque no indispensable. Entre los Achuar no cazan siempre con perros y hubo una época, antes de la llegada de los españoles, en la que ignoraban hasta su existencia. Además hemos visto que un animal desalojado es difícil de alcanzar en plena carrera mediante una cerbatana y que más vale usar una lanza o una escopeta para matarlo antes que él fuera de alcance. Entonces cuando un cazador sale con una jauría, casi siempre lleva una escopeta para cazar los pecaríes cuya huella ha notado anteriormente. Los perros achuar no son perros de muestra, y si son muy útiles para acorrallar un pecarí fuera de una manada, en cambio resulta una desventaja en caso de encuentros con caza encaramada, pues los ladrillos de los perros dan la alerta a los monos y a los pájaros. Si el hombre no quiere utilizar su escopeta —para ahorrar sus municiones— y si no ha notado signos recientes de caza corredora, él dejará a su esposa y a su jauría en casa para ir a cazar solo con cerbatana. Como es visible en un hábitat tan disperso, los Achuar nunca efectúan batidas ni cacerías colectivas y cada hombre recorre la selva por cuenta propia y la de su casa.

Cuando no llevan perros, los Achuar practican ora la caza en puestos ora la caza de acercamiento, siendo esta última mucho más corriente. En ambos casos los períodos más propicios del día son el principio de la mañana y el fin de la tarde, cuando todos los animales diurnos y nocturnos están de concierto en actividad después de su despertar o antes de dormirse. Cuando uno quiere cazar bastante lejos de la casa, hay que ponerse en marcha con las primeras luces del alba para estar listo en el momento oportuno. Salido a la aurora, un cazador generalmente quedará ausente todo el día, a menos que haya tenido la suerte de matar un pecarí muy temprano; si durante la mañana no mata más que un mono, un pájaro o un tatú, él proseguirá su busca hasta la tarde con el fin de completar su tarea. En cambio, la caza precrepuscular se practica en los alrededores de la casa y constituye más bien un especie de entretenimiento antes de la hora de acostarse que una técnica cinegética eficaz. La proximidad de un lugar habitado generalmente aparta la caza grande (pecaríes y monos) y es raro que se dispare a otra cosa que a aquellos pajaritos clasificados por los Achuar en la categoría chinki. Se trata casi de un juego de destreza que permite ejercitarse con flechillas sin curare y que



proporciona accesoriamente algunas golosinas cárneas para la cena si la casa es de carne.

La caza en puestos se practica principalmente a en la proximidad de la casa en las rozas, especialmente cuando hay que matar roedores nocturnos particularmente los agutíes- que depredan en las plantaciones. Hemos visto en el capítulo anterior que el huerto funciona un poco como un inmenso cebo y como se salva algunos árboles cuando se efectúa el desbrozo ya que sus frutos son comestibles par los humanos, atraen sin embargo a los pájaros. Las pequeñas chozas donde se encierra las gallinas durante la noche son visitadas con la misma regularidad por predadores carnívoros como los ocelotes o los tairas. Pero las tomas operadas en el corral durante esas agresiones nocturnas quedan contrabalanceadas por la posibilidad de matar un ocelote, cuya piel posee un buen valor comercial, equivalente, por ejemplo, a unos cuarenta cartuchos de calibre dieciséis. Así, de cierta manera, el gallinero sirve de cebo al igual que el huerto pero con finalidades distintas. En fin, si la caza en puestos de las aves del huerto contribuye muy poco a la alimentación cotidiana, sin embargo posee una función propedéutica muy importante. En efecto ejercitándose a disparar sobre los pájaros que frecuentan las rozas los niños, todavía demasiado jóvenes para acompañar a su padre en la selva, aprenden los rudimentos del arte del cazador. Apostados durante horas cerca del mismo árbol, adquieren poco a poco algunas virtudes cardinales: acercamiento silencioso, observación del comportamiento de los animales, rapidez y precisión en el tiro con cerbatana.

Ocurre a veces también que un cazador se ponga en puestos en la selva cerca de lugares previamente reconocidos y que él sabe que son frecuentados por la caza. Es el caso, por ejemplo, de las salinas, que existen en número limitado y de las cuales los Achuar conocen bien el emplazamiento. Según los indígenas, cada especie animal utilizaría un yacimiento distinto, y los hoyos de sal se distinguen entre sí en función de la categoría de caza que los frecuenta. Las más corrientemente vigiladas son las salinas de pecaríes (paki weeri, "sal del pecarí"), las salinas de esténtores y las salinas de pavas de monte. El puesto cerca de una salina da empero muy pocos resultados y los Achuar prefieren apostarse a proximidad de los lugares donde han notado signos de actividades animales recientes: revolcaderos de pecaríes, acumulación de excrementos de monos aulladores al pie de un árbol, punto de agua recién perturbado, madrigueras de agutíes recién cavadas... Para hacer salir a los agutíes de su madriguera, los Achuar imitan su voz a la perfección ("Kru, kru, kru, kru"), a veces mediante un reclamo triangular en madera de balsa o en corteza de pitlu (*Batocarpus orinocensis*). De modo general, la cacería en puestos no es considerada como una actividad muy excitante y de poder permitimos una analogía

con nuestro universo cultural, diríamos que los Achuar no la consideran muy "deportiva".

La cacería más difícil, la que exige un perfecto dominio del arte cinegético y que proporciona los placeres más grandes, es la cacería de rastro o de acercamiento. Indispensable para disparar a la presa encaramada, el acercamiento es también, en ausencia de perros, una necesidad absoluta para seguir a los animales que corren. Para poder acercarse a la caza terrestre el cazador generalmente preciso rastrearla primero pues raras veces se la encuentra antes descubierto sus huellas. Todas las cazas corredoras dejan huellas características: por ejemplo, los pecaríes utilizan casi siempre los mismos caminos; Cuando un cazador topa con uno de esos corredores o con una porción de su rastro cuyo suelo ha sido escarbado por los pecaríes en pos de alimento, tiene que interpretar las huellas con precisión para determinar la dirección tomada por la manada, apreciar el tiempo transcurrido desde que pasó y el número de animales que la componen. Los tatúes, los agutíes, los cérvidos y las pacas dejan ellos también huellas características de su paso, pero éstas son más difíciles de percibir, pues aquellos animales no se desplazan en manadas. Entonces el cazador debe estar atento a los indicios más ínfimos: algunas huellas apenas visibles bajo la capa de hojarasca, una rama quebrada, excrementos recientes... La caza arborícola no produce huellas que puedan ser rastreadas, sin embargo deja aquí y allí pruebas de su paso. Los monos aulladores y los monos lanudos, por ejemplo, evacúan orinas cuyo olor muy fuerte impregna de modo durable el pie de los árboles que han visitado.

Sin embargo, en la mayoría de los casos, los animales encaramados se identifican por el sonido: sea por la señal sonora característica de la especie, sea, en el caso de los monos, por el ruido que hacen cuando se desplazan de una rama a otra. La localización auditiva es pues fundamental en este tipo de cacería y un hombre anda siempre en la selva con el oído en acecho y de la manera más silenciosa posible. Eso explica que un Achuar no sale prácticamente nunca de la selva sin un rifle. Eso explica también que el ruido de las gotas de lluvia que golpeando las hojas basta para cubrir todos los otros sonidos. En cuanto la presa está identificada al oído o por encuentro fortuito o después de haber seguido su rastro, empieza el acercamiento hasta el alcance de tiro. Esta es la fase más delicada de la cacería, en la que los cazadores experimentados revelan su superioridad. En efecto, no solamente hay que desplazarse en gran silencio para acercarse lo máximo a la presa --a sotavento de ella si se trata de caza corredora-- pero hay que preveer también todas sus reacciones si se le da la alerta.

Lo esencial del arte cinegético entre los Achuar como en muchas sociedades



más (véase, por ejemplo, LAUGHLIN 1968), no consiste tanto en la destreza en el manejo de las armas como en el conocimiento profundo de las costumbres y comportamiento de los animales cazados. Lo que diferencia a un cazador de experiencia de un cazador joven y torpe, no es que el primero dispare mejor la cerbatana —el etnólogo incluso acabó adquiriendo ese talento— sino que el primero tiene el tiempo de llegar a ser un excelente especialista en etología animal, en el rastreo y en el acercamiento que él sacará provecho de sus conocimientos. Sabe, por ejemplo, imitar a la perfección los gritos de alarma de las crías o de las hembras en celo de cualquier especie con el fin de atraer a las madres o machos a alcance de cerbatana. Sabe distinguir inmediatamente al macho dominante en una tropa de monos aulladores y matarlo primero; las hembras quedan entonces en el mismo lugar para "llorarlo", dicen, y queda fácil matarlas. Cuida de no disparar a las jabalinas preñadas o con crías a fin de mantener el potencial reproductivo de una manada de pecaríes. Como el curare no actúa de inmediato, prevé también la reacción posible de la pieza herida: el pecarí de labios blancos hace frente y puede atacar, el pecarí de collar se refugia en los hoyos o en los árboles huecos, la paca intenta echarse al agua, el mono lanudo y el capuchino arrancan la flechilla y huyen rápidamente, mientras el mono aullador queda inmóvil convulsivamente colgado de una rama.

No siempre se puede recuperar un animal asetaado con curare: las aves pueden movilizar sus últimas energías para tomar el vuelo y caer en medio de malezas impenetrables, los monos quedan asidos de sus ramas, los roedores se van a morir en el fondo de madrigueras inaccesibles, las pacas se van a pique en el río... Los Achuar dicen que un animal herido, que ellos no lograron encontrar, va a visitar al chamán de su especie para hacerse curar. Cuando una pieza que acaba de ser cazada presenta signos de una herida anterior, ellos comentan con mucha precisión la manera como se formó la cicatriz, la gravedad probable de las lesiones internas y sus consecuencias sobre la actividad del sujeto.

Una vez que finalmente se ha recuperado el animal alcanzado por una flechilla, queda todavía por volver a traerlo a casa. Si el cazador está solo y la presa es voluminosa (pecarí y mono grande), llevará el animal entero después de destriparlo someramente, cargándolo a cuestas con una venda de pecho. Cada especie de mamífero es amarrada con bejucos, según una técnica de porte adaptada a su morfología. Los pájaros son inmediatamente desplumados y terclados, generalmente atados con un nudo corredizo alrededor del cuello. Cuando un mujer está presente, ella es quien cargará la presa en su canasta—cuévano chankin para dejar al cazador en libertad de movimiento. Si se trata de una caza mayor, la esposa empezará a descuartizarla en el lugar mismo para facilitar el transporte en el cuévano, siendo cada trozo envuelto separadamente en hojas. Los Achuar de

ambos sexos poseen por lo general una resistencia física extraordinaria; no es excepcional ver a un hombre regresar de cacería cargando dos pecaríes de labios blancos de unos treinta kilos cada uno, acompañado por su mujer que carga un mono en su cuévano. Cuando las presas son demasiado pesadas para ser llevadas por un hombre solo, se cuelga en el lugar mismo una parte de la caza a fin de venir a buscarla más tarde.

Quando un hombre polígamo sale de cacería con una de sus esposas, de modo que está repartirá la caza y distribuirá los trozos de carne de modo equitativo a las demás coesposas; pero si ella es joven, generalmente reservará los mejores trozos para la tarimiat (primera desposada), para demostrarle su respeto. Cuando el hombre salió a cazar solo descarga la caza sin decir ni una palabra al lado del cuévano de la tarimiat o, a veces, de la mujer con la cual pasó la noche anterior. Él repartirá entonces a ella distribuir la carne, y luego asar inmediatamente algunos trozos, si es una caza mayor, para servirlos a su marido de vuelta del baño con que concluye la cacería.

En la medida en que el dominio de las técnicas de cacería pasa esencialmente por el conocimiento de las costumbres de la caza, la educación cinagética de los varones consiste principalmente en familiarizarlos con el mundo animal. Desde su edad más temprana los varones aprenden a distinguir los diferentes tipos de comportamientos animales escuchando cuidadosamente los interminables relatos de cacería que constituyen la materia principal de las conversaciones entre los hombres. Cuando una pieza es traída a la casa, los niños forman corro alrededor del animal y examinan minuciosamente sus características anatómicas externas e internas, guiados en sus observaciones por los comentarios de los adultos. Además, casi todas las casas achuar tienen animales silvestres más o menos amansados y al jugar diariamente con ellos los niños aprenden mucho seguramente sobre sus reacciones. Por fin, desde la edad de diez años, los niños acompañan de vez en cuando a sus padres a la cacería y reciben así una enseñanza práctica insustituible. Se ve así que antes aun de empezar el aprendizaje del manejo de las armas, los varones ya están familiarizados con los animales que van a cazar. Al realizar la identificación de las aves sobre láminas ornitológicas, nos quedamos sorprendidos al comprobar que niños de unos diez años eran capaces de reconocer y nombrar varios centenares de especies, imitar su voz y describir sus costumbres y su hábitat.

El primer entrenamiento al tiro se practica bajo una forma lúdica, generalmente con un pequeño tubo con pistón que proyecta bolitas por comprensión del aire en el interior del tubo. Con este juego, llamado *papaisnankii* y con cerbatanas miniaturas confeccionadas vaciando unos bambúes, los varones se ejercitan

a alcanzar diminutos blancos vivos: mariposas, coleópteros, ranas... Después, y bajo la vigilancia de un hombre, se les autoriza a ejercitarse en tiro al blanco fijo con una vieja cerbatana. Hacia los doce años, el padre fabrica para su hijo una cerbatana verdadera, modelo en reducción de la de los adultos. Con esa arma, ya muy eficaz, el niño va acompañando desde entonces a su padre de cacería o se ejercita solo a disparar contra las aves del huerto. El aprendizaje del manejo de la escopeta se efectúa más tarde, aunque la observación fascinada y distante de su modo de funcionamiento principia desde la niñez más temprana. De hecho, nunca hemos oído que un niño haya muerto o herido accidentalmente manipulando un arma de fuego cargada dejada a su alcance. En fin, si el mancebo rara vez participa en una expedición bélica antes de casarse, sin embargo su aprendizaje de los métodos de cacería le prepara eficazmente a ser un guerrero. Desde el rastreo hasta el manejo de la escopeta, todas esas técnicas que él aprende de su padre para cazar los animales, le servirán un día para matar a hombres e intentar no ser muerto por ellos.

En el centro de su huerto, cada casa se arroga el uso de la selva circundante con una exclusividad decreciente conforme se va alejando uno hacia el exterior. Por regla general, el territorio de predación de una unidad residencial aislada toma la forma de un área concéntrica al espacio desbrozado. Cada casa asigna unos límites aproximativos -materializados por ríos- al territorio que ella explota y que su jefe ha balizado con una red de trochas de cacería (charuk). Por la extrema dispersión del hábitat, no hay competencia entre las unidades domésticas achuar para los terrenos de cacería y sólo de modo excepcional la zona de predación exclusiva de una casa tendrá menos de cuarenta kilómetros cuadrados<sup>3</sup>. Las técnicas de uso del espacio forestal varían según la proximidad de la casa. En un radio de uno a dos kilómetros a partir del huerto, se sitúa el área de la recolección intensiva frecuentada por todos los miembros de la unidad doméstica. Es todavía un espacio muy socializado, accesible al cabo de un corto paseo, íntimamente conocido por todos y recorrido sin constreñimientos. Más allá de ese círculo familiar, en el cual rara vez se aventura la caza mayor, empieza la zona de cacería propiamente dicha. Se extiende en un radio de unos cinco kilómetros a partir de cada casa y sigue siendo la zona privilegiada de los hombres. Las mujeres no se desplazan en esa zona sino en compañía de sus esposos y los niños no tienen derecho de penetrar en ella sin vigilancia de los adultos. Mientras el perímetro de selva bordeando el huerto queda todavía un lugar doméstico donde se prolonga la vida cotidiana del hogar, aquel espacio de la cacería es un universo propiamente masculino.

Más allá del área de cuarenta a cincuenta kilómetros cuadrados en la cual un cazador limita ordinariamente sus recorridos, empieza una especie de noman's

de extensión variable según la mayor o menor densidad del hábitat. Los territorios de caza pocas veces son del todo contiguos; en el biotopo interfluvial, las casas son muy dispersas, sucede muchas veces que esas zonas forestales intersticiales sean muy amplias. Eso ocurre especialmente cuando forman un límite entre las áreas territoriales de dos nexos endógamos en conflicto abierto (DESCOLA 1981 a: pp. 626-634 y DESCOLA 1982: b). Esas zonas tapón de varios cientos de km<sup>2</sup> no son explotadas por nadie y constituyen refugios temporarios para la fauna nómada sometida puntualmente a una gran punción genética. Al cruzar esos noman's land uno queda impresionado por la extrema abundancia de caza poco brava por no estar acostumbrada a la presencia humana. Esas regiones intersticiales funcionan pues un poco como reservas, permitiendo una reproducción óptima de las poblaciones animales en un medio provisto de predadores humanos. Cualquiera sea la presión ejercida localmente por los cazadores sobre la caza, la presencia de esas reservas naturales garantiza a medio plazo en el conjunto del espacio achuar la permanencia de un equilibrio dinámico entre las poblaciones animales y los que las cazan.

Como se verá más abajo al examinar la productividad de la cacería, parece que un territorio de cuarenta a cincuenta kilómetros cuadrados sea ampliamente suficiente para asegurar el abastecimiento regular de una casa por uno o dos cazadores. Ross (1976: p. 231) propone la cifra de ciento cincuenta kgs/Km<sup>2</sup> como una estimación de lo que puede ser tomado anualmente de las poblaciones de mamíferos y de aves amazónicas sin poner en peligro la tasa de reproducción de la fauna; así un territorio de caza mediano entre los Achuar podría soportar una punción anual de por lo menos 6.000 Kgs de biomasa animal potencialmente comestible, o sea aproximadamente unos quince kilos de caza al día por casa. Es verdad que este tipo de estimación de la capacidad de carga de un territorio es relativamente arbitrario, pues es el producto de una cadena de hipótesis aproximativas, empezando por la estimación inicial de la composición de la biomasa animal en la Amazonía propuesta por Fittkau y Klinge (FITTKAU y KLINGE 1973: p. 2 y 8), en la cual Ross fundamenta sus cálculos. Estos datos ofrecen sin embargo una aproximación muy general que permite hacerse una idea de la relación entre la dimensión de la zona de cacería de una casa achuar y su producción teórica en términos de caza.

En el transcurso de un día de cacería, un hombre recorre un promedio de treinta a cuarenta y cinco kilómetros, de los cuales una decena para cruzar el espacio de recolección intensiva en los dos sentidos. Por la disposición accidentada del terreno, las distancias efectivamente recorridas son dos o tres veces las distancias a vuelo de pájaro y se necesita generalmente más de una hora para alcanzar el límite de la verdadera zona de cacería desde la casa. Cuando ésta se halla

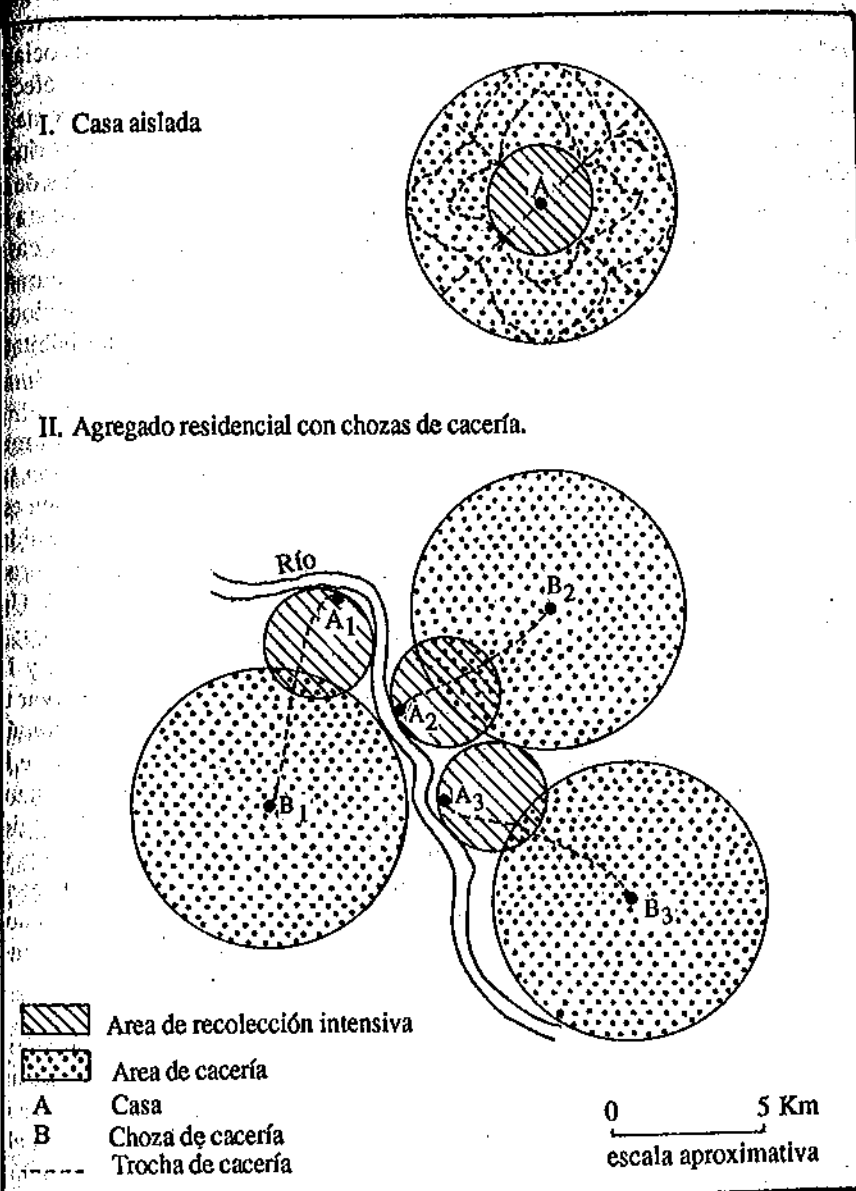
al centro del territorio de predación, las trochas de cacería charuk constituyen una red multidireccional que tiene el aspecto ramificado de los cristales de nieve (véase figura Nº 11). Salido de mañana con una orientación precisa, el cazador sigue primero la rama principal que le lleva a la zona en la cual decidió cazar. Entonces explora el terreno recorriendo una amplia curva que lo lleva otra vez al camino por el cual empezó. No hay pues cuadrículado del espacio, sino una progresión lineal en círculo durante la cual el cazador explora tres o cuatro kilómetros cuadrados por día, o sea la décima parte más o menos de su territorio. Mucho menos productiva que una batida colectiva, esta técnica de recorrido individual fragmentada posee en cambio el mérito de equilibrar la punción cinegética sobre todo el territorio de cacería. Por otra parte, dada la movilidad de la mayoría de las especies, las posibilidades de encuentro son estadísticamente idénticas cualquiera sea la dirección elegida por el cazador.

El territorio de cacería de una casa se encuentra a menudo descentrado con relación a ésta, y se necesita entonces recorrer cierta distancia para llegar allí. Esto ocurre, por ejemplo, cuando una unidad doméstica aislada se ha mantenido en el mismo perímetro local durante unos veinte años, construyendo allí dos o tres moradas sucesivas; el territorio inmediatamente circundante ha sido intensivamente explotado durante aquel período y, por no desplazar la casa, es el espacio de predación que tiene que ser extendido. El caso se presenta igualmente cuando dos o tres familias constituyen un pequeño agregado residencial y que se debe entonces separar claramente las zonas de predación de cada una de ellas (véase Figura Nº 11). Como el acceso al territorio de cacería requiere entonces una marcha mucho más larga, los Achuar construyen dentro de este territorio una pequeña choza de cacería que permite dormir lejos de la residencia principal durante una o varias noches. Esta choza de cacería es mucho más que un cobertizo temporario (panka jea) como los que se monta en pocos minutos cuando uno tiene que pasar la noche en la selva. Es una verdadera casa en miniatura, dotada de unos cuantos utensilios de cocina y a veces rodeada de un pequeño huerto de mandioca que permite asegurar un abastecimiento mínimo. Situada a una distancia de cinco a doce kilómetros de la residencia principal, esta choza de cacería es llamada etenkamamu (literalmente: "lo que está en el centro"); este nombre denota bien la función que se le atribuye: en efecto, ella permite estar listo en el corazón mismo de la zona abundante en caza.

En la región de hábitat disperso tradicional, una casa de cada cuatro, más o menos, posee una choza de cacería utilizada regularmente. Según todos nuestros informadores, esa es una institución antigua, sin relación con el sistema de doble residencia adoptado por los Achuar del Perú a fin de poder pasar una parte del año en la selva reuniendo maderas preciosas por cuenta de los explotadores forestales

FIGURA Nº 11

Organización espacial esquemática de los territorios de cacería.



mestizos (ROSS 1976: p. 96). Karsten menciona ya el uso de las chozas de cacería entre los Jívaro en los años treinta, es decir en una época en que ellos estaban sometidos a ninguna presión neocolonial (KARSTEN 1935: p. 10). Existe una institución un poco análoga entre los indios Canelos, pero la generalización entre ellos corresponde probablemente a constreñimientos sociales y ecológicos resultantes de la proximidad del frente de colonización. En efecto, viviendo en aldeas a veces muy pobladas, los Quichua practican el sistema de purina (literalmente "caminata larga") que consiste en marcharse durante períodos de varias semanas a residencias secundarias a veces establecidas muy lejos del hábitat acostumbrado (WHITTEN 1976: p. 17 y sig). Mientras que toda caza desaparecido casi por completo alrededor de las aldeas de origen, esas cacerías forestales permiten a los Canelos cazar y hartarse de caza por lo menos durante una parte del año. El purina es un modelo típico de doble residencia estacional ya que generalmente toda la familia se desplaza conjuntamente de un hábitat a otro.

Contrariamente a los Quichua, los Achuar no realizan sino estadías muy cortas en sus chozas de cacería, pues las condiciones de comodidad no son tan buenas como en la residencia principal muy cercana. El etenkamamu nunca es situado a más de un día de camino de la casa; no existe pues una discontinuidad verdadera entre el espacio forestal familiar que circunda inmediatamente la morada y el territorio donde está construida la choza de caza (véase figura Nº 11). Una estadía ordinaria en el etenkamamu dura por lo general dos o tres días; el cazador es acompañado por su esposa, la misma que carga el equipaje y las provisiones. En una casa polígina, la choza de cacería permite así preservar un espacio de intimidad conyugal y carnal que no existe en la gran casa común. Además, así como un hombre tiene el cuidado de rotar equitativamente entre las camas de sus distintas esposas, de la misma manera va invitando cada vez a una mujer distinta a seguirle de cacería. Pasando la noche en el corazón de la región de caza abundante, un cazador puede dedicar más tiempo para batir la selva en busca de caza, que cuando debe primero caminar durante varias horas para llegar al territorio de cacería. Así, si desde el primer día él encuentra pecaríes y mata uno o dos, le es posible todavía al día siguiente encontrar la manada y matar algunos animales más antes de que se alejen demasiado.

Cuando un jefe de familia decide hacer una fiesta de bebida colectiva, por ejemplo para invitar a parientes a que le ayuden en un desbroce, no solamente hay que preparar la cerveza de mandioca en abundancia, sino también mucha carne a fin de recibir a los huéspedes con munificencia. Si posee un etenkamamu, irá allá justo antes de la fiesta por un período de cacería intensiva de cuatro o cinco días. Cada día la caza acumulada es ahumada por su mujer, sobre un zarzo de madera

construido encima del fogón. Bien cecinada, la caza puede conservarse unos días, especialmente los perniles y el lomo. Después de este tiempo la carne empieza a infestarse de gusanos blancos que uno elimina haciéndola hervir durante un tiempo. Pero raras veces se llega a ese extremo pues los Achuar aprecian la carne muy guardada.

La choza de cacería permite también explotar un nicho ecológico distinto del de la residencia ordinaria. Es el caso en las zonas limítrofes entre un biotopo interfluvial y un biotopo ribereño. Así, un Achuar establecido en las colinas interfluviales dispondrá de un etenkamamu a proximidad de un aguajal o de un brazo de río, que le permitirá venir a pescar peces grandes, recolectar huevos de tortuga o cazar los pecaríes, anualmente atraídos por los frutos del *Mauritia* acuosa. A la inversa, una familia instalada en una región pantanosa e infestada de mosquitos construirá a veces una choza de cacería en las colinas vecinas, a fin de beneficiar episódicamente de un clima menos malsano; esta estadía permitirá también cazar intensivamente los monos, ya que, según los Achuar, esos animales prefieren la selva interfluvial a las regiones ribereñas. Esta complementariedad mutua no afecta sólo a los recursos naturales: si un pequeño huerto es adyacente a la choza de cacería se aprovechará la diferencia pedológica para sembrar plantas que difícilmente se obtienen en los suelos de la residencia principal. Así una familia ribereña plantará veneno para la pesca timiu (*Lonchocarpus* sp) en torno a su etenkamamu situado en las colinas, mientras a la inversa una casa del área interfluvial plantará veneno para la pesca masu (*Cilbadium* sp.) en los suelos aluviales de su choza de cacería ribereña.

Por último, el etenkamamu sirve a menudo de puesto adelantado para el reconocimiento de un nuevo sitio de hábitat. Recorriendo el territorio de cacería en sus partes más alejadas, a veces a dos días de camino de la casa principal, el cazador está atento en localizar nuevos sitios potenciales para un reasentamiento de su casa. Si decide concretar su proyecto, el jefe de familia utiliza entonces la choza de cacería como un relevo para el establecimiento de una roza pionera (jatenka), primera etapa de un cambio de residencia. El etenkamamu permite así alargar de modo sensible el radio ordinario de las nuevas localizaciones de casas, extendiéndolo a más de un día de marcha del hábitat anterior. La choza de cacería llega a ser un lugar de tránsito que hace más cómodo el transporte de los esquejes y la vigilancia de las nuevas plantaciones en un huerto pionero particularmente distante.

Es muy difícil analizar con agudeza el efecto de los constreñimientos ecológicos y técnicos sobre la productividad de la cacería. En efecto, dado su carácter muy aleatorio, esta actividad se somete más difícilmente que la

horticultura a generalizaciones estadísticas. La competencia de los cazadores desigual, la accesibilidad de la caza puede variar en función de variaciones climáticas de poca amplitud o diferencias entre nichos ecológicos explotados. En fin, el ritmo de las cacerías es muy irregular pues circunstancias contingentes pueden aminorarlo (enfermedad, guerra, visitas, construcción de una casa, desbroce...). El único medio para analizar la eficacia potencial de la puntería cinegética, tomando en cuenta todas las variables que influyen sobre ella, es estudiar una muestra de las piezas cobradas de un grupo de hombres representativos. Para constituir tal muestra, hemos tenido en consideración todos los animales cazados por veintinueve cazadores diferentes, repartidos entre catorce unidades domésticas distintas, durante ochenta y cuatro salidas individuales descomponiéndose en setenta y cuatro salidas de un día (duración media: 8h. 30 minutos) y diez salidas de medio día (duración media: 4 h.). Son excluidos de este tipo de piezas cobradas los animales que no fueron matados durante una cacería, es decir los pájaros o los pequeños roedores matados ocasionalmente en los huertos. Aquellas ochenta y cuatro salidas individuales han sido estudiadas durante una investigación sistemática de 181 días, fraccionada en cuatro periodos de doce días, repartidos durante el año 1977 y parte del año 1978, a fin de cubrir todo el abanico posible de fluctuaciones climáticas y estacionales. Las unidades domésticas cubiertas por la investigación se hallaban situadas en una variedad de nichos ecológicos distintos (ocho casas en el hábitat interfluvial y seis en el hábitat ribereño) y contaban con cazadores de capacidades muy desiguales. No ha sido posible equilibrar absolutamente el efectivo de las cacerías por hábitat y, en esta muestra, las casas de la zona interfluvial tienen mejor representación que las del biotopo ribereño (58 cacerías contra 26).

El cuadro N° 12 expone en detalle el tipo global de piezas cobradas y presenta pues un promedio general de la productividad cinegética en los dos biotopos. Un primer hecho resalta en seguida: el número muy reducido de las especies de caza efectivamente matadas de modo usual. Mientras los Achuar reconocen como comestibles unas ciento cincuenta especies distintas de mamíferos y pájaros, solamente veinticinco especies están representadas en esas ciento seis piezas cobradas. Hay que notar también que una de esas especies es ordinariamente tabú ( el tapir) y que otras (cinco especies de pajaritos) cuentan muy poco en masa dentro de las piezas cobradas. El abastecimiento diario de carne proviene entonces de un grupo de caza muy restringido; este cuadro no hace sino confirmar la impresión subjetiva del observador quien, día tras día, veía volver los mismos animales en su plato: pecaríes, tucanes, cracídeos, agamíes, monos lanudos, capuchinos y agutíes.

## CUADRO N° 12

### ORDEN DE FRECUENCIA DE LAS PRESAS SEGUN EL TIPO DE CAZA

Orden de frecuencia	Tipo de caza	Composición de presas	Número de presas	Total en peso por tipo de caza	Porcentaje del total de las presas por tipo de caza
1	aves	15 tucanes 15 cracídeos varios 7 agamíes 7 pájaros varios (peso inferior a 500g.) 2 tinamúes	46	64 kgs	43,5 %
2	pecaríes	14 pecaríes de labios blancos 13 pecaríes de collar	27	626 kgs	25,5 %
3	primates	11 monos lanudos 6 capuchinos 1 sakí de cabeza blanca 1 tití de bigotes	19	141 Kgs	18%
4	agutíes		5	35 Kgs	4,7 %
5	ardillas		4	3 Kgs	3,7 %
6	tatúes		2	22 Kgs	1,9 %
7	tapir		1	242 Kgs	0,9 %
8	venado gris		1	18 Kgs	0,9 %
9	calmán negro		1	49 Kgs	0,9%
TOTAL:			106	1.200 Kgs	100 %

En la medida en que los Achuar no son cazadores especializados en un tipo de caza y que intentan matar indiferentemente todos los animales considerados comestibles (kuntin), hay que admitir que las especies más comúnmente matadas son también las que se encuentran más comúnmente durante cada salida en la selva. Se notará de paso que estas especies son diurnas en su gran mayoría, la caza de costumbres principalmente nocturnas parece ser más protegida de la punción cinegética. Evidentemente este cuadro no permite inferir conclusiones generales sobre la composición proporcional de la biomasa animal en la región achuar, pero indica por lo menos que los pecaríes, los monos lanudos, los capuchinos, los tucanes y los cracídeos no son escasos en ella. La carne de esos animales es muy apreciada por los Achuar y, a pesar de la punción intensiva a la que esas especies están sometidas, nada indica que estén en vía de rarefacción. El caso achuar no es el único y entre los Siona Secoya de la Amazonía ecuatoriana también los pecaríes, los monos lanudos y los cracídeos constituyen, en este orden de frecuencia, la gran mayoría de las presas de cacería (VICKERS 1976: p. 140).

Según el número de presas, las aves constituyen las presas más ordinariamente matadas durante una cacería (43,5% del total de las presas) seguidos bastante atrás por las dos especies de pecaríes (25,5 %). Pero si se analiza las presas en términos de cantidad de carne traída, se debe constatar que los pecaríes dominan ampliamente a todas las demás especies, ya que representan ellos solos más de la mitad del peso total de las ciento seis piezas cobradas. Además, si se considera por un lado que el tapir es tabú y que por tanto constituye una caza fuera de normas y, por otro lado, que el caimán negro muy pocas veces es matado y se come solamente su cola, parece lícito sustraer aquellas dos presas, o sea 290 kilogramos, del peso total de caza, para acercarse a una serie de presas normales. En esa descomposición así corregida de las piezas cobradas los pecaríes representarían entonces más de las dos terceras partes de carne obtenida en la cacería. Aquí también, la impresión subjetiva del observador se encuentra confirmada por los datos cuantificados, pues en la gran mayoría de las casas achuar donde hemos permanecido por lo menos una semana, hemos tenido el placer delicado de comer pecarí.

La explotación por los Achuar de dos nichos ecológicos diferenciados plantea el problema de la productividad diferencial de la cacería en función de los biotopos. En primera aproximación, y como lo muestra el cuadro N° 13, no hay diferencia en el número promedio de presas por salida entre el hábitat interfluvial (1,27 presas) y el hábitat ribereño (1,23 presas). En cambio la composición de las piezas cobradas no es idéntica en ambos casos. Para los dos biotopos, la proporción de pecaríes en el total de las tomas es equivalente (25,6 % y 25 %).

**CUADRO N° 13**  
**PRODUCTIVIDAD DIFERENCIAL DE LA CACERÍA EN**  
**FUNCIÓN DE LOS BIOTOPOS**

**Número de presas por salida**

	Interfluvial	Ribereño
Número de cacerías	58	26
Número de presas	74	32
Número de presas por salida	1,27	1,23

**Composición de las piezas cobradas teniendo en cuenta sólo las principales especies.**

	Interfluvial	Ribereño
Proporción de pecaríes en el total de las presas	25,6 %	25 %
Proporción de primates en el total de las presas	21,6 %	3 %
Proporción de aves de 1 Kg y más en el total de las presas	31 %	50 %

**Probabilidades de encuentro por salida teniendo en cuenta sólo las principales especies.**

	Interfluvial	Ribereño
Pecaríes	32 %	30 %
Primates	27,7 %	11,5 %
Aves de 1 Kg y más	39,5 %	61 %



resultado bastante previsible en la medida en que esos animales tienen áreas de nomadismo muy amplias y no se destinan pues a un hábitat especializado. Los pecaríes pueden estar más concentrados durante ciertas estaciones en lugares determinados —especialmente cuando fructifican las colonias de *Mauritia flexuosa*— pero ninguna región del territorio achuar es dejada de lado por ellos. Sin embargo es posible que las zonas ribereñas sean más frecuentadas por los pecaríes que las zonas interfluviales —es lo que pretenden los Achuar— pero nuestra muestra no era probablemente lo suficientemente amplia para hacer resaltar este fenómeno. De todas maneras, el factor crítico en la caza al pecarí es mucho más la competencia del cazador y de sus perros que la naturaleza del biotopo, ya que eran siempre los mismos hombres los que traían pecaríes, independientemente de las condiciones ecológicas particulares de sus terrenos de cacería.

En cuanto a los monos, la desproporción de las presas es notable, con un porcentaje más de dos veces superior en el biotopo interfluvial, al del hábitat ribereño. El contraste es en realidad más acentuado aún, pues todos los monos de las casas ribereñas fueron matados durante expediciones en las colinas interfluviales limítrofes. Esta indicación confirmaría entonces la opinión general de los Achuar de que hay mucho más monos en la selva accidentada interfluvial que en las llanuras aluviales. La desproporción se invierte cuando se pasa a las aves, ya que éstas predominan en las presas de las casas ribereñas (50 %), especialmente las distintas especies de cracídeos. Estos datos coinciden aquí también con la observación indígena según la cual las pavas de monte (*Pipile pipile*) y los tinamús prefieren los bancales de los grandes ríos.

De estos datos se puede sacar una conclusión importante: las casas asentadas en el biotopo ribereño no benefician de una accesibilidad superior en cuanto a la caza socialmente comestible comparadas con las casas del área interfluvial. En efecto, todas las especies de mamíferos bien adaptadas al hábitat ribereño pero más escasas o a veces imposibles de encontrar en el área interfluvial (tapires, capíbaras, perezosos, venados rojos), se hallan afectadas por una prohibición permanente de consumo. A veces este entredicho es quebrantado en el caso del tapir, pero tal práctica no es lo suficientemente sistemática para ser significativa, ya que una transgresión ocasional puede ocurrir tanto en el área interfluvial donde el tapir no es desconocido (es incluso allí que fue matado el tapir figurando entre las piezas cobradas), como en las regiones ribereñas. Los únicos mamíferos legítimamente comestibles cuyo hábitat sea bastante típicamente ribereño son los venados grises (*suu Japa*); esos animales nocturnos, ariscos y muy veloces, se encuentran de modo excepcional y pesan menos que un pecarí de labios blancos. En cuanto al caimán negro, es muy difícil cazarlo pues él también es nocturno; hay que dispararle con escopeta, preferentemente desde una piragua, y tiende a irse

que cuando es alcanzado. En definitiva, la ventaja adaptativa potencial que confiere a los Achuar ribereños la presencia en su hábitat de una fauna específica de mamíferos ripícolas prácticamente no es explotada. Esta comprobación trae así un primer elemento de respuesta —por lo menos en cuanto a la productividad cinegética— a la pregunta del por qué todos los Achuar no se han concentrado en el hábitat ribereño: casi no hay diferencias entre los dos biotopos desde el punto de vista de la accesibilidad de las especies animales definidas como caza por los Achuar.

Las fluctuaciones estacionales y climáticas tienen ciertamente incidencias más notables sobre la producción cinegética que las diferencias de biotopos. La temporada de la "grasa de mono lanudo" que se extiende de marzo a julio no trae un aumento comprobable del número de las presas, pero se traduce solamente en una elevación muy relativa del peso promedio de algunos animales cazados. En cambio, unos períodos de lluvias intensivas y continuas tienen efectos nefastos sobre la cacería, pues obligan a los hombres a quedarse en casa e incitan las manadas de pecaríes a migrar. Durante esos períodos, extendiéndose a veces en dos o tres semanas, una casa puede carecer de carne, cuando además por lo general la crecida de los ríos hace imposible la pesca. Sin embargo, semejantes calamidades quedan excepcionales y es muy poco frecuente que ocurran más de una vez en un ciclo anual. A la inversa, la estación seca del estiaje (*kuyuktin*) determina una clara disminución e incluso una suspensión de la cacería en el hábitat ribereño. La causa de ello no es una menor accesibilidad de la caza, sino una mayor accesibilidad de los peces que permite presas tan abundantes (con anzuelo o con arpón) que los Achuar encuentran mucho más cómodo pescar que cazar.

De las ochenta y cuatro salidas registradas en el total de las piezas cobradas nueve resultaron un fracaso completo (10,7 %) mientras treinta y cuatro salidas (40,5 %) permitieron traer por lo menos dos presas. Pero para colocar esta tasa de éxito en el contexto, hay que saber que dentro de la muestra eran casi siempre los mismos cazadores los que regresaban con las manos vacías —en su mayoría jóvenes— y los mismos cazadores quienes traían un pecarí a cada salida. La desigualdad de competencia sin embargo tiene menos incidencia sobre la economía doméstica que la que uno podría suponer, pues los malos cazadores eran por lo general jóvenes yernos viviendo donde sus suegros. Lo esencial del abastecimiento de la familia en caza era realizado por estos últimos, cazadores de edad y experimentados. Además, todos los hombres regresados sin presa de una cacería eran armados de cerbatana y justificaban su fracaso diciendo que los animales que habían flechado habían logrado escaparse, pues su curare era de mala calidad. Nunca hemos oído a un cazador afirmar que no había encontrado caza durante su cacería; nuestra modesta experiencia personal confirma que es difícil

pasar un día entero en la selva sin tener la oportunidad de disparar un tiro de escopeta. Se puede suponer legítimamente que todos los cazadores regresados con las manos vacías hubieran traído por lo menos un animal si habrían tenido a su disposición un curare eficaz o una escopeta. En definitiva, está fuera de duda que la región achuar es todavía muy abundante en caza y que, cuando la densidad de ocupación humana es inferior a un habitante por Kilómetro cuadrado, la selva amazónica, tanto de las zonas interfluviales como ribereñas, contiene importantes potencialidades de toma cinegética. Estamos aquí lejos de la situación de escasez generalizada de la caza presentada por unos autores como la norma para toda la Cuenca Amazónica (véase especialmente GROSS 1975 y ROSS 1978).

La productividad media de la cacería para el conjunto de la muestra es muy honorable: 14,2 Kgs de caza bruta por salida individual; de los cuales el 65 % efectivamente comestible (según el modo de cálculo de NIETSCHMANN 1972), o sea 9,2 Kgs de carne. Si se retira el tapir (tabú) de la masa total de las presas a fin de obtener un modelo de piezas cobradas más conforme con la realidad ordinaria, se consigue todavía 11,4 Kgs de caza bruta por salida individual, proporcionando 7,4 % Kgs de carne comestible. Como comparación, la productividad media de los cazadores achuar es dos veces superior a la productividad de los cazadores Yanomani, que traen entre 3,5 y 5,5 Kgs de caza por salida individual de un día (LIZOT 1977: p. 130). Debemos notar además que están excluidos de esta cuenta los pequeños roedores y los pájaros que son disparados regularmente a proximidad de la casa y cuya toma no se efectúa durante una verdadera cacería. Si se acepta la cifra de quince kilos de caza bruta por día y por casa como una estimación muy basta de la capacidad de carga cinegética de un territorio de dimensión ordinaria, se ve que con unos doce kilogramos de caza bruta por salida, los Achuar toman solamente una fracción de la caza que les es potencialmente asequible, ya que no van de cacería todos los días, ni mucho menos.

En efecto, el ritmo de las salidas de cacería es muy desigual y depende de una multitud de factores. La principal motivación que lleva un hombre a salir de cacería es la falta de carne o de pescado en la casa. La comida principal que se toma al acabar la tarde es considerada como incompleta si no se sirve carne (mitlal) o pescado (namak); los productos del huerto son concebidos más bien como "acompañamientos" (apatuk) que como un plato fuerte. Sin embargo es la mandioca el paradigma del alimento; cuando un jefe de casa invita un huésped a comer, le dice generalmente "come mandioca" (mama yuata), aún si el plato que se le brinda está provisto de carne. En efecto la afición muy marcada a la carne que tienen los Achuar es censurada en el discurso y los modales de mesa. Además

y indecoroso hacer entender a su huésped que se le ofrece un trozo escogido, la subtrayendo el valor de un donativo es para los Achuar una falta extrema de generosidad. Pero esa litote institucionalizada no debe disimular la diferencia instantánea entre la mandioca y la carne: la primera es el alimento básico indispensable para la sobrevivencia biológica, mientras la segunda es la contribución principal al bienestar. Según los Achuar, la privación continua de carne haría la existencia muy poco digna de ser vivida y su léxico — como los de numerosas culturas amazónicas más — distingue claramente entre "tengo hambre" (tsukamajal) y "tengo ganas de carne" (ushumajal). Como se da a entender el que las mujeres controlen muy mal sus pulsiones, ese deseo se manifiesta entre ellas de la manera más clara; cuando están encinta, sus "ganas" se focalizan especialmente sobre la caza. Se entenderá entonces fácilmente que el deber imperativo de un hombre es no dejar nunca a sus esposas e hijos sin caza, o por lo menos sin pescado.

Después de una cacería muy productiva, un hombre puede pasar unos ocho días sin cazar o aun más tiempo cuando la temporada es muy favorable a la pesca; pero si regresa a casa con las manos vacías, volverá al día siguiente a cazar. Cuando un cazador trae una pobre presa, (un pequeño volátil, por ejemplo), generalmente volverá a cazar a los dos o tres días, a fin de no dejar a sus mujeres sin carne más de un día o dos. En fin, en provisión de una fiesta, un hombre puede cazar durante cuatro o cinco días consecutivos a fin de acumular caza para la ocasión. La decisión de ir de caza es tomada individualmente y con toda soberanía aparente, pero tras su fingida indiferencia los hombres son atentos a los rumores del gineceo; ninguno de ellos tomará el riesgo de descontentar a sus esposas mucho tiempo, privándolas de esa carne de caza a la cual son tan aficionadas.

Si los hombres pretenden cazar para dar satisfacción a sus esposas, las mujeres también recorren la selva con sus maridos. En poco más o menos dos tercios de cada tres, un hombre va de caza con una de sus mujeres y el papel que ellas desempeñan no es entonces nada insignificante. El cuadro de la división sexual del trabajo en la cacería (Véase cuadro N°14) pone de manifiesto que las mujeres están directamente involucradas en todos los momentos de la cadena operatoria, con exclusión del acoso y de la muerte de los animales. Por otra parte el control material y simbólico que ellas ejercen sobre las jaurías es un elemento estratégico de ese proceso de trabajo y es explícitamente percibido como tal por los Achuar. Los conocimientos femeninos en lo tocante a zoología y etología animal son casi tan extensos como los de los hombres y es lícito pues decir que, entre los Achuar, la complementariedad de los sexos es tan presente en la cacería como en la horticultura. El hecho merece ser subrayado, pues ese papel cinegético

CUADRO Nº 14

DIVISION SEXUAL DEL TRABAJO EN LA CACERIA

	Hombres	Mujeres
Fabricación y manipulación de las armas, trampas y reclamos	+	
Educación y control de los perros		+
Acoso, acecho y muerte	+	
Transporte de lo cazado	+	+
Descuartizamiento de la caza de pelo		+
Desplumado	+	+
Lavado de los despojos		+
Desollamiento y tratamiento de las pieles	+	
Reparto de la carne		+

de las mujeres es excepcional en las sociedades de cazadores, en Amazonía o en las demás partes del mundo. Poco importa aquí que esa colaboración femenina probablemente no sea aborígen -ya que está ligada a la aparición de los perros- pues no existe, de todos modos, ninguna necesidad técnica imponiendo que las jaurías sean encabezadas por las mujeres. En otras palabras, la presencia de las mujeres Achuar en la cacería no es el producto de un constreñimiento material, sino la ilustración del tipo de relaciones muy particulares que los sexos sostienen en su práctica de la naturaleza.

La recolección

El área de recolección intensiva, es decir esta porción de selva familiar de cinco o seis kilómetros cuadrados que bordea inmediatamente el huerto, es recorrida durante todo el año por las mujeres y los niños que sacan de ella una gran

variedad de recursos naturales. Por la extrema diversidad de los cultígenos y la abundancia de la caza y del pescado, la recolección alimenticia es esencialmente una actividad de complemento, destinada a variar el alimento ordinario más que a sustituirse a él. Sin embargo es difícil suscribirse a la afirmación de Karsten, cuando pretende que los productos de recolección son insignificantes entre los Achuar, por ser muy pocas las plantas silvestres llevando frutos en esta región del Alto Amazonas (KARSTEN 1935: p. 116). Uno podrá convencerse fácilmente de lo contrario, consultando el cuadro Nº 15 que da una lista probablemente incompleta, de cincuenta y dos especies silvestres de árboles y palmeras cuyos frutos o cogollos son consumidos regularmente por los Achuar.

CUADRO Nº 15

LISTAS DE LAS PLANTAS SILVESTRES DE USO ALIMENTICIO

Nombre vernacular	Identificación botánica	Parte comestible
achu	Palmera <i>Mauritia flexuosa</i>	frutos y cogollo
apal	Gras <i>tesmannii</i> (lecitidácea)	frutos
awan	Palmera <i>Astrocaryum huicungo</i>	zumo de los frutos
chaapi	Palmera <i>Phytelephas</i> sp.	frutos
chimi	<i>Pseudolmeda laevigata</i> (moráceas)	frutos
iniaku	<i>Gustavia</i> sp. (lecitidácea)	frutos
inlayua	Palmera <i>Maximiliana regia</i>	cogollo
ishpink	<i>Nectandra cinnamomoides</i> (laurácea)	flores secadas
kamancha	Palmera <i>Alphanes</i> sp.	frutos
katiri	Palmera no identificada	cogollo
kawarunch	<i>Theobroma</i> sp. (esterculiácea)	frutos
kinchuk	Palmera <i>Phytelephas</i> sp.	frutos
kinklwi	Palmera <i>Euterpe</i> sp.	frutos
kuchiklam	<i>Herrania mariae</i> (esterculiácea)	frutos
kunapip	<i>Bonafousia sananho</i> (apocinácea)	frutos
kunchai	<i>Dacryodes peruviana</i> (burserácea)	frutos

Nombre Vernacular	Identificación botánica	Parte comestible
kunkuk	Palmera <i>Jessenia weberbaueri</i>	cogollo y frutos
kupat	Palmera <i>Irlartea exorrhiza</i>	frutos
kuyuuwa	Palmera no identificada	cogollo
mata	Palmera <i>Astrocaryum chambira</i>	frutos
mirikiu	<i>Helicostylis scabra</i> (morácea)	frutos
munchij	<i>Passiflora</i> sp.	frutos
naampi	<i>Caryodendron orinocensis</i> (euforbiácea)	frutos
pau	<i>Pouterla</i> sp. (sapotácea)	frutos
penka	<i>Rheedla macrophylla</i> (gutiferácea)	frutos
pitiu	<i>Batocarpus orinocensis</i> (morácea)	frutos
sake	Palmera <i>Euterpe</i> sp.	frutos
sampi	<i>Inga</i> sp. (leguminosa): 6 especies distintas	frutos
sekut	<i>Vanilla</i> sp. (orquidácea)	frutos
shawl	<i>Psidium</i> sp. (mirtácea)	frutos
shimpi	Palmera <i>Oenocarpus</i> sp.	frutos
shimpishi	<i>Solanum americanum</i> (solanácea)	frutos
sharimkult	<i>Marilea</i> sp. (gutiferácea)	frutos
shuwinta	<i>Pourouma tessmanni</i> (morácea)	frutos
suach	Arbol no identificado	frutos
sunkash	<i>Perebea gulanensis</i> (morácea)	frutos
talshnumi	Arbol no identificado	frutos
takitki	<i>Cupania americana</i> (sapindácea)	frutos
tanish naek	<i>Paragonia pyramidata</i> (bignoniácea)	frutos
tauch	<i>Laemella peruviana</i> (apocinácea)	frutos
terunch	Arbol no identificado	frutos
tserempush	<i>Inga marginata</i> (leguminosa)	frutos
tuntuam	Palmera <i>Irlartea</i> sp.	cogollo y frutos

Nombre Vernacular	Identificación botánica	Parte comestible
	Arbol no identificado	frutos
pushik	<i>Inga nobilis</i> (leguminosa)	frutos
yampi	Arbol no identificado	frutos
shiwish	<i>Protium</i> sp. (burserácea)	frutos
shnumi	<i>Pouterla camito</i> (sapotácea)	frutos
tunma	Arbol no identificado	frutos
pankms	<i>Physalis</i> sp. (solanácea)	frutos
tuimas	<i>Sabacea</i> sp. (rubiácea)	frutos
wiklam	Arbol no identificado	frutos

La mayoría de estas especies sólo dan sus frutos durante la temporada que se extiende de diciembre a mayo; pero durante este período, no hay una casa achuar donde no se coma cotidianamente algunos frutos de recolección. Una docena de especies dominan con mucho, por ser las que se encuentran más comunmente en la selva y las que más están apreciadas por su sabor: achu, apai, chimi, inlaku, kunkuk, mata, mirikiu, naampi, pau, pituu, tauch y las distintas especies de inga. Aunque muchos de esos frutos de recolección no se comen crudos sino cocidos o asados, tienen el mismo estatuto que los frutos del huerto, es decir que no son servidos con las comidas y son considerados como golosinas ocasionales, del mismo orden que las confiterías en nuestra cultura. En esa calidad, los frutos silvestres son consumidos principalmente por las mujeres, los hombres pretenden considerar la golosina como una debilidad indigna de ellos. Sin embargo ellos no desdennan probarlos y aprecian de modo especial los frutos de la palmera kunkuk, cuya carne muy aceitosa coirma la inclinación marcada de todos los Achuar por las grasas animales y vegetales. El área de recolección intensiva es conocida en sus menores escondrijos por todos los miembros de la casa y el lugar de cada árbol o palmera susceptible de producir frutos es así localizado de modo exacto. Es poco frecuente que en un área de cinco a seis kilómetros cuadrados, no existan por lo menos una decena de especies distintas y la selva próxima desempeña entonces el papel de una suerte de vergel anexo al huerto.

Durante la temporada de los frutos, mujeres y niños van regularmente a visitar los principales árboles y palmeras de su ámbito, dándose así la ocasión de pequeños paseos que vienen a romper la monotonía de las labores cotidianas. Por lo general se sale al principio de la tarde, en seguida después de los trabajos del día.

huerto, y se dirige siempre hacia un árbol o un grupo de árboles bien determinado. Los Achuar vigilan cuidadosamente el período de fructificación de cada planta y el grado de maduración de sus frutos; los paseos de recolección son organizados de modo que se operen rotaciones regulares entre las especies, entre los distintos individuos dentro de una misma especie, y entre los distintos momentos del período productivo de un mismo sujeto. Los frutos son ora vareados ora recogidos en el suelo; si se puede trepar, los varones suben a sacudir las ramas principales cogen lo que es posible alcanzar. La cosecha resulta ordinariamente modesta y pocas veces se trae más de dos o tres kilogramos de frutos en una salida.

Las especies silvestres de uso alimenticio no son exclusivamente explotadas en el área de recolección intensiva, ya que algunas de ellas deben ser destruidas para ser consumidas. Es el caso de todas las palmeras de las cuales se come el cogollo: se les tumba con hacha, a fin de extraer la parte comestible situada en la base de las palmas. Cuando esas palmeras dan también frutos y que se encuentran relativamente cerca de la casa, los Achuar tendrán tendencia a salvarlas a fin de poder venir regularmente a varearlas. La extracción de los cogollos de palmera se realiza entonces más bien como una actividad aneja durante expediciones de caza o de pesca, o también durante salidas en la selva orientadas hacia otra operación específica (recoger palmas para el techo, tumar árboles para madera, fabricar una piragua...). Sucede también que se organice una expedición con el solo fin de recoger cogollos de palmeras cuando éstas crecen en colonias bastante densas, como es el caso de los achu y de los tuntuam. Ese alimento les gusta mucho a los Achuar que lo consumen crudo o cocido en sopa, a veces acompañado de las larvas de gorgojos que fijan su domicilio en él. Si la porción de selva rodeando inmediatamente la casa es de hecho sometida a una punción sistemática y planificada por parte de las mujeres y de los niños, la recolección no se limita pues exclusivamente a este espacio familiar. Cuando las circunstancias lo permiten, uno tomará la libertad en cualquier lugar de pararse unos instantes para recoger frutos o tumar una palmera.

Los usos de los recursos vegetales naturales son múltiples. Algunos frutos silvestres sirven para hacer aderezos culinarios apreciados, especialmente los del shimpishi, del apai, del achu y del kamancha, que son utilizados en la confección de sabrosas bebidas fermentadas añadiéndolos a la cerveza de mandioca. Otras especies, como el taishnumi y el yaasnumi, son explícitamente concebidas como "árboles de sobrevivencia", pues son relativamente abundantes y sus frutos permiten alimentarse cuando uno está perdido en la selva. Son los primeros árboles que se hace reconocer a los niños y al etnólogo novato. Además, los Achuar consideran como comestibles una media docena de hongos que las mujeres y los niños comen hervidos. Esos criptógamos de sabor bastante soso

son una metáfora del sexo femenino y su ingestión es considerada inapropiada para los hombres. Por último, debemos notar que los frutos silvestres no tienen un destino exclusivamente alimenticio, ya que unas treinta especies por lo menos son utilizadas en la farmacopea, las preparaciones cosméticas, la confección de venenos, de barnices para la alfarería, etc... Por lo que ofrece de recursos alimenticios vegetales, la selva sólo es, por cierto, un espacio económico de complemento, con una importancia muy secundaria con relación al huerto. Pero la variedad de los productos silvestres, añadiéndose a la variedad de los productos cultivados tal vez para los Achuar significa la diferencia entre la mera saciedad que proviene de la abundancia y esa forma de lujo poco frecuente que constituye el gozo posible de un gran abanico de sabores y de manjares.

La recolección no se limita a las plantas y a este campo de actividad se puede incluir también la recogida de varias especies de animales y de sus productos. En efecto, son clasificados como comestibles unos treinta pequeños anfibios (especialmente ranas), seis especies de crustáceos (cinco especies de cangrejos y un especie de camarón), tres especies de caracoles, las larvas de tres especies de coleópteros, de dos especies de abejas y de una especie de comején, dos especies de hormigas, una especie de coleóptero, cuatro especies de anélidos, la miel de tres especies de abejas, sin contar los huevos de varias especies de aves y de cuatro especies de tortugas. La captura de los batracios, de los crustáceos, de los caracoles y de los gusanos es esencialmente el asunto de los varones y se presenta más como un juego que como una actividad sistemática de subsistencia. Es la oportunidad para ellos de imitar en todos aspectos el comportamiento del cazador, especialmente cuando regresan a casa con aire importante para encargar a su hermana menor la cocción de su presa. Cuando esta hermana ha hecho hervir la rana o el puñado de camarones, la joven pareja de hermanos consume su pequeña comida con gran seriedad, imitando la etiqueta de los adultos. Estos últimos, fomentan por lo demás mucho esa clase de práctica que prelude a los papeles futuros que los niños de ambos sexos tendrán que desempeñar.

Si bien los niños toman parte en la captura en gran número de las ranas durante la temporada del puachtin, ésta es una empresa organizada por los adultos; lo mismo ocurre para la cosecha de la miel y la recolección de varias especies de larvas. Desprovistas de aguijón, las tres especies de abejas melíferas anidan en los huecos de los árboles; basta entonces ahumarlas para sacar una miel (mishik) muy fuerte y perfumada. La costumbre requiere que se deposite un mechón de pelos en la cavidad antes de marcharse, con el fin de que los insectos rehagan su enjambre en el mismo lugar. Las larvas de abejas y de comejenes son recogidas cortando los nidos en laminillas en el plano de las capas de las celdillas; después, cada trozo es expuesto al fuego y sacudido sobre una hoja de plátano para

que caigan las larvas, las mismas que son comidas hervidas. Pero la golosina achuar por excelencia, el manjar que se brinda a los huéspedes notables, lo son las tres especies de larvas de coleóptero (muntish, charancham y puntish) que viven en el cogollo de las palmeras. Aproximadamente del tamaño de un pulgón, esas larvas se comen hervidas, acompañadas con una sopa de cogollo de palmera o aun crudas y todavía vivas. En este último caso, es preciso ronzarles la cabeza y chupar lentamente la masa de grasa gelatinosa de la cual son casi exclusivamente compuestas.

Varias temporadas del año son nombradas por el tipo de producto animal del cual indican el período de cosecha; esta codificación de la temporalidad indica bastante bien la importancia simbólica que los Achuar atribuyen a algunos recursos naturales. Los más significativos son weektin "temporada de las hormigas voladoras", en el mes de agosto, y charapa nujintri "temporada de los huevos de tortuga acuática", de agosto a diciembre. Estos dos tipos de recursos no tienen el mismo orden de importancia, pues las hormigas voladoras son capturadas todas de una vez y constituyen entonces una golosina muy pasajera, mientras los huevos de la tortuga charap son asequibles durante varios meses. A la inversa, las hormigas week están presentes en todo el territorio achuar, mientras las tortugas charap ocupan exclusivamente el curso inferior del Pastaza. Excepto para las pocas casas situadas en las riberas mismas del Bajo Pastaza, la recogida de los huevos de tortuga implica entonces una expedición en piragua de por lo menos unos diez días, expedición que con poca frecuencia se puede repetir más de una vez durante la temporada. Lo cierto es que únicamente los Achuar del hábitat ribereño que tienen un acceso directo a la llanura aluvial del Pastaza utilizan sistemáticamente este recurso. Para alcanzar los bancos de arena donde las tortugas ponen sus huevos, los Achuar del área interfluvial deberían pues recorrer largas distancias en territorios alejados y por lo tanto hostiles, lo que muy pocos de ellos están dispuestos a hacer. Pero, para los indígenas que pueden explotarlos, esos yacimientos de huevos de tortuga constituyen la seguridad de un abastecimiento en proteínas animales abundante y duradero. Con un poco de suerte y de habilidad, una expedición de una semana puede proporcionar entre dos y tres mil huevos; éstos son entonces hervidos y ahumados, lo que permite conservarlos durante una decena de semanas.

La captura de las dos especies de tortugas terrestres comestibles (kunkulm: *Geochelone denticulata* y *tseertum*) puede también ser incluida en el campo de la recolección animal, ya que esos animales lentos y torpes no forman parte de la categoría de la "caza" (kuntin). Las mujeres pueden así legítimamente cogerlas y matarlas a machetazos, de la misma manera que ellas matan un cangrejo o una ave de corral. Lo que diferencia la caza perseguida por los

de los animales recogidos por las mujeres es precisamente la incapacidad de los últimos de defenderse eficazmente o de huir rápidamente. Las tortugas rara vez pasan los cinco kilogramos y su carne bastante dura no constituye un recurso especialmente buscado. En cambio las gordas tortugas charap (*Podocnemis expansa*) y pua charap (*Podocnemis*) son consideradas como caza verdadera: matarlas es de la incumbencia exclusiva de los hombres, quienes las cazan desde una piragua ora con escopeta ora con arpón. La carne de esos animales es muy delicada y algunos sujetos pueden matar los setenta kilogramos. Sin embargo esas tortugas acuáticas son difíciles de matar y cogerlas es relativamente más fácil sobre tierra que en el agua.

Si se exceptúa las tortugas charap y sus huevos, —y eso solamente para las casas del hábitat ribereño—, la contribución de la recolección a la alimentación se define más bien en términos de calidad que de cantidad. En algunos casos, sin embargo, los productos de recolección pueden desempeñar un papel más importante que de ordinario, si son objeto de una búsqueda sistemática. Esto ocurre en especial en las casas desprovistas de cazadores, ya sea porque el jefe de casa está ausente en una visita lejana, o porque está muy enfermo o herido de gravedad. Las mujeres deben entonces arreglárselas por sí solas para procurarse sustitutos a la caza, explotando intensivamente todos los recursos animales que son asequibles. En tales condiciones, la recogida de las larvas, de los crustáceos y de los batracios se vuelve una actividad cotidiana muy productiva. Hay que saber que una sola palmera puede contener hasta ochenta larvas de gorgojo, o sea entre setecientos y ochocientos gramos de una materia comestible cuyo contenido protéico es superior al de la mayoría de las cazas. La explotación de las larvas de gorgojo puede aún tomar la apariencia de un verdadero criadero; basta para eso tumbar sistemáticamente un gran número de palmeras y esperar que el bampu (*Calandra palmarum*) venga a poner sus huevos en los cogollos en vías de descomposición. Entonces se visitará regularmente las distintas palmeras a fin de vigilar las colonias de larvas y recogerlas cuando hayan alcanzado un desarrollo adecuado.

Esta aptitud de las mujeres para sustituir, en circunstancias determinadas, los productos de la cacería por los de la recolección o de la pesca con anzuelo trae aparejada una consecuencia importante. En efecto, mientras un hombre quedado temporalmente sin mujer no tiene ninguna autonomía alimenticia, pues sería impensable que fuese él mismo a trabajar el huerto y a preparar su comida, una mujer temporalmente sin hombre puede subsistir muy cómodamente con las cosechas de su huerto y los pequeños animales que ella y sus hijos recogen. El dominio del espacio forestal del que los hombres hacen alarde de tener la exclusividad, es a la postre muy frágil; si las mujeres no se aventuran por la



jungla sino para empresas aparentemente subalternas —la recolección, el control de las jaurías y el transporte de la caza— ellas son sin embargo menos dependientes de sus esposos que éstos lo son de ellas.

## 2. Los afines naturales

La recolección es una operación bonachona y totalmente profana: pretéxto para juego o para un paseo agradable, su desenlace en definitiva no tiene consecuencia. No hay en sí ninguna indignidad en regresar de una salida de recolección con un botín pobre. La cacería en la selva profunda es una empresa mucho más aventurada y ningún hombre tiene la seguridad de llevarla a cabo. Ocurre que la caza eluda obstinadamente al cazador, que el rastro aún muy reciente desaparezca de modo inexplicable y que la flechilla bien apuntada falle su blanco. El arte del cazador es pues un requisito necesario pero no suficiente para neutralizar lo aleatorio; la destreza es eficaz sólo cuando está combinada con el respeto a dos series de condiciones. Algunas de esas condiciones constituyen un paso previo y obligatorio de la práctica cinegética en general, mientras otras, de naturaleza más contingente, son indispensables para el éxito puntual de cada cacería.

Para poder cazar eficazmente, todo hombre debe mantener relaciones de buena inteligencia con la caza y con los espíritus que la controlan, según un principio de connivencia que actúa de modo más o menos explícito en todas las sociedades cinegéticas amerindias. Esos espíritus son llamados *kuntiniu nukuri*, literalmente "las madres de la caza", y son concebidos como que desempeñan sobre la caza un control idéntico al que desempeñan los Achuar sobre sus hijos o sobre sus animales domésticos. El consorcio tutelar de las "madres de la caza" está constituido por varias clases de espíritus, muy diferenciados tanto desde el punto de vista de su morfología como de su modo de comportamiento para con los humanos. Las tres variedades predominantes de espíritus protectores de la caza son Shaam, Amasank y Jurijri. Los Shaam son personajes que se parecen a los hombres y mujeres ordinarios, pero que llevan su corazón terciado sobre el pecho (*hectopia cordis*); viven en las partes más impenetrables de la selva y de las marismas. Amasank es generalmente representado como un hombre solitario cazando el tucán con cerbatana; su hábitat preferido es la bóveda de la selva o los árboles huecos. En cuanto a Jurijri es un blanco barbudo, canibal y políglobo que reside en familia bajo tierra. Lleva un atuendo que evoca el de los conquistadores —morrión, coselete, botas y estoque— y su boca devoradora está situada en la nuca, disimulada por el pelo.

A pesar de su heterogeneidad aparente, todos esos espíritus tienen en común

una misma ambigüedad fundamental: son a la vez cazadores y protectores de los animales que ellos cazan. Se portan para con los animales silvestres como los humanos para con sus animales domésticos. Al igual que los Achuar que matan y comen sus aves de corral mientras las protegen de predadores animales, esos espíritus matan y comen la caza, mientras la protegen de los predadores humanos. Para que la cacería sea posible, hay que encontrar pues un *modus vivendi* con esas "madres de la caza" y formar con ellas un acuerdo tácito<sup>4</sup>.

Un Achuar puede tomar piezas del rebaño heteróclito controlado por los espíritus tutelares solamente con la condición de respetar dos reglas: por un lado, debe ser moderado en la cantidad que toma —es decir nunca matar más animales de lo necesario— y por otra parte ni él ni los miembros de su familia deben faltarles el respeto a los animales que ha matado. El examen atento de las características anatómicas de la pieza muerta forma parte integrante, por cierto, de la pedagogía cinegética; con eso, sin embargo, no está permitido a los niños jugar de modo desconsiderado con el despojo. Asimismo el cazador no debe echar a los perros el cráneo de una caza mayor, sino guardarlo en la casa: quedará metido en el bálago del techo. Esas guirnalda de cráneos que cifien las chillas del alero atestiguan por cierto la habilidad del jefe de casa, pero su función va más allá de la de un mero trofeo. Evitando al animal muerto la profanación de ser entregada a los perros y guardando piadosamente una parte de su esqueleto, el cazador no está lejos de rendirle una especie de homenaje funerario.

La prescripción del respeto al animal matado toma un valor muy enfático cuando se trata del mono lanudo que aparece muy claramente como el paradigma de la caza. Los cazadores incapaces de dominarse, porque demasiado reidores o demasiado afanosos están amenazados con una inversión de los papeles, es decir con ser devorados por los Jurijri, los espíritus canibales encargados de modo muy especial de cuidar los monos. La estrepitosa ira que manifiesta el dueño de la caza si a sus súbditos los hombres los echan a humo de pajas, es una figura clásica del universo cinegético amerindio y toma entre los Achuar una forma mitológica ejemplar.

### Mito de Amasank y de los Jurijri.

En una casa achuar, varios cazadores habían regresado de una cacería con cerbatana trayendo muchos monos lanudos. Las mujeres, mientras cecinaban los monos, los tomaban a broma. Ellas eran jóvenes y retozonas y jugaban a bombardearse con los excrementos que sacaban de las tripas. En eso llegó Amasank: llevando una mujer aparte la reprendió: "¿por qué se burlan así tanto de mis hijos en vez de comerlos de la manera usual?. Eso no es un

juego, no hay que faltarles el respeto a los monos lanudos". Amasank anunció entonces a la mujer que los Jurijri vendrían aquella misma noche para castigar a los humanos de su conducta indecente para con los monos "si quieres salvarte de su venganza, escóndete en un hueco y tapa bien el orificio con un termitero". La mujer avisó a las demás de lo que amenazaba la casa pero nadie quiso creerla: todos se rieron de ella. Llegada la noche mientras todos dormían, la mujer avisada oye a lo lejos la voz de los Jurijri. Intenta despertar a los demás armando infernal jaleo, dándoles pellizcos, quemándoles con ascuas, pero sin resultado. Entonces ella corre a refugiarse en su hueco que tapa con un termitero, tal como habían recomendado. Los Jurijri devoran a todos los miembros de la casa. Al día siguiente, la mujer salvada se fue a avisar a sus parientes lo que había ocurrido y decidieron organizar una expedición para exterminar a los Jurijri. Siguiendo las huellas sangrientas que habían dejado los Jurijri, llegaron frente a un árbol hueco que servía evidentemente de entrada a su morada. Pero los hombres estaban aterrorizados y regresaron sin haber combatido. Se llamó entonces a los chamanes más poderosos, en especial a un *unturu* (la garza tigre, *Tigrisoma fasciatum*) para arreglar el asunto. Delante del árbol de los Jurijri ellos prendieron un fuego en el cual echaban ajfes para ahumar a los espíritus canibales. Conforme los Jurijri salían de su guarida, eran exterminados por los Achuar locos de rabia. Amasank también estaba en el árbol pero se escapó por la copa y logró pasar al árbol vecino, usando su cerbatana como pasarela alejándose poco a poco gracias a este procedimiento. Los Achuar lo vieron y quisieron matarle a él también, pero él les gritó que le dejaran la vida, contándoles su papel de mensajero antes de la masacre por los Jurijri. Le dejaron irse.

Vemos pues que si matar monos y consumirlos no es condenable en sí, el escarnio para con su despojo es una falta grave sancionada con un castigo terrible. ¿Podría reproducirse ahora tal castigo? Algunos cazadores lo dudan. Sin embargo, todos los Achuar coinciden en que las "madres de la caza" disponen de muchos medios de retorsión menos espectaculares, el medio más evocado siendo la picadura de una serpiente. Por otra parte, vemos aparecer claramente en este relato el tema de la condenación del proparsearse y del desmán, leitmotiv de la enseñanza moral transmitida por los mitos achuar. Por cierto, la cacería es una práctica lícita, pero las "madres de la caza" están ahí para recordar permanentemente que ella no puede ser un acto gratuito. Los espíritus "madres de la caza" son visibles, en principio, únicamente por los chamanes a quienes sirven de auxiliares, en compañía de varias otras razas de espíritus desprovistas de influencia sobre los animales. La opinión general —de los chamanes como de los profanos— es sin embargo que ese comercio familiar con las "madres de la caza" no aventaja en nada

los chamanes en la cacería. En el campo de la práctica cinegética, parece que las intervenciones chamánicas directas permiten más una amplificación de las habilidades técnicas del cazador que la seducción de los animales y de sus espíritus tutelares. Es así como los chamanes tienen el poder de aumentar la fuerza atractiva de determinados amuletos de cacería, facultad que ellos ejercen en provecho de quienes vienen a pedirselos. De igual manera, ellos pueden insuflar flechas mágicas en la boca y la laringe de los cazadores, a fin de ayudarles a soplar con fuerza en su cerbatana. En estas dos oportunidades la intervención del chamán se asimila a una curación ordinaria y debe por lo tanto recibir la retribución correspondiente. En un caso que presenciemos nosotros mismos, un chamán famoso que había ejecutado una sesión de curación para restaurar el "soplo" de un cazador, no vaciló en pedir una corona de plumas *tawaspa* por pago de sus servicios. Hay que saber que ese ornamento prestigioso —y de hecho se lo entregaron— es el caudal más precioso de un Achuar y su valor de intercambio supera la de una escopeta.

También los chamanes tienen fama de ejercer sobre los animales una influencia indirecta meramente negativa. Se pretende en efecto que ellos tienen el poder de hacer desaparecer mágicamente los corredores tradicionalmente tomados por los pecaríes en el territorio de sus enemigos, lo que tiene por resultado apartar a las manadas de la región. Así, y como ocurre muchas veces en las culturas amerindias, el chamán achuar controla determinados elementos mágicos de la cacería, pero ese acceso privilegiado nunca es convertido en ventaja personal. De hecho, los mejores cazadores muy pocas veces son chamanes, y además, por las condiciones de su práctica, los chamanes muchas veces llevan una vida incompatible con una gran actividad cinegética.

Si los chamanes no sacan en la cacería ningún beneficio de su familiaridad con las "madres de la caza", es probablemente también porque la relación de connivencia directa con los animales cazados cuenta al fin y al cabo más que la invocación de sus espíritus tutelares. Desde el punto de vista de las condiciones conceptuales de la práctica, uno se encuentra aquí en una situación inversa de la del trabajo del huerto, ya que allí, en cambio, la intercesión de Nunkui permite la buena inteligencia con sus niños vegetales. La cacería es una empresa siempre reiniciada de seducción de los animales, cuyo resultado nunca es cierto. Con cada especie distinta de caza, el cazador debe establecer un nexo personal de alianza que durante toda su vida él intentará fortalecer. Así, por ejemplo, un hombre no debe nunca comer el animal que acaba de matar por primera vez en su existencia. La relación entre el cazador y los individuos de esa especie recién encontrada es todavía muy tenue y, de comerse el animal matado, toda complicidad futura podría

ser comprometida. Disgustado por tal comportamiento, la caza de esa especie lo posible en el porvenir para sustraerse a los intentos de acercamiento del cazador indelicado.

Cada especie de caza puede ser representada como una colección de individuos solidarios, pues cada especie es dotada de un jefe que, *primum in paribus*, vigila los destinos del grupo. Nombrado *amana*, ese animal tiene un tamaño un poco superior al de sus congéneres y se disimula tan bien en la selva que lograr verlo es excepcional. Mucho más que las "madres de la caza", son los "amana de la caza" (*Kuntiniu amanari*) quienes constituyen los interlocutores privilegiados de los cazadores. Aunque invisibles para el común de los humanos, los espíritus tutelares y los *amana* de la caza son accesibles pues mediante el rodeo de los encantamientos *anent* que se les dirige. Existen series de *anent* muy específicamente adaptadas a cada una de las situaciones de cacería en las cuales uno se encuentra, desde los cantos que permiten encontrar la pista interrumpida, hasta los cantos que hacen que un mono convulsivamente agarrado de una rama alta, luego de su agonía, acabe por saltar la rama y caiga a los pies del cazador. Como se podrá apreciar por los cuantos ejemplos que siguen, esos *anent* de cacería son quizá todavía más esotéricos que los *anent* de horticultura.

"Cufadito, (repetido cuatro veces),  
miremos a ver en donde pues te voy a destrozár;  
cufadito, cufadito,  
el hombrequito shuni sigue tu rastro,  
cufadito, cufadito,  
en donde pues te voy a traspasar;  
Cufadito mío, en lejanas tierras te voy a matar;  
¿en donde pues te voy a traspasar?, (repetido cuatro veces)  
monito lanudo, miremos a ver en donde pues (bis)  
¿te voy a traspasar? (repetido cuatro veces)".

Dirigido al mono lanudo, este *anent* presenta al animal como un cuñado (*sai*, para un ego masculino: esposo de la hermana, hermano de la esposa, hijo de la hermana del padre, hijo del hermano de la madre) según la convención adoptada en todos los encantamientos dirigidos a la caza. El canto está destinado a hacer venir un grupo de monos y el cazador se compara a una oruga *shuni* para indicar que él está tan determinado en su acoso como ese animal conocido por su adherencia.

"Amanacito, amanacito (bis)  
Siendo *amana* los dos, ¿Cómo vamos a hacer? (ter)

Yo me oscurezco como el Shaam (bis);  
amanacito, mándame tus hijos (repetido cuatro veces);  
en esa misma meseta, que ellos hagan *churururul*,  
que hagan *waanta*, moviendo las ramas (ter)".

Este *anent* es una petición al *amana* de los monos lanudos para que éste, como en el encantamiento anterior, haga sobrevenir a un grupo de sus congéneres al encuentro del cazador, el cual se presenta a sí mismo como un *amana*, es decir como un hombre eminente. La metáfora evocando el Shaam hace referencia al hecho de que esos espíritus tutelares de la caza salen de sus madrigueras al caer de la noche. En cuanto a las dos onomatopeyas, evocan los gritos de espanto estereotipados de los monos lanudos (*churururul*) o el ruido de las ramas que ellos agitan (*waanta*).

"Cufadito (ter),  
inclina hacia mí el bambú *wachi*, (bis),  
a ti mismo (bis),  
te elevó (repetido cuatro veces);  
del anzuelito, de la pequeña flechilla (bis),  
¿cómo podría pues desviarse la trayectoria? (repetido cuatro veces)".

Otra vez dirigido a un mono lanudo calificado de cuñado, este *anent* debe ser cantado mentalmente cuando el cazador le dispara con la certabana, para que la flechilla llegue al blanco sin fallar. La metáfora del anzuelo evoca el hecho de que la flechilla debe clavarse en el mono sin que éste logre sacarla.

"Cufadito, (ter)  
tiradorcito de primera (bis),  
tus hermanitas (bis)  
viniendo por acá (repetido cuatro veces)  
harían *waanta*, *waanta*;  
ellas vienen (repetido cuatro veces)  
despertándose, haciendo *chlankai* (ter)"

En este *anent* la relación putativa de afinidad está llevada al límite extremo, ya que las hermanas del cuñado mono lanudo son también las cónyuges posibles del cazador. Se trata pues de convencer al animal que entregue sus hermanas al hombre para una unión necesariamente letal. En ese intercambio falso, ya que sin contrapartida, la relación de alianza asume plenamente la postura de una apuesta trágica.

La mayoría de los anent se dirigen a dos cuñados privilegiados, el mono lanudo y el tucán, animales más comunmente cazados por los Achuar, como lo hemos visto, después de los pecaríes. Estas especies de caza son también, emblemáticas de la vida de familia: uno recordará en efecto que el tucán es un modelo de conyugalidad, mientras el mono lanudo tiene fama de respetar escrupulosamente las prescripciones del matrimonio con su prima cruzada bilateral. Hay que notar también que, según los Achuar, el Lagothrix es el único mono en no acoplarse more ferarum, sino cara a cara como los humanos. Transmitidos por lo general de padre a hijo o, en menor frecuencia, de suegro a yerno, los anent de cacería son tesoros tan celosamente guardados como los anent de la horticultura. Pero la relación establecida con los seres de la naturaleza es muy distinta en estas dos esferas de la práctica: la mujer mantiene a sus hijos vegetales en la ilusión de la consanguinidad, mientras el hombre lleva con sus cuñados animales una empresa permanente de seducción dentro de un ámbito de afinidades. El tono de los anent de cacería es más engatusador que el de los anent de huerto, la horticultura desplegándose en el universo de una familia ideal, del cual son ausentes las susceptibilidades que el hombre debe cuidarse de no herir en su relación con los aliados.

Además del conocimiento de un amplio repertorio de anent, la posesión de varios tipos de amuletos es también una condición útil, mas no indispensable, al ejercicio de la cacería. Algunos de esos amuletos sirven para reforzar las capacidades del cazador, mientras otros son utilizados por él para atraer a los animales. Entre los primeros está el tsepeje, un parásito del ojo del tucán que, según los Achuar, permite a este pájaro aumentar considerablemente su agudeza visual. Se dice que unos cazadores se meten ese parásito en el ojo para poder ellos mismos, por un fenómeno de transferencia simétrica, hacerse invisibles para los tucanes cuando se acercan hasta alcance de tiro. La absorción de un narcótico ligero sacado del árbol chirikiásip aumenta la aptitud para utilizar la cerbatana y constituye una técnica preparatoria para una gran cacería.

Los amuletos utilizados para seducir a los animales son de naturaleza muy variada. Los piojos de los tucanes (temaish) deben ser recuperados debajo de las alas y de la cola del pájaro mientras él está todavía caliente y colocados en pequeños recipientes tapados con cera. Se dice que esos amuletos, guardados por el cazador en su morral (uyun) cuando va de cacería, atraen todos los tipos de caza. Para que estos piojos del tucán conserven su eficacia, el cazador debe respetar las mismas prohibiciones alimenticias que cuando confeccionó el curare: no tomar alimentos salados ni azucarados. Este tabú sugiere así claramente la idea de que existe en la cacería cierta autonomía de los instrumentos para con sus utilizadores, que esos agentes sean destructivos (el curare) o atractivos (tsepeje). El diente de

un delfín de río es empleado principalmente como amuleto de pesca, pero su efecto propio puede ser ampliado y afectar entonces a todas las cazas, si un chamán sopla sobre él según un procedimiento especial. Se elabora un amuleto muy poderoso, tanto para la cacería como para la pesca, machacando bija con el corazón y los sesos de una anaconda, el predador más polivalente del género animal. Para adquirir las cualidades intrínsecas de ese competidor directo, los hombres se pintan la cara con esta mezcla antes de salir de cacería. El adorno con bija—con o sin vísceras de anaconda—es de todas maneras una condición previa indispensable a la salida a la selva, pues los dibujos con los cuales el cazador cubre su rostro sirven para seducir a los animales, disfrazando su humana desnudez.

Los amuletos más valorizados, correspondiendo en el orden de la cacería a lo que son las piedras nantar en el orden del huerto, son unos bezoares llamados namur (literalmente "testículos"). Así como existe una piedra de Nunkui para cada especie principal de cultígenos, hay un namur apropiado para cada tipo de caza; la herencia de esos amuletos preciosos se opera en línea agnática, de la misma manera que los nantar son transmitidos en línea uterina. Una característica original de los namur (que les diferencia de los nantar), es que el modo de funcionamiento de esos bezoares obedece a una especie de quiasma entre su origen y su destino. En efecto, los bezoares encontrados en los peces son considerados como namur de cacería, mientras los bezoares encontrados en los pájaros y los mamíferos son considerados como namur de pesca. No todos los bezoares son necesariamente namur y se figura uno fácilmente que la presencia de piedritas en la molleja de los pájaros no es interpretada como un acontecimiento excepcional. Para que un namur sea considerado como tal, se necesita entonces que, al igual que para los nantar, el anuncio de las condiciones de su hallazgo y de la naturaleza de su uso se haya verificado durante un sueño. Esos namur, que el cazador lleva sobre sí encerrados en un pequeño recipiente herméticamente cerrado, son dotados de una vida autónoma del mismo tipo que la de las "piedras de Nunkui", pero sin sus propiedades vampíricas. Como las demás especies de amuletos, su función es a la vez la de atraer la caza y los peces y la de facilitar su captura.

La seducción de la caza, de sus amana y de sus espíritus tutelares mediante las distintas técnicas que acabamos de examinar constituye pues la condición general del ejercicio de la cacería, condición que todos los hombres no dominan en igual manera. En efecto existen entre los hombres como entre las mujeres, individuos más especialmente anentin, y los Achuar explican de ordinario los éxitos cinegéticos de aquellos individuos por sus facultades eminentes de control del campo simbólico de la cacería. Pero existen además de esta condición previa a

la práctica cinegética otras condiciones particulares y contingentes a cada cacería, y se debe renovarlas periódicamente. La más importante de estas condiciones particulares es el sueño premonitorio. En la medida en que el sueño es un viaje del alma, durante el cual ella se pone en relación con las almas de los espíritus y de los seres de la naturaleza, la interpretación de cada sueño permite delimitar precisamente las condiciones que permitirán a un proyecto realizarse o no, a partir de los datos recogidos durante las excursiones del alma. Los Achuar distinguen varios tipos de sueños premonitorios según la naturaleza de los acontecimientos que anuncian, pero sólo nos interesaremos aquí por una simple categoría, el sueño presagio de cacería o kuntuksnar.

El principio del kuntuksnar es el mismo que el de los namur, es decir que funciona generalmente según un quiasma sistemático de los campos de representación. La distribución de las inversiones simétricas es aquí, sin embargo, mucho más compleja que en el caso de los namur y se ejerce en un registro muy amplio. Una primera categoría de kuntuksnar reproduce exactamente el quiasma entre contenido y destinación actuando en los amuletos bezoares. Cuando un hombre sueña que pesca con anzuelo o con arpón, eso aparece como un presagio favorable para la cacería de caza menor encaramada y recíprocamente. Este primer tipo de sueño premonitorio, siempre soñado por hombres, se funda pues en la equivalencia simétrica de dos procesos de trabajo distintos pero internos al campo de las prácticas masculinas, ejerciéndose a dos niveles del universo físico opuestos por el eje arriba-abajo.

Una segunda categoría de kuntuksnar juega de la inversión entre el mundo de los humanos y el mundo de los animales. Se trata de un sistema bipolar en el cual los comportamientos animales son antropomorfizados y los comportamientos humanos son naturalizados, esta regla de transformación constituyendo el principio interpretativo que funda el aspecto premonitorio del sueño. Así, soñar con una tropa de guerreros en el sendero de la guerra es un buen presagio para la cacería de los pecaríes (la interpretación achuar se apoya en la homología de comportamiento y el peligro letal que ambos grupos representan). Soñar con un grupo de mujeres y niños que lloran es signo de buen agüero para la cacería de monos lanudos (se trata aquí también de una homología de comportamiento fundada en la desesperación que parecen manifestar las hembras en un grupo de monos, cuando un macho ha sido matado). Soñar con una mujer desnuda y rolliza que se ofrece, consentidora, al acto sexual, es percibido como un indicio favorable para la cacería de los pecaríes (homología entre la imagen de una mujer acostada y exponiendo su sexo y la imagen de la canal del animal destripado). Asimismo, soñar con un hombre inmóvil cuyo rostro lleva hermosos motivos pintados con bija y que lo mira a uno intensamente de arriba abajo

incluye el presagio de que se va a encontrar y matar a un jaguar o un ocelote, (homología con la piel moteada de los felinos y la actitud recogida que les caracteriza cuando se preparan a saltar). A la inversa, es interesante notar que los sueños premonitorios de afrontamientos armados (mesekrampra) son fundados en la interpretación de situaciones oníricas que ponen en escena el mundo animal. Así, por ejemplo, soñar con una manada de pecaríes furiosos es el signo de una buena escaramuza con una tropa de guerreros, según un quiasma simétrico al de los kuntuksnar de cacería y fundado en la misma interpretación homológica.

Una tercera y última categoría de kuntuksnar se distingue de las anteriores en lo que allí los sueños premonitorios son exclusivamente femeninos. El modo premonitorio del sistema augural está fundado igualmente en la inversión, pero los quiasmas entre contenido y destinación se organizan aquí en el seno mismo del campo de las prácticas femeninas y juegan de una dialéctica entre lo autónomo y lo subalterno. Así, para una mujer, soñar que está cargando una canasta llena de raíces de mandioca significa que dentro de poco ella tendrá que cargar el despojo de un pecarí matado por su esposo. Soñar que está ensartando cuentas anuncia que ella lavará dentro de poco los intestinos de un animal matado. Soñar que está hilando una madeja de algodón presagia que se desplumará dentro de poco una pava de monte (el Pipile pipile posee un plumaje moteado con blanco). La interpretación es fundada aquí también en homologías evidentes, pero los campos invertidos oponen claramente, dentro de las tareas femeninas, lo que pertenece propiamente al universo específico de las mujeres (manipulación y tratamiento de la mandioca, fabricación de ciertos tipos de collares, hilado y tejido del algodón) y lo que es dependiente del universo masculino (porte y manipulación de los animales matados por los hombres).

Un análisis pormenorizado del sistema augural no tiene su lugar aquí y aún el estudio detenido del complejo de los kuntuksnar iría mucho más allá de nuestro propósito. Sin embargo quizá no resulte inútil precisar desde ahora algunas especificidades notables de los presagios de cacería. En primer lugar, hay que notar que los kuntuksnar no son de la única incumbencia masculina, ya que las mujeres, los perros y los animales de rapiña (felinos, anacondas, águilas...) también son visitados por sueños premonitorios del mismo orden. Los Achuar no pretenden conocer el contenido exacto de los kuntuksnar de una anconda, pero afirman sin embargo que, al igual que para los seres humanos, esos sueños son la condición necesaria y previa para que los animales predadores logren capturar su presa. En cuanto a los sueños premonitorios de los perros, son considerados como siendo de la mayor importancia para el buen desarrollo de la cacería. Si un perro no ha sido visitado por un kuntuksnar, él se revelará incapaz de rastrear y acosar la caza corredora, independientemente de sus aptitudes intrínsecas. Los

kuntuknar de los perros son caracterizados, dicen, por una premonición inmediata: cuando ellos se agitan en su sueño o que su estómago hace borborigmas, están soñando que comen la caza que contribuirán a matar. Además, por falta de kuntuknar soñado por un hombre, el sueño premonitorio de su esposa —aunque estadísticamente menos frecuente— será considerado como un presagio lo suficientemente explícito para autorizar una cacería.

La práctica misma del kuntuknar no es suficiente en sí pues para asignar la cacería como un proceso de trabajo cuyas precondiciones competen a la sola esfera de las representaciones masculinas. En cambio, al examinar atentamente el contenido de los kuntuknar femeninos, uno se da cuenta que ellos están fundados en una serie de desplazamientos oponiendo por pares unas prácticas femeninas de orden distinto. Parece que se pueda percibir actuando en la interpretación de los kuntuknar femeninos, un principio lógico de diferenciación de los contenidos que indica metafóricamente la oposición entre práctica autónoma (horticultura) y práctica subalterna (cacería); ese principio constituye, en nuestra opinión una de las formas por las cuales se manifiesta la categorización indígena de los procesos de trabajo.

En segundo lugar, conviene insistir en el hecho de que el sistema achuar de los presagios —o mejor dicho, la parte de ese sistema que atañe a la cacería— es caracterizado a la vez por su sistematicidad y por su automatismo: el sueño siempre es presagio de algo y siempre constituye la condición inicial de la acción. Un hombre vacilará en ir de caza si él, o su esposa, no han tenido un kuntuknar favorable la noche anterior. En efecto, si el sueño premonitorio no constituye una condición absolutamente necesaria para la cacería de caza menor encaramada, en cambio es indispensable haber tenido un kuntuknar para matar a la caza mayor. En caso contrario, el cazador divisará tal vez una manada de pecaríes, pero se revelará incapaz de matar un solo animal. Frente a este determinismo extremo de la acción humana que introduce el sueño-presagio, los hombres no quedan desprovistos por completo; antes de acostarse, tienen siempre la posibilidad de interpretar con la zanonía arawir unos anent específicamente destinados a llamar un kuntuknar. Además, existe una gran normatividad de las interpretaciones y a cada situación onírica específica corresponde, en principio, un presagio particular. Según un principio corriente en el universo cultural amazónico, la interpretación de los kuntuknar se funda generalmente en la inversión o el trastocamiento de polos nocionales dicotomizados, o mediante el eje fundamental naturaleza/cultura (humanos ↔ animales), o mediante oposiciones más discretas dentro de la misma praxis humana (cacería ↔ guerra, cacería ↔ pesca, horticultura → cacería, sexualidad → cacería).

Estudiando los presagios Apinayé, Da Matta ha interpretado esta regla de transformación que humaniza la naturaleza y naturaliza la cultura como el medio para resolver la yuxtaposición repentina, en el sueño, de rasgos que pertenecen normalmente a dos mundos distinguidos con claridad. Esta yuxtaposición misma, según el autor, engendraría el carácter premonitorio del sueño, en la medida en que ella es accidental y excepcional, y que lo insólito así producido puede interpretarse solamente proyectando en el futuro la discontinuidad experimentada en el sueño (DA MATTA 1970). Pero entre los Achuar no parece que la inversión entre el contenido de un sueño y su mensaje postulado sea percibida como el signo de una conjunción anormal, introducida por una homología rara. En efecto, lejos de ser excepcionales, los kuntuknar son casi cotidianos y anuncian, por lo esencial, un resultado positivo y deseable que no es capaz de ser interpretado como una discontinuidad. Algunos tipos de presagios, especialmente los que anuncian una muerte repentina, podrían tal vez interpretarse según la hipótesis que propone Da Matta; en cambio, la sistemática augural obrando en los kuntuknar es de un orden más general.

Los desplazamientos simbólicos operados en las interpretaciones de los kuntuknar son asignables a los modos elementales (homología, inversión, simetría...) según los cuales el pensamiento indígena pone en orden el mundo y no requieren pues, a nuestro juicio, una explicitación. Simplemente, esas operaciones de clasificación cosmológica se hacen más manifiestas aquí que de costumbre porque tienen un fundamento onírico y que el principio general de la codificación del inconsciente en términos de procesos primarios da al sueño esta característica de actuar sobre los sistemas de relaciones entre el sujeto y su medio ambiente físico y social, pero no sobre el contenido empírico de esas relaciones (BATESON 1972: pp. 138-143). Parece así normal que el repertorio indígena de los marcos oníricos estereotipados constituya una matriz privilegiada permitiendo la conjunción de distintos sistemas relacionales posibles. Se notará además que al poner una equivalencia en la interpretación de sus sueños entre la relación con los hombres y la relación con los animales, los Achuar están conformes con su postulado de una sociabilidad antropocéntrica de los seres de la naturaleza.

El quiasma de las representaciones, en los amuletos o en los sueños, tiene pues interés para nosotros solamente en lo de ordenar claramente los términos que invierte y en lo que nos permite así identificar unos "paquetes" homogéneos de representaciones, simétricamente equivalentes. Pero, como lo hemos visto anteriormente para los kuntuknar femeninos, esos "paquetes" de representaciones son unidades discretas delimitando el campo de extensión de prácticas específicas y esas unidades aparecen como tales únicamente porque son puestas en relación una con otra. La cacería, la pesca o la manipulación de las



plantas cultivadas afloran pues a un nivel implícito —y no inconsciente— como procesos de trabajo específicos, si admitimos que esas prácticas constituyen núcleos permutables dentro de la esfera de las representaciones de sus condiciones de posibilidad.

La última condición, en el orden cronológico, que constituye un requisito indispensable al éxito de la cacería, es la ocultación de las intenciones del cazador. La ocultación hecha necesaria por la presencia postulada de una reserva fluida de malevolencia celosa y despersonalizada que se cristalizaría de repente sobre el cazador, si éste hiciera explícito alarde de sus proyectos. Los Achuar piensan también que al anunciar una cacería, un hombre daría la alerta a los animales por la exposición demasiado cruda de lo que piensa realizar. Se entenderá entonces que no existe un término específico para indicar la cacería, pues su uso circunstancial antes de una salida a la selva provocaría necesariamente el fracaso del proyecto. Las expresiones que se utilizan para anunciar una cacería son imprecisas y polisémicas: "voy a la selva", "voy a pasear" o "voy a buscar". Cuando, a veces, dos hombres cazan juntos —un padre y su hijo adolescente, por ejemplo—, no pueden comunicarse informaciones relativas a la caza sino mediante un lenguaje codificado. Si uno de los cazadores ha oído un grupo de monos, dirá simplemente al otro: "hay muchos pajaritos por aquí". Existe en cambio una expresión comúnmente usada, *shimplankayl*, que significa muy exactamente "regreso de la cacería con las manos vacías porque había manifestado demasiado explícitamente mi intención de irme de cacería". El doble sentido, la segunda intención y el juego de palabras reinan en la cacería, pues la seducción de los afines animales puede difícilmente concordar con el anuncio de la suerte final que les está reservada.

Una observación incidental permitirá cerrar el capítulo de las representaciones de la cacería. Al contrario de lo que se podría esperar, las representaciones de la cacería y las representaciones de la guerra no son, entre los Achuar, completamente homotéticas. La comparación de los distintos cantos mágicos anent utilizados en la una y la otra circunstancia es muy reveladora al respecto. En ambos casos, enemigos y caza muchas veces son presentados como afines: cuñado para la caza y *nuasuru* (literalmente "dador de mujeres") para los enemigos. Pero mientras en la guerra la raja introducida por la alianza es consumida de modo irreversible mediante la muerte de los afines, en la cacería, en cambio la alianza se mantiene gracias a la especie de contrato implícito hecho con los *amana* y los espíritus protectores de los animales. Este trato diferenciado de la representación de los seres que se mata —representación de un objeto ideal, debemos precisar, pues en la práctica ocurre que uno mata a consanguíneos clasificatorios con la ayuda de sus afines— es particularmente

manifiesto en los anent de guerra en los cuales el cantor se identifica con un felino listo para saltar sobre su presa, una asimilación metafórica que nunca se encuentra en los anent de cacería.

La guerra llega entonces a ser una actividad idéntica a la predación animal, en cuyo salvajismo desaparecen las obligaciones ordinarias de la alianza. La cacería, en cambio, está fundada en un *gentlemen's agreement* e implica una seducción de los afines animales: esa seducción, sea cual fuere la naturaleza de su desenlace, les reconoce por lo menos el mérito de una existencia social, negada en el otro caso a los enemigos humanos. Se reconocerá en eso una inversión del campo de representaciones, ya identificable en el quiasma entre sueños de cacería y sueños de guerra: en esta inversión, un tipo de relación entre humanos aparece como una relación entre animales, mientras una relación entre humanos y animales aparece como un tipo de relaciones entre humanos. La cacería y la guerra son empresas predatorias, pero los protocolos simbólicos para dar la muerte las distinguen en su esencia. Siendo extensión de la esfera doméstica a la caza, la cacería se vive, en el modo de la comensalidad literal, como una forma carifosa de endocanibalismo. Al expulsar al enemigo en la anomalía animal, al remitirle periódicamente en la alteridad de la naturaleza, la guerra se concibe como el paradigma ideal de un inencontrable "circulo de familias" desligado de las obligaciones de la alianza. Espacio de conjunción entre los hombres y las mujeres y entre los hombres y los animales, la selva es "un mundo de afinidades en el cual se replantean sin cesar los principios mismos que fundan la sociedad."

## NOTAS DEL CAPITULO 6

(1) Para una descripción más pormenorizada del proceso de fabricación de la cecatana, véase el fascículo con muchas ilustraciones de C. Bianchi (1976 a: pp.

1-49). Su exposición de la cadena operatoria se refiere a la técnica shuar, pero ésta no difiere de la técnica achuar sino por variantes mínimas.

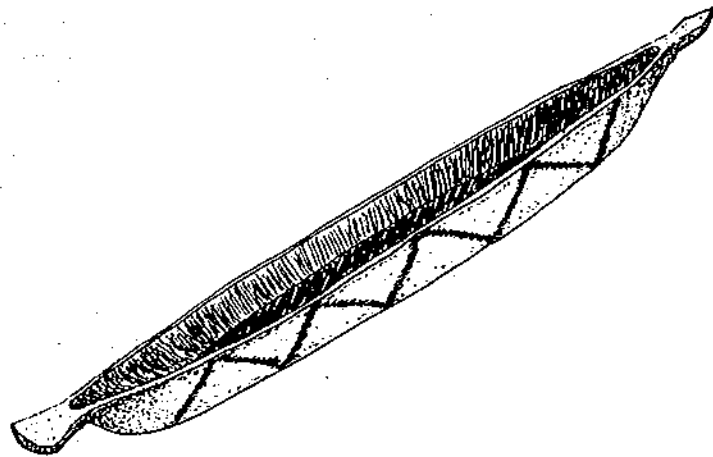
(2) Estas dos trampas están descritas detalladamente y con muchos dibujos explicativos en la obra de C. Bianchi sobre las trampas shuar (BIANCHI 1976, pp. 2-20). El libro presenta igualmente una decena de otras trampas actualmente o antiguamente en uso entre los Shuar, de las cuales nunca hemos notado el empleo entre los Achuar.

(3) Los mecanismos complejos que aseguran la regulación de la territorialidad, por lo tanto la distribución de las zonas de cacería, son analíticamente exteriores al campo de las fuerzas productivas, ya que dependen del conjunto de las relaciones sociales que intencionalmente o inintencionalmente organizan los procesos de apropiación de la naturaleza. La territorialidad achuar queda entonces fuera del campo de este estudio, pero será tratada de modo específico en un futuro trabajo dedicado al análisis de las relaciones de producción y de reproducción.

(4) Los Achuar septentrionales casi nunca refieren su práctica cinegética al personaje mitológico Eisa ("Sol") en quien los Shuar ven el paradigma del cazador (PELLIZZARO s.f.1). Eisa aparece pues varias veces en la mitología achuar como una gran figura de cazador, pero muy pocas veces se implora su intercesión directa para la cacería, donde su influencia parece sin importancia al lado de la influencia de los amana y de las "madres de la caza". Se notará por otra parte que el grupo de las "madres de la caza" (shaam, amasank y Jurllrl) parece ser un rasgo cultural propio de los Achuar septentrionales, pues aquellos espíritus serían desconocidos de los Achuar de la cuenca del Huasaga y del Bajo Macuma (comunicación personal de L. BOLLA y A. COLAJANNI).

(5) Para la inversión en la interpretación de los sueños premonitorios, refiérese a los ejemplos maku (REID 1978: p. 15) y aplnayé (DA MATTA 1970: p. 95).

## Capítulo 7 El Mundo del Río



El mundo cerrado del huerto y el mundo abierto de la selva se oponen término por término en una serie de pares antitéticos que sólo corresponden muy parcialmente a las figuras dualistas ordinarias. No son en efecto, las clásicas antinomias de lo salvaje y de lo cultivado o de lo masculino y de lo femenino que dominan aquí la representación del espacio, ya que la selva es una plantación sobrehumana de donde las mujeres no están excluidas. Las redes de oposiciones topográficas están organizadas menos por los atributos que se confiere a los lugares, que por las prácticas que en ellos se desarrollan. Al espacio de disyunción de los sexos en donde se da rienda suelta la consanguinidad maternante, corresponde un espacio de conjunción consagrado a los juegos peligrosos de la alianza. A la horticultura domesticadora de los hijos vegetales se opone la caza seductora de los afines animales. Entre estos lugares definidos cada cual por una praxis distinta ¿existe lugar para un mundo del río, tercer término autónomo que no sería una extensión del huerto o de la selva?

Se recordará sin duda que, aquí y allá en los meandros de nuestra exposición, el río se ha revelado bajo figuras muy diversas. Eje topográfico y cosmológico, la red hidrográfica estructura el espacio en una orientación de aguas arriba hacia aguas abajo y ritma el tiempo por el periplo acuático de las Pléyades que cada año llegan allí a encontrar muerte y renacimiento. Al postular que la casa achuar se encuentra idealmente atravesada por un río, habíamos asimismo planteado una equivalencia entre el mundo acuático y el mundo doméstico, cada morada aislada estando encadenada a las demás en un gran continuum por este flujo invisible. Metáfora de un bolo alimenticio que pasa por la casa como por un sistema digestivo, el río es también el lugar de una fermentación cósmica que hace subir y bajar su nivel durante las crecidas temporales. Las corrientes de agua son, pues, menos espacios autónomos, como la selva o el huerto, que instrumentos de mediación, articulando sobre su eje y al nivel de cada casa, la totalidad de los pisos cosmológicos.

Este estatuto privilegiado de mediación aparece de manera ejemplar en la multiplicidad de los usos sociales combinados de los cuales el río es el teatro. En efecto, éste no puede ser reducido a una función binaria, pues trasciende en sus usos la oposición entre conjunción y disyunción que rige ordinariamente la definición espacial tanto de las relaciones entre los sexos en el seno de la unidad residencial como de las relaciones entre la casa y los forasteros. En este último plano, el río puede ser percibido como una combinación de conjunción —por el vínculo que establece entre diferentes casas a lo largo de una misma corriente de agua— y de disyunción —por el uso doméstico privado de un segmento de río. En el marco de la casa, el río es a la vez lugar de conjunción de los sexos (baño de los cónyuges, y pesca con barbasco) y lugar de disyunción (baño de los jóvenes al alba, defecación solitaria de los hombres, limpieza de la vajilla y lavado de ropa de las mujeres).

Este espacio mediador no es solamente un soporte simbólico de las metáforas cósmicas, es también un recurso que, aunque no escaso, no por ello deja de ser de capital importancia. El río es en efecto, simultáneamente, aquello sobre lo cual se navega, aquello en lo que se lava el cuerpo, los vestidos y los utensilios y aquello que se bebe, gracias a la transformación léxica que convierte el agua terrestre impura, entza, en agua celeste culinaria, yumi, desde que ha sido sacada. Por último, el río es igualmente el hábitat exclusivo de seres muy particulares, pues su existencia cotidiana está oculta a la vista de los hombres. Entre esos "seres del agua" (entsaya aents), cuya naturaleza es antitética tanto a la de los humanos como a la de los "seres de la selva" (ikiamia aents), existe una población que, bajo el nombre de namak ("peces grandes") o de tsarur ("morralla"), presenta un interés muy pragmático. En esta región muy abundante en peces del Alto Amazonas, la pesca es en efecto mucho más que un sustituto de la caza y los Achuar practican este arte casi cotidianamente con gran placer.

### 1. Las técnicas haliéuticas.

Los Achuar son pescadores especializados, en el sentido de que cada una de sus técnicas de captura está adaptada a un tipo específico de corriente de agua y a la población de peces que lo habitan. De las 78 especies de peces identificadas por un término vernacular y empadronadas por nosotros, sólo dos no son consideradas comestibles: el gimnoto eléctrico tsunkiru y el minúsculo pez parásito kanlir (*Vandellia wieneri*). Las otras 76 especies —y otras más que seguramente escaparon a nuestro empadronamiento— proveen una carne estimable y de una gran variedad, desde el enorme paits (arapaima), hasta el modesto titim (*Carnegiella strigata*), pasando por la gran familia de los

melódidos, representada por unas quince especies. Es decir que no hay arroyo o riachuelo que tras unos minutos o algunas horas de esfuerzo no entregue algunos de sus huéspedes al pescador resuelto. Para lo cual los Achuar pueden elegir entre un arsenal muy diversificado: la pesca con nasa, la pesca con arpón y red, la pesca con anzuelo y la pesca con barbasco.

La pesca con nasa se práctica con una suerte de zarzo o de encañizada rectangular de aproximadamente 60 cm. de alto por 1.50 m. de largo, confeccionado con varillas muy finas provenientes, al igual que las flechillas de la cerbatana, del estípite de la palma Maximiliana regia. Denominado washimp, este zarzo es muy flexible y puede ser enrollado sobre sí mismo para formar un artefacto de pesca cilíndrico similar a la nasa tambor, o sea ampliamente abierto en un extremo y casi cerrado en el otro. En su uso normal, el washimp, es colocado en los pequeños arroyuelos de agua clara cuya anchura no excede el metro (kisar). La abertura más ancha está orientada aguas arriba y se amontonan algunas piedras como represa por ambas partes de la entrada de la nasa, con objeto de obligar a los peces a precipitarse en ella. Una vez adentro, se encuentran inexorablemente atrapados por el estrechamiento del washimp. Este artefacto, que los hombres colocan en los arroyuelos cercanos a la casa, sólo permite capturar morralla tsarur. La productividad de esta técnica de pesca es pues débil, las capturas consisten sobre todo en pequeños cíclidos cuyo tamaño medio rara vez excede una docena de centímetros.

La pesca con arpón y red es en cambio muy productiva, pero sólo puede practicarse durante los tres o cuatro meses del estiaje y en sitios muy particulares del hábitat ribereño. Cuando las aguas bajan, ciertos canales secundarios del Pastaza se encuentran en efecto temporalmente aislados del canal principal, formando de este modo especies de pequeños lagos donde los grandes peces del río se encuentran retenidos y pueden ser fácilmente arponeados. El arpón, puya, está compuesto de un asta de madera de palma de aproximadamente dos metros de largo en cuyo extremo se halla fijada una punta metálica dentada, generalmente fabricada por los hombres a partir de un clavo grueso obtenido por intercambio con los Shuar. Como en todos los arpones de pesca la punta es móvil, hundida a fuerza en el orificio colocado en un extremo del asta y mantenida en su lugar por un cordoncillo enrollado que la vuelve solidaria del soporte. Trenzado con fibras de chambira, este cordoncillo de varios metros de largo se halla enrollado al asta hasta la mitad. Cuando el pez es arponeado, la punta se desprende del asta y el cordoncillo se desenrolla completamente hasta que el pescador atraiga a sí la presa vivita y coleando. La red, neka, es también confeccionada con cordoncillos de chambira. Posee la forma de un gran rectángulo de alrededor de un metro de alto por cinco o seis de largo, con mallas

en la forma de rombo de cuatro a cinco centímetros de ancho. La parte inferior de la red se halla lastrada con una hilera de pequeños guijarros, mientras que la parte superior está provista de una serie de flotadores de madera de balsa.

Cuando un hombre ha localizado un canal prometedor, fácilmente identificable por los peces grandes que saltan en todos los sentidos, se aproxima muy silenciosamente para colocar su red en el sector que le parece más abundante en peces. La red sirve en efecto para aislar de orilla a orilla una pequeña porción del canal con el fin de impedir toda posibilidad de huida de los peces. Sólo hace falta entrar en el agua poco profunda para arponear los peces atrapados como en un vivero, aquellos que intentan escapar enredándose en las mallas de la red. Cuando todos los peces capturados en el sector delimitado por la red han sido arponeados, ésta es desplazada hacia otro segmento del canal a fin de recomenzar la operación. Esta técnica puede igualmente emplearse en los lagos en defluente, cuando su canal de alimentación se ha secado y los peces del río se hallan cautivos en él como en un canal secundario.

Practicada por un hombre solo, esta forma de pesca da resultados excepcionales con la condición de elegir bien el plano de agua. En efecto, dado el tamaño del arpón y la dimensión de las mallas de la red, solamente los peces grandes pueden ser capturados mediante este método y por consiguiente hay que localizar cuidadosa y previamente los sitios propicios. Las presas más comunes en este tipo de pesca son los penke namak (*Ichthyoelephas humeralis*), peces desdentados de carne sabrosa, cuyo peso medio se acerca al kilo. En los dos casos en que hemos asistido a pescas con arpón y red, el volumen de las capturas fue de 35 kilos en seis horas y de 37 kilos en cinco horas, respectivamente. Hay que anotar sin embargo que solamente los Achuar establecidos cerca del Pastaza pueden practicar este tipo de pesca y que además muy pocos poseen una red pues su fabricación exige mucho trabajo. Ciertamente se puede pescar exclusivamente con el arpón sin recurrir a la red, empero esta es una empresa particularmente difícil ya que es preciso esperar totalmente inmóvil que un pez pase cerca o perseguirlo en todos los sentidos en una carrera frenética.

Aún cuando la pesca con sedal no sea una técnica aborigen, fue adoptada con entusiasmo por todos los amerindios, desde el momento en que dispusieron de anzuelos metálicos. Hasta los años cincuenta, los Achuar fabricaban ellos mismos sus anzuelos (*tsau*) con clavos que obtenían mediante intercambio con los grupos étnicos vecinos; las sedales eran trenzadas con fibras de palmera chambira. Es solo desde hace unos diez años que ellos tienen acceso a anzuelos manufacturados y sobre todo al sedal de nylon, indispensable para sacar las capturas más pesadas. El hilo de nylon muy grueso, capaz de soportar tensiones

mayores a los ochenta kilos, constituye un bien sumamente valorizado y cuyo empleo es todavía poco extendido. Este tipo de sedal constituye en efecto el medio accesible para los Achuar para pescar cómodamente los arapaimas y los grandes pimelodidos (*tunkau*). Las técnicas de la pesca con anzuelo pueden distinguirse según el grado de resistencia del sedal utilizado y el lugar donde es botado.

La pesca de peces muy grandes en aguas vivas es una empresa exclusivamente masculina que requiere la utilización de una piragua y un sedal de fuerte calibre. Generalmente practicado entre dos, en razón de las exigencias de manejo de la piragua, este método de pesca exige a menudo expediciones de varios días. En efecto, hay que botar los sedales en los pozos del río que son depresiones circunscritas cuya profundidad supera frecuentemente los treinta metros y que se manifiestan por remolinos superficiales de rotación bastante lenta. Ahora bien, estos pozos, que constituyen el hábitat preferido de los grandes pimelodidos, no son tan comunes en el curso de un río; para poder explotar varios de ellos, se necesitan pues algunos días de navegación. En cuanto la piragua ha sido estabilizada mal que bien encima del remolino, se bota a fondo los sedales cebados con larvas de palma o pedazos de carne. El anzuelo es atado a un alambre grueso a su vez fijado al sedal de nylon; este método de amarre permite impedir que el sedal sea cortado por una piraña tragando violentamente el cebo. Para practicar este tipo de pesca es indispensable disponer de un hilo sumamente resistente, pues no es inusual enganchar peces de más de cincuenta kilos, tales como el aparaima (*paits*) o el *Pimelodus ornatus*, *juunt tunkau*. Para sacar semejantes monstruos, hace falta pues a la vez de una gran fuerza física, una seria competencia de nauta y un buen conocimiento de las reacciones del pez atrapado. Ciertos hombres poseen estas aptitudes en sumo grado y manifiestan una marcada tendencia a abandonar la caza para especializarse en la pesca del pez grande. Por lo demás, no son necesariamente los Achuar del hábitat ribereño, pues la pesca en aguas vivas puede practicarse todo el año en cualquier río importante, a condición de que éste no esté crecido y por lo tanto imposible de navegar a causa de los remolinos.

Mientras que la pesca en piragua está reservada a los hombres, ya que ella implica librar un verdadero combate con el animal, la pesca de peces pequeños desde la orilla es más bien percibida como una forma de recolección que las mujeres y los niños pueden practicar de manera legítima. El hilo empleado sólo permite capturar peces de talla modesta cuyo peso oscila entre 300 gramos y dos kilos. Los sedales son fijados a la orilla del río al atardecer y frecuentemente son dejados toda la noche. Los cebos consisten sobre todo en gusanos e insectos, a veces trozos de carne cuando se quiere atraer una piraña. Provistos de un pequeño

sedal atado a una pértiga, los adolescentes exploran sistemáticamente los buenos sitios de pesca cercanos a la casa y rara vez regresan con las manos vacías. La productividad de este tipo de pesca es puntualmente bastante débil (menos de un kilo por día y por casa, por término medio), pero de una gran regularidad, ya que si las mujeres y los niños disponen de hilo y anzuelo, botan los sedales diariamente. A lo largo del año, el aprovisionamiento cotidiano de estas casas en pescado descansa de hecho mucho más en esta pesca menor que en las otras técnicas haliéuticas. Sin embargo siguen siendo numerosas las unidades residenciales aisladas que no poseen anzuelos o que los perdieron sin poder reemplazarlos.

Al contrario de los métodos precedentes, la pesca con barbasco (entza nijiatin, literalmente "lavar el río") es una empresa colectiva en la que participan conjuntamente todos los miembros de la casa. Incluso ocurre a veces que varias unidades domésticas vecinas colaboren en una gran pesca comunitaria que necesita la erección de un embalse en un río importante. Las técnicas de pesca con barbasco pueden distinguirse según la naturaleza de los piscicidas localmente asequibles y según los ríos en donde son vertidos. En efecto, se recordará que las plantas utilizadas como venenos de pesca son distintas en los dos biótopos. Mientras que los Achuar del hábitat interfluvial cultivan exclusivamente el timiu (*Lonchocarpus* sp.), los del hábitat ribereño sólo pueden cultivar en sus huertos el masu (*Clibadium* sp.). Ahora bien, estos piscicidas distan de poseer la misma eficacia: el masu es mucho menos potente que el timiu en dosis iguales, y sólo puede emplearse para capturar la morralla. Con el fin de paliar este inconveniente ciertos Achuar ribereños establecen pequeñas plantaciones aisladas de timiu en los suelos ferralíticos de las colinas, a varias horas de camino de su residencia principal. Los dos venenos de pesca actúan no obstante de manera idéntica, modificando temporalmente el equilibrio químico del río, lo que provoca la asfixia de los peces.

El masu se presenta bajo la forma de un pequeño arbusto cuyas hojas son recolectadas antes de cada expedición de pesca con barbasco. Solamente los hombres pueden manipular las plantas piscicidas y les toca entonces a ellos despojar tres o cuatro plantas con el fin de reunir suficientes hojas para colmar una canasta *chankin*. El masu es empleado durante el período del estiaje, en los canales secundarios aislados del lecho principal del Pastaza y en las pequeñas marismas del hábitat ribereño. Una vez arribados al sitio, los hombres machacan las hojas hasta reducirlas a una pulpa, martillándolas con una piedra o un pedazo de madera. Ellos penetran entonces en el agua poco profunda sumergiendo hasta la mitad la canasta de masu y removiéndola violentamente hasta que el zumo lechoso de las hojas haya sido enteramente diluido en el agua. Al cabo de algunos

minutos los peces comienzan a sentir los efectos de la asfixia y suben a la superficie; mujeres y niños se reúnen entonces con los hombres en el pequeño canal y chapotean en él en todas las direcciones para recoger los peces aturdidos. El masu puede también utilizarse para la pesca en los arroyuelos; mientras los hombres meten el veneno en el agua, las mujeres esperan su llegada aguas abajo, recogiendo al paso los pequeños peces a la deriva.

Practicada en las aguas muy poco profundas, la pesca con masu generalmente sólo entrega la menuda morralla clasificada en la etnocategoría *tsarur*: sobre todo *nayump* (loricariidos), *kantash* (ciclidos), *kusum* (anastómidos), *putu* (ciclidos), *shuwi* (*Ancistrus* sp.) y grandes renacuajos (*wampuch*). La productividad es baja y rara vez se trae de vuelta más de cuatro o cinco kilos de pescado por salida. No obstante, en el hábitat ribereño, la pesca con masu es más bien considerada por los Achuar como una agradable distracción familiar más que una técnica intensiva de subsistencia. Es la ocasión para todos los miembros de la unidad residencial de realizar una excursión de media jornada bajo el signo de la diversión y del buen humor. También puede emplearse el masu para capturar peces más voluminosos en los lagos en forma de media luna (*kucha*) yuxtapuestos a los cursos de los ríos de aguas abajo. Una vez asegurada la presencia, en alguno de estos lagos, de numerosos peces de respetable tamaño, el pequeño canal de alimentación es cerrado con una encañizada *washimp* y se vierten en el lago cantidades muy grandes de masu —mínimo seis a ocho canastas. Entonces los hombres recorren el lago en pifagua para arponear los grandes peces que suben a la superficie. Estos pequeños lagos forman a veces verdaderos viveros y la pesca con masu se convierte entonces en una técnica haliéutica muy productiva.

Es en el hábitat interfluvial y gracias al uso del piscicida timiu donde la pesca con barbasco da los resultados más espectaculares. Al igual que el masu, el timiu es una planta arbustiva, pero su zumo activo, la rotenona, se halla contenido en las raíces y no en las hojas. Para emplear el veneno de pesca, los hombres deben pues arrancar la planta y volver a enterrar simultáneamente una parte de la raíz, con objeto de asegurar la reproducción vegetativa. Esto explica por qué se encuentra de ordinario una gran cantidad de plantas de timiu en los huertos interfluviales pues cada pesca con barbasco exige la destrucción de varios plantones. En la región interfluvial, la pesca con timiu implica la construcción de una presa temporal, ya que el rápido flujo de las corrientes de agua impide la recolección descuidada de los peces tal como se la practica en los lagos y brazos muertos del hábitat ribereño. La presa, *epelnimiau*, puede adoptar varias formas según la anchura y el régimen del río, mas su estructura de base permanece siempre idéntica.



La mayoría de las pescas con *timiu* se practican en pequeños ríos poco profundos cuya anchura excede rara vez cuatro o cinco metros. La presa es levantada por los hombres en un estrechamiento del lecho, hincando en el fondo del río cuatro o cinco caballetes triangulares que hacen las veces de pilares. Paralelos al sentido de la corriente, estos caballetes son afianzados entre sí mediante pértigas transversales y éstas unidas a las orillas. A estas pértigas transversales se les liga una serie de estacas formando una suerte de plano vertical levemente inclinado hacia aguas arriba. La parte inferior de este plano sirve de contención de agua, y su relativa impermeabilidad está asegurada mediante la acumulación de varias capas superpuestas de hojas anchas. En el medio de la presa se acondiciona un espacio libre ocupado por una pequeña plataforma que domina el tramo de aguas abajo pero situada al mismo nivel que el tramo de aguas arriba. El desnivel entre los dos tramos es de alrededor de un metro y la plataforma desempeña el papel de un desagadero que permite el libre paso del exceso de agua. Generalmente esta plataforma está constituida por una encañizada washimp montada sobre un esqueleto tabular por lo que este tipo de presa con desagadero es usualmente llamada washimplamu. Con ocasión de una expedición de pesca con *timiu*, en 1976, dos hombres necesitaron de un día de trabajo para montar una presa washimplamu en un río de cinco metros de ancho.

Cuando empieza la pesca propiamente dicha, la plataforma desagadero es cerrada en el extremo que da hacia aguas abajo a fin de retener los peces que derivarían por la corriente. Las raíces del *timiu* son aplastadas por los hombres que las meten en el agua en canastas a aproximadamente seiscientos metros aguas arriba de la presa. Los hombres progresan luego lentamente hacia aguas abajo, arrastrando consigo las canastas sumergidas de donde se derrama el zumo tóxico. A medio recorrido, se ha preparado generalmente en la orilla un pequeño depósito de raíces de *timiu* previamente machacadas, las mismas que son entonces metidas en el agua por los hombres en su descenso aguas abajo. Pronto todo el río toma un tinte lechoso característico y el piscícola comienza a hacer efecto: la morralla sube coleando a la superficie y termina varándose en la vegetación acuática de las orillas, en tanto que los peces grandes saltan torpemente en todas las direcciones en un desesperado esfuerzo por escapar de la asfixia. A la altura del segundo depósito de *timiu*, toda la gente se mete al agua y progresa lentamente hacia la presa; los hombres arponean los peces grandes y las mujeres recogen la morralla a lo largo de las orillas en canastas usadas como manguillas. Una vez llegados a la presa, hombres y mujeres se apostan al pie de la represa de agua, en el tramo de aguas arriba, para capturar los peces que siguen derivando, mientras que un hombre recoge al paso los peces varados sobre la plataforma del desagadero. Cuando se ha terminado la pesca, la presa es desmantelada a fin de que no siga obstruyendo la circulación de los peces.

En este tipo de pesca, los Achuar capturan aproximadamente la misma cantidad de peces en el momento del descenso a lo largo del río, que al pie de la represa. La productividad de la pesca con *timiu* es elevada: en 1976, siete adultos y cinco niños de más de ocho años habían recogido setenta kilos de pescado represando un río de cinco metros de ancho, mientras que en 1978, cuatro adultos y cuatro niños habían recogido veinticinco kilos en una corriente de agua de tres metros de ancho. En la medida en que el efecto del piscícola es muy temporal y que afecta solamente un pequeño segmento del río, es posible repetir la operación cada año en cada una de las corrientes de agua próximas a la unidad doméstica. Durante la estación del estiaje, único período donde es practicable la pesca con *timiu* mediante una presa, una unidad doméstica del hábitat interfluvial organiza una pesca con barbasco aproximadamente cada tres semanas. El pescado capturado es vaciado de inmediato, luego cecinado por las mujeres, lo que permite su conservación durante cuatro a cinco días. De esta manera, durante los tres meses de estiaje, la mayoría de las unidades domésticas interfluviales se aseguran un total de dos a tres semanas de abastecimiento de pescado gracias al conjunto de las pescas con barbasco.

En cambio, mucho más raras son las pescas colectivas muy grandes con *timiu* practicadas en los ríos importantes cuyo ancho puede sobrepasar los quince metros. La erección de una presa en una corriente de agua semejante exige una importante fuerza de trabajo masculina que sólo puede ser lograda mediante la combinación de los recursos de una media docena de unidades residenciales. Técnicamente, las grandes presas sólo difieren de las pequeñas por la ausencia de una plataforma desagadero, pero deben ser construidas en aguas profundas, lo cual requiere el empleo de piraguas y balsas. El tamaño del río exige asimismo el empleo de muy grandes cantidades de *timiu* y cada unidad doméstica participante debe por lo mismo proporcionar una cuota más o menos equivalente. Cuando el veneno es echado al agua por los hombres a varios kilómetros aguas arriba de la presa, a veces hasta cuarenta personas se escalonan a lo largo del río. Las mujeres y los niños se apostan en los bajos donde pueden pescar con cesto haciendo pie, mientras que los hombres arponean los peces grandes, dejándose ir a la deriva hasta la presa en las piraguas y balsas. En estas grandes pescas colectivas, al igual que en todas las pescas con barbasco en general, cada cual conserva las presas que él mismo ha capturado y los miembros de cada unidad doméstica se esfuerzan por lo tanto en recolectar el mayor número posible de pescados. La productividad global de semejante tipo de pesca parece muy importante, pero por lo demás imposible de cuantificar en vista del número de participantes y la ausencia de procedimiento de repartición de las presas. Pese a todo, la construcción de un gran embalse es un acontecimiento excepcional, que sólo se produjo dos veces (en el Kapawientza) en el transcurso de nuestra estadía entre los Achuar septentrionales.

La pesca con barbasco es una técnica halléutica original, cuya cadena operatoria parece ser descomponible de modo idéntico en casi todas las culturas de la Cuenca Amazónica. Casi en todas partes son los hombres los que manipulan el veneno de pesca, mientras que las mujeres se contentan con recoger los peces que flotan a la deriva. En este proceso de trabajo, la complementariedad de los sexos es técnicamente necesaria en razón de la importante mano de obra que hay que movilizar para poder recoger todos los peces asfixiados. El piscicida es un instrumento que permite la captura del pez al igual que la represa, mas en realidad no es en sí mismo un agente letal. Al provocar una progresiva sofocación de los peces, el barbasco los hace más fácilmente accesibles sin por ello matarlos completamente; en aguas vivas, aquellos que han escapado a la atención de los pescadores recuperan a menudo sus facultades al diluirse la capa de zumo tóxico. Por consiguiente, la construcción de la presa y la manipulación del veneno de pesca son condiciones de neutralización del pez y pueden ser asimiladas a las otras formas de intervenciones predatorias masculinas sobre la naturaleza. Mas para que la neutralización sea completa hay que arponear además las presas —una técnica de muerte del mismo orden que aquellas empleadas por los hombres en la caza y en la guerra— o bien recogerlas en una canasta, tarea femenina que se acerca a una empresa de recolección. La repartición del trabajo en la pesca con barbasco reproduce pues la división de los papeles asignados a los sexos en los otros modos de explotación de la naturaleza.

No existe por lo demás un término genérico que denote el conjunto de las prácticas halléuticas y es así que la pesca se encuentra atomizada en el léxico achuar en tantas expresiones singulares como hay métodos de captura de peces. Si examinamos de manera sinóptica la división sexual del trabajo en la pesca (véase cuadro N° 16), constatamos sin embargo que la oposición caza recolección no rige solamente la pesca con barbasco, sino que proporciona igualmente un paradigma general de la asignación sexual de las tareas en las diversas técnicas halléuticas. Todo lo que pertenece al orden de la recogida (pesca con cesto, sedales botados desde la orilla) es atribuido a las mujeres, mientras que todo lo que atañe a la construcción y al uso de trampas (presas, pesca con nasa, redes), al empleo de armas perforantes (arpones) y a la lucha física peligrosa (pesca de peces grandes en aguas vivas) compete a los hombres.

En fin se notará que la productividad teórica de la pesca en los dos biotopos se equilibra más o menos en razón de la eficacia diferencial de las técnicas empleadas. En efecto, la ausencia de peces muy grandes en el hábitat interfluvial se halla compensada por los muy buenos resultados obtenidos en él con el timiu, en comparación con las presas modestas que otorga el masu en el hábitat ribereño. La pesca con anzuelo de peces grandes es practicable por doquier

DIVISION DEL TRABAJO EN LA PESCA

Tarea	Hombre	Mujer	niño
1. Pesca con barbasco a) construcción de la presa en aguas vivas y manipulación del veneno vegetal b) recogida del pescado con cesto c) arponeaje del pez	+		
2. Pesca con nasa (washimp)	+		
3. Pesca con arpón y red	+		
4. Pesca con anzuelo a) grandes peces pescados en piragua en aguas vivas b) pequeños peces pescados en la orilla en aguas tranquilas	+		
5) Descamado, vaclado y ahumado de los pescados.		+	

en los ríos importantes de los dos biotopos y la única ventaja significativa del hábitat ribereño es la posibilidad de utilizar la combinación arpón-red en los brazos muertos de los ríos y en las marismas. Si el potencial ictiológico del hábitat ribereño es sin duda globalmente más importante que el del hábitat interfluvial, sin embargo las diferentes técnicas halléuticas empleadas dentro de cada uno de los dos ecotipos compensan relativamente las disparidades en la accesibilidad de los peces.

2. El lecho conyugal

Al igual que en todas las esferas estratégicas de la práctica, el adecuado ejercicio de la pesca exige que sean respetadas un cierto número de condiciones propiciatorias. La femenina pesca menor con sedal es una actividad que como hemos visto es asimilable a la recolección y, al igual que ésta, se sitúa por lo

tanto enteramente en el mundo profano. Por el contrario, las precondiciones simbólicas de la pesca con barbasco (actividad colectiva preponderantemente masculina), de la pesca con arpón y de la pesca con anzuelo en aguas vivas (actividades exclusivamente masculinas) aparecen, bajo una forma atenuada, como estructuralmente idénticas a aquellas de la caza. El empleo de técnicas mágicas tiene fama de ser menos importante en la pesca que en la caza y la atracción de los peces se efectúa a través de medios autónomos y no mediante un contacto dialógico directo con ellos. Mientras que los hombres pueden comunicarse con algunos de los "seres del agua" (nutrias, anacondas, jaguar melánico) cuyo hábitat es medio acuático y medio terrestre, les es imposible establecer una relación interlocutiva con los peces que llevan una vida enteramente subacuática. Los Achuar por lo tanto no dirigen cantos anent a los peces y descansan para atraerlos en la acción de los amuletos de pesca.

El abanico de los amuletos de pesca es limitado y recorta parcialmente el de los amuletos de caza. Los bezoares namur empleados para la pesca están, como hemos visto ya, en una relación de quiasma con los namur de la caza, ya que su destinación (los peces) es simétricamente inversa a su origen (las entrañas de los animales terrestres). Ellos sirven para la pesca masculina solitaria, son transmitidos por línea agnática y poseen todas las propiedades atribuidas a los namur de la caza. El diente de delfín también es supuesto ejercer una atracción mágica sobre los peces y hay que frotar cuidadosamente con él el sedal y el anzuelo antes de botarlos para una pesca en aguas vivas. Cada salida de pesca individual está condicionada por exigencias contingentes del mismo tipo que las de la caza. En principio, el pescador tiene que haber tenido un sueño-presagio kuntutnar cuyo contenido anuncia por antinomia la premonición del resultado, puesto que el kuntutnar de la pesca evoca una escena de caza. Sin embargo, y contrariamente a los sueños premonitorios de la caza, los kuntutnar de la pesca no parecen ser estrictamente indispensables para su éxito. En fin y con la excepción de la pesca con barbasco, que necesariamente requiere de una planificación previa, la prohibición de exponer sus intenciones es válida tanto para la pesca como para la caza. Si el pescador no oculta sus proyectos, corre el riesgo de ver el pescado escapar de la red o de no engancharse una vez que ha mordido.

La pesca con veneno plantea un problema analítico muy particular porque su campo de representación es completamente original con relación al de las otras técnicas de subsistencia achuar: está centrado en la complementariedad de los sexos y no como de ordinario en la competencia simbólica individual del hombre y de la mujer. Esta complementariedad, objetivamente observable en el desarrollo del proceso de trabajo, se expresa en el plano del simbolismo por una referencia

constante a la temática de la sexualidad. En el nivel más inmediato, esta equivalencia entre relación sexual y pesca con barbasco es ya perceptible en el juego de palabras standard que hacen los hombres entre la expresión vernacular que designa esta técnica, entza nijiatin ("lavar el río") y entza nijirtin ("copular con el río"). Evidentemente no es difícil ver una analogía inmediata entre el esperma y el zumo lechoso del veneno de pesca exclusivamente vertido por los hombres. Las mujeres no tienen el derecho de tocar las plantas piscicidas pues este contacto haría perder todo su poder al timiu y al masu; les es especialmente prohibido machacar las hojas y raíces, operación que puede ser asimilada metafóricamente a una eyaculación. Mas esta analogía no descansa únicamente en las identidades superficiales y la mitología achuar opera muy específicamente una equivalencia entre los venenos de pesca y el pene.

### Mito de Timiu y de Masu

Antaño había dos jóvenes célibes, Masu y Timiu, que untaban flechillas con curare, pues se preparaban para ir de cacería. Mientras realizaban esta operación, ellos oyen Kaka (una pequeña rana de color castaño) que cantaba: "kaka...kaka..." muy cerca de la casa. Ellos entonces se dicen el uno al otro "seguramente ella debe estar terriblemente en celo; como me gustaría estrecharla y copular con ella hasta destriparla". Kaka estaba atento y había oído todo. Masu y Timiu toman sus cerbatanas y salen de cacería. En el camino ellos se encuentran con una joven mujer metida en carnes, acostada en medio del camino con los muslos abiertos y el sexo expuesto. Timiu la mira apenas y prosigue su camino, pues es él quien habría de ser el más virulento. Masu caminaba detrás de él, y viendo que la mujer se ofrecía, se siente todo excitado. Entonces él deposita su cerbatana y se quita la aljaba exclamando "¡voy a probarla para ver!" Mas después de haber copulado, Kaka toma la verga de Masu en su boca para chuparla, luego huye en un árbol saltando de rama en rama. La verga de Masu se estiraba cada vez más. Mientras se aleja, Kaka exclama burlescamente: "kaka...kaka... tú decías que me ibas a destripar... kaka... kaka... y no has logrado kaka... kaka...". Kaka continúa trepando y acaba en una wasake (una planta epífita de la familia de las bromeliáceas). Ahí, ella abre la boca y libera la verga de Masu que, considerablemente alargada, recae en un gran montón sobre el suelo. Masu aduja entonces su verga hasta formar un rollo que se pone al hombro y deja el sendero abandonando cerbatana y aljaba. Llega finalmente a la orilla de un río donde vivían numerosos Wankamin (nutria gigante Pteronura). Abrumado, Masu se sienta en la playa, rodeado por nubes de moscas atraídas por el olor pestilencial de su inmensa verga. Entretanto, los Wankanin salen del agua, hermosamente ataviados, riendo a carcajadas frente al ridículo espectáculo que ofrecía Masu. Este se preguntaba

"¿pero, quiénes son esas gentes?" Entonces uno de los Wankanim se dirige a Masu. "¿Qué es lo que te ocurrió?" "Es porque he copulado con Kaka". "Bueno, voy a examinar eso más tarde". Entonces el Wankanim pone a cocer unos pescados y los sirve a Masu diciendo "come y no llores pues te voy a curar". Después que ellos comieron, Wankanim toma la medida de su propio pene y acorta la verga de Masu cortándola a la misma medida que este patrón. Luego, Wankanim fracciona el largo pedazo de verga en segmentos de iguales dimensiones que amontona en canastas. Acompañado por su esposa, Wankanim parte entonces en piragua para arrojar los fragmentos de la verga de Masu en todas las corrientes de agua donde se transforman incontinenti en anacondas. Antaño no existían anacondas y se dice que todas proceden de la verga de Masu que Wankanim y su esposa botaron en los lagos y los ríos. Por haber copulado con Kaka, Masu perdió su fuerza y tornóse michia (literalmente "frío", "crudo" o "flácido"). En cuanto a Timiu, él es muy virulento (tara: se emplea para caracterizar los ajíes fuertes), porque se abstuvo de copular. Es por esta razón que cuando un hombre pesca con barbasco después de haber tenido una relación sexual, el veneno pierde su eficacia.

Este mito, presentado aquí en una de las tres variantes que hemos recogido, plantea problemas complejos de interpretación, sobre todo cuando se lo confronta con los análisis que Lévi-Strauss ha dedicado a la temática del veneno de pesca en América del Sur<sup>1</sup>. Sin embargo, aquí no se trata de explorar todos sus recovecos, sino simplemente sugerir algunos elementos significativos propios del simbolismo achuar de la pesca con barbasco. En primer lugar, parece que la eficacia diferencial del timiu y del masu es interpretada en términos culinarios: debido a su incontinencia sexual Masu se volvió "crudo", es decir rebajado al universo de la naturaleza, mientras que Timiu ha permanecido virulento, como el ají que da sabor a los alimentos. La interpretación de la pesca con barbasco como una cópula alegórica cuyo resultado sólo es positivo si ha sido precedida de un período de abstinencia efectiva está claramente subrayada por la moraleja del mito. El respeto a este precepto es considerado por los Achuar como la condición absoluta del éxito y debe ser relacionado con la idea de que las crecidas inexplicables que hacen imposible la pesca con barbasco son causadas por la conducta desplazada de ciertas parejas que se entregan a juegos amorosos durante los baños. De este modo la abstinencia permite la transferencia metafórica al veneno de pesca vertido en el río, de la potente energía que el hombre acumula al refrenar su deseo. La erección es generalmente denotada por la expresión "el pene está iracundo" y la virulencia del piscicida resulta entonces ser proporcional a la violencia del impulso sexual contenido.

El mito sugiere también una relación muy particular entre el mundo de la caza y el mundo de la pesca, ya que todas las variantes insisten sobre los preparativos iniciales que preceden a la salida de cacería y sobre el abandono de sus armas por Masu, luego que éste haya copulado con Kaka. Timiu, por su parte, prosigue la búsqueda de la caza y se vuelve simultáneamente, gracias a su continencia sexual, el más fuerte de los venenos de pesca. No hay pues antinomia entre la caza con curare y la pesca con timiu, dos actividades donde se expresan concurrentemente las competencias masculinas en la manipulación de los venenos vegetales. Por el contrario, el renunciamiento a la caza condena al ejercicio de una pesca poco productiva y poco valbrizante, pues los hombres no se distinguen de las mujeres cuando recogen en canastas la morralla asfixiada por el masu. Finalmente, se podrá notar que el pueblo de las nutrias gigantes (wankanim) ejerce sobre los peces una predación directa, en la medida en que esas "gentes del agua" se alimentan exclusivamente de los peces que ellas pescan. Ahora bien, esa relación de los wankanim con su presa acuática es muy sintomática del estatuto secundario de los peces en la representación achuar de los seres de la naturaleza y del mundo del río.

Aun cuando no esté precisado en el mito, los wankanim son generalmente una metamorfosis de los espíritus de las aguas Tsunki; si estos últimos se nutren de peces, no por ello ejercen sobre éstos una protección bienhechora al igual que los espíritus tutelares del huerto y de la selva lo hacen sobre las plantas cultivadas y la caza. De esta manera los pueblos acuáticos pueden ser diferenciados en predadores y presas. Los predadores son los Tsunki y sus animales familiares (anacondas, caimanes, jaguares melánicos, chacales de Guayana), con los cuales los hombres entablan comunicaciones durante sus sueños. Las presas son los peces, masa indiferenciada a veces calificada de "cucarachas de Tsunki", en cuyo seno cada cual efectúa capturas a su antojo. Los Achuar no parecen atribuir un alma a los peces<sup>2</sup> y por lo tanto la pesca no implica una empresa de seducción del mismo orden que la que es dirigida hacia la caza terrestre. Cuando los humanos se ponen en contacto con estos seres del agua que habitan en medio de los peces, no es como en el caso de la caza y la horticultura, con el fin de maximizar el resultado de las empresas de pesca mediante una petición de intercesión. La relación de los hombres con los Tsunki está particularmente desprovista de preocupaciones utilitaristas inmediatas y reviste la mayoría de las veces la forma de una alianza matrimonial.

Se recordará que en el curso de nuestra descripción del mundo de la casa, habíamos establecido un paralelo entre la sociabilidad doméstica de los Tsunki y la sociabilidad doméstica de los Achuar, la primera proveyendo de una suerte de modelo normativo de la segunda. Esta analogía está particularmente bien

expresada por una anécdota, que hemos ya evocado brevemente, que nos fué contada de manera más o menos idéntica por diferentes hombres, en lugares diferentes y en circunstancias diferentes. Cada uno de los narradores explicaba complacientemente cómo había encontrado a una muy bella joven mujer Tsunki saliendo del río para invitarle a hacer el amor. Habiéndole colmado esta primera experiencia, decidía entonces volver a verla regularmente. Al cabo de cierto tiempo, la mujer Tsunki le convidaba a venir bajo el agua para encontrar a su padre, un hombre bondadoso y majestuoso sentado en un trono de tortuga charap en una bella casa. El Tsunki pedía entonces al narrador que se quedara a vivir y tomara su hija por esposa legítima. Cuando el hombre contestaba que ya tenía esposas humanas que no podía abandonar, el Tsunki le autorizaba para que sólo hiciera en su casa un servicio marital episódico y le proponía que dividiera su tiempo entre su familia terrestre y su familia acuática. Cada uno de los narradores describía con precisión la doble vida que luego se instauraba, dando el nombre de sus hijos acuáticos o ponderando los méritos de los guisos de su esposa Tsunki. Esta, a veces, venía al encuentro de su esposo humano en la orilla para decirle tiernos discursos adoptando la apariencia de una nutria wankanlm.

Si calificamos de anécdota este conjunto de relatos con idéntica trama narrativa es porque, contrariamente a los mitos, los acontecimientos siempre están presentados en él como un aventura ocurrida personalmente al narrador. Ahora bien, ésta anécdota recurrente presenta una sorprendente similitud con un mito shuar cuyo equivalente jamás hemos encontrado entre los Achuar<sup>3</sup>. Es bastante posible que un mito análogo sea conocido por algunos Achuar, en cuyo caso la anécdota sería una suerte de glosa estereotipada olvidadiza de la lección original, de la misma manera que los anent operan rearticulaciones de mitemas extraídos de un contexto que permanece a menudo desconocido por los cantores: Cualquiera que sea el estatuto exacto de este relato, es interesante notar que su versión mítica shuar es utilizada por los indígenas como un comentario didáctico acerca de los deberes conyugales y sobre todo de las obligaciones que hay que respetar para con la esposa y el suegro (véase PELLIZZARO, 1980 a: pp. 3-7 y *passim*). Así, el paradigma de la alianza con los Tsunki da precisión a la identidad del estatuto entre el espacio de la casa y el espacio del río, mundos que se reflejan el uno en el otro y en donde se vive cotidianamente la domesticidad conyugal.

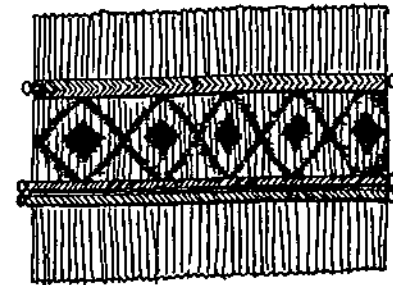
Por sus connotaciones sexuales y conyugales, el universo acuático se define bien como ese lugar de mediación cuyas características habíamos ya esbozado. Acenuando la metáfora mediante un juego de palabras, sería incluso lícito hablar del río en términos de lecho conyugal, símbolo y abrigo discreto del matrimonio con la bella Tsunki, así como lo es la casa respecto de la unión con humanas esposas. Aun cuando clandestina, la vida doméstica con una Tsunki no es

comparable con una efímera relación adulterina puesto que la minuciosa etiqueta que regula la relación con los suegros acuáticos es respetada escrupulosamente y que los hijos nacidos de esta alianza son reconocidos. Ahora bien, el matrimonio, operación de mediación por excelencia, es finalmente este acto social por el cual dos afines se conjugan para producir consanguíneos. Entre el mundo de consanguinidad del huerto y el mundo de afinidad de la selva, el río puede entonces percibirse como el lugar de una articulación alegórica, plano intermediario donde reina una ideal paz doméstica desprovista de ambiciones pragmáticas.

#### NOTAS DEL CAPITULO 7

1. Véase, en particular, el análisis del grupo de mitos "de rana", donde el origen del veneno de pesca es atribuido a la mugre física o moral de una mujer loca por la cocina (LEVI-STRAUSS 1964: pp. 261-287).
2. Con la excepción de dos pimelodidos grandes, *Juunt tunkau* (*Pimelodus ornatus*) y *aaklam* (*Pseudoplatysoma fasciatum*), cuya captura particularmente difícil está reservada a los pescadores valientes y experimentados. Aunque los Achuar les aprecian mucho, esos peces son ellos mismos temibles predadores de la moralla y gozan por lo tanto de un estatuto particular (véase conclusión).
3. El mito shuar de la alianza con los Tsunki (PELLIZZARO 1980 a: pp. 9-113) es naturalmente mucho más rico que la anécdota achuar correspondiente; contiene en particular una versión del diluvio primitivo provocado por los malos tratos que las esposas humanas abandonadas hacen sufrir a la mujer acuática.

## Capítulo 8 Las Categorías de la Práctica





Sea que tengan por escenario la casa, el huerto, la selva o el río, las técnicas de intervención sobre la naturaleza sólo se hacen posibles mediante la puesta en práctica del trabajo humano. Por ese concepto, la asignación diferencial de la fuerza de trabajo, la intensidad y el ritmo del gasto de energía según las tareas, o la valorización jerarquizada que se les otorga son elementos constitutivos de todos los modos de uso de la naturaleza. Se puede entonces suponer que la teoría indígena de la división del trabajo no sólo se contenta con prescribir la asignación de las tareas a los diversos miembros de la sociedad, sino que define igualmente, según su propia escala, el tipo y el volumen de esfuerzo que es lícito otorgar a cada una de las tareas. Empero, como Marx lo había notado ya a mediados del siglo pasado, el trabajo como entidad autónoma conceptualmente aislable del trabajador que lo soporta, es una idea relativamente nueva; ésta sólo toma toda su extensión con la generalización del asalariado dentro de un sistema productivo donde la fuerza de trabajo se convierte en valor de mercado alienable<sup>1</sup>. Entre los Achuar, así como en muchas sociedades no mercantiles, el trabajo no es concebido como una forma de actividad específica, separable de las demás manifestaciones de la práctica social.

Pese a la dilución de los principios de la división del trabajo en elementos muy dispares del sistema de las representaciones, está fuera de duda que los Achuar poseen una clara conciencia de la inversión en energía física que exigen cada una de las técnicas productivas que ellos practican. Que ellos no perciban de inmediato este gasto energético bajo la forma de una asignación cuantificable de fuerza de trabajo integrando la composición de los factores de producción es bastante comprensible: no significa por ello que el esfuerzo físico por el cual es mediatizada la intervención sobre la naturaleza sea concebido por los Achuar como una empresa lúdica o como el medio para una vaga comunión con el universo. Dicho de otro modo, el trabajo no forma una realidad objetiva solamente en las sociedades donde es percibido como una categoría específica de la práctica. Decir

del trabajo achuar que es no alienado, porque su finalidad y sus medios son controlados por aquel que los realiza, no quiere decir que es un no-trabajo. Es sin duda importante anotar para rectificar la imagen idealizada de aquellas sociedades amerindias de las cuales se ha dicho a veces con complacencia que vivían su feliz destino sobre el modo de la negación del trabajo<sup>2</sup>. La crítica legítima de una proyección indiscriminada de las categorías de la economía política sobre sociedades donde no existen ninguna de las instituciones para cuyo análisis han sido forjadas esas categorías no debe acabar eliminando todos los conceptos analíticos elaborados por las ciencias sociales, bajo el pretexto de que no están contruidos como tales en las representaciones indígenas.

El estudio de las categorías de la práctica entre los Achuar plantea, pues, un doble problema. Primero un problema de cantidad, que equivale a interrogarse acerca de la asignación diferencial del esfuerzo de trabajo según las edades, los sexos, las funciones de productor y no-productor, según las esferas de subsistencia, los recursos de cada uno de los tipos de hábitat y según la composición de la fuerza de trabajo de cada unidad residencial. Mas este estudio de la inversión en trabajo sólo puede tener sentido si es referido al modelo indígena de la división del trabajo, el cual norma las modalidades y las proporciones de esta inversión, en función de determinaciones culturales en gran parte independientes de los constreñimientos materiales. En la medida en que el grupo doméstico aislado se representa a sí mismo como un microcosmo que cultiva su independencia social y económica, es perfectamente lógico que un sistema de producción tan marcado por la voluntad autárquica sea organizado en torno a la división sexual de las tareas. El lector habrá tenido la oportunidad de constatar en las páginas anteriores hasta qué punto hombres y mujeres de la unidad doméstica se encontraban apretados en una relación estrecha y recíproca de dependencia y complementariedad con relación a las condiciones materiales de su reproducción. La cuestión consiste entonces en saber si la división sexual del trabajo es un operador que permite una dicotomía contrastada de los procesos de trabajo o si, por el contrario, la necesaria complementariedad de las tareas masculinas y de las tareas femeninas no induce un sistema de representaciones más complejo, cuya lógica habrá entonces que descubrir.

### 1. El orden de la cantidad.

Con notable constancia, observadores y etnógrafos concuerdan desde hace cuatro siglos en poner de relieve el carácter industrioso de los Jívaro. Bajo la pluma de los misioneros, esta disposición al trabajo es favorablemente comparada con la indolencia supuesta de las etnias circundantes; ella alimenta su pesar de que un pueblo tan naturalmente laborioso pueda permanecer insolentemente reacio a la

conquista y al trabajo forzado, a diferencia de sus vecinos indígenas más indolentes pero menos belicosos. Es un hecho de que una gran casa achuar, sobre todo al final del día, siempre da la impresión de una colmena zumbante de actividad. Ahí no se ven esas grandes hamacas en hilera donde hombres, mujeres y niños se balancean perezosamente, según la evocación soñadora y estereotipada que suscita siempre la figura del buen salvaje amazónico. Pero son sobre todo las mujeres las que suscitan esta impresión de ajetreo doméstico; en su casa, los hombres ofrecen más bien la imagen de una gran ociosidad. Este contraste aparente se debe a la estructura diferenciada del trabajo en uno y otro caso.

El ámbito de intervención masculina es esencialmente externo a la morada y cuando un hombre está en su casa, pasa la mayor parte de su tiempo inactivo, tomando cerveza de mandioca y charlando libremente con sus esposas y sus hijos. Los únicos trabajos que un hombre realiza en la casa son de orden artesanal (cestería, fabricación de la cerbatana, trabajo de la madera...) y su frecuencia es muy discontinua. A la inversa, la casi totalidad de los trabajos domésticos y de las obligaciones del hogar incumben a las mujeres (preparación de los alimentos, elaboración de la cerveza de mandioca, barrida de la casa, limpieza de la vajilla y de los vestidos, abastecimiento de aguas, mantenimiento del fogón, cuidados a los niños y al corral), a más de la fabricación de los objetos que ellas realizan al abrigo del techo (hilado, tejido y alfarería). La frecuencia del trabajo masculino es muy irregular, pero el ritmo de cada actividad es sostenido durante largo tiempo sin flaquear, mientras que el trabajo femenino está parcelado en una multitud de tareas discontinuas y repetidas regularmente. Cuando se va de cacería, o realiza una tala, o confecciona una cerbatana, un hombre dedica casi un día entero a cada una de estas empresas, entrecortando su esfuerzo mediante pausas bastante breves. Luego de una jornada así empleada de manera intensiva, él pasará generalmente uno o dos días descansando en una casi inactividad, episódicamente puntuada con algunas tareas secundarias, tales como afilar la punta de sus flechillas, ir en busca de troncos gruesos para el fogón o reparar una canasta. Las mujeres, al contrario, tienen una agenda de trabajo que se repite cotidianamente de modo casi idéntico. Ellas van al huerto, según una secuencia media de tres días de cada cuatro, para realizar en él siempre las mismas tareas; una vez de regreso a la casa, ellas vuelven a la sempiterna rutina de los trabajos domésticos. No es pues nada sorprendente que un visitante accidental tenga la impresión de que las mujeres achuar llevan una vida sumamente laboriosa. Sin embargo, si se examina detalladamente los tiempos de trabajo y durante un largo lapso, es forzoso constatar que los Achuar no están en general tan mal provistos en el plano de los ratos de ocio y que las mujeres en particular no trabajan mucho más que los hombres.

Para estudiar la asignación diferencial de la fuerza de trabajo, hemos constituido una muestra de ocho unidades residenciales (cuatro en el hábitat interfluvial y cuatro en el hábitat ribereño), en cuyo seno han sido anotados los tiempos de trabajo de todos los adultos de más de dieciseis años de edad, durante un período global de encuesta de ochenta y siete días. La muestra de las cuatro unidades interfluviales está basada en el análisis de 216 días de trabajo individuales realizados por cinco hombres y trece mujeres, contra 124 días de trabajo individuales para el hábitat ribereño, efectuados por seis hombres y trece mujeres. Los promedios de los tiempos de trabajo han sido pues efectuados en un efectivo total de 340 días individuales, repartidos en todos los períodos del año, con el fin de tener en cuenta las eventuales variaciones estacionales por mínimas que éstas fueren. Finalmente, se observará que, en todos los casos, mi esposa y yo mismo fuimos huéspedes de las unidades encuestadas; pese a nuestra torpe participación en las actividades de subsistencia, estas dos bocas suplementarias que alimentar seguramente causaron un ligero incremento de trabajo. Este sobretrabajo provocado por nuestra presencia es probablemente más sensible en la esfera de las actividades masculinas, pues los hombres achuar tienen por pundonor jamás dejar que a sus invitados les falte la carne. Nuestras estadías, pues, seguramente provocaron un aumento de la frecuencia de salidas de cacería. Por lo demás, las visitas de varios días son un acontecimiento frecuente entre los Achuar, y la situación que hemos provocado se repite con la suficiente frecuencia como para no ser considerada como excepcional.

**CUADRO Nº 17**  
**PROMEDIO DEL TIEMPO COTIDIANO (EN MINUTOS) PASADO**  
**EN LOS LUGARES DE TRABAJO**

Hábitat	Interfluvial				Ribereño			
	Hombres		Mujeres		Hombres		Mujeres	
sexo	en mn.	%	en mn.	%	en mn.	%	en mn.	%
Lugar de actividad								
Casa	1172	81,3	1246	86,5	1219	84,7	1289	89,5
Huerto	28	2,0	142	9,9	41	2,8	120	8,3
Selva	240	16,7	52	3,6	180	12,5	31	2,2
Total:	1440	100	1440	100	1440	100	1440	100

El examen del promedio de tiempo que pasan los hombres y las mujeres diariamente en los distintos lugares de trabajo (Cuadro Nº 17), aporta una confirmación empírica a la connotación sexual de los diferentes ámbitos de la praxis. Ciertamente la casa es aquel espacio privilegiado de la sociabilidad doméstica que describíamos anteriormente, pues que es ahí que hombres y mujeres pasan la mayoría de su tiempo, es decir entre el 80 y 90 % de una jornada de veinticuatro horas. En cambio los otros lugares están claramente marcados por una preponderancia ya sea de la presencia masculina ya de la femenina. En efecto, los hombres pasan cinco veces más tiempo en la selva que las mujeres, mientras que estas pasan de cuatro a cinco veces más tiempo en el huerto que los hombres. Aquí de nuevo hay que aclarar que la presencia masculina en los huertos está amplificada por cuanto hemos incluido el tiempo transcurrido en un debrozo es decir una actividad que se desarrolla en un lugar que aún no es del todo legítimamente un huerto.

El cuadro Nº 18 detalla el promedio de tiempo dedicado cotidianamente a los diferentes sectores de producción y permite destacar con datos cuantificables las indicaciones generales suministradas hasta aquí sobre la estructura de las actividades de subsistencia según los sexos y los hábitats. Hay que anotar, no obstante, que el recorte categorial de las diferentes actividades es necesariamente arbitrario, sobre todo en el marco de los trabajos domésticos en donde la definición de lo que es trabajo y no-trabajo permanece altamente ambigua. Así, las mujeres son las que sirven la cerveza de mandioca a los hombres y, cuando su esposo recibe visitantes, ellas permanecen de pie en el límite del tankamash con una calabaza llena, escuchando las conversaciones masculinas y participando en ellas ocasionalmente, en la espera de ser requeridas para llenar de nuevo los tazones pininkla en los que beben los hombres. Ahora bien, las visitas son frecuentes y estas libaciones duran a veces varias horas. ¿Es entonces legítimo considerar este servicio doméstico como un trabajo, o bien se debe asimilarlo a una forma de sociabilidad femenina, ya que es a través de la ofrenda de la cerveza de mandioca que las mujeres participan de los encuentros entre los hombres de la unidad doméstica y los forasteros? Frente a esta dificultad tipológica y frente a la imposibilidad práctica de cuantificar exactamente todos los días esta serie de operaciones discontinuas en que consiste el trabajo doméstico de las mujeres, hemos preferido excluir de la cuenta detallada de los tiempos de trabajo femeninos el rubro de los cuidados del hogar y de las actividades culinarias.

Teniendo como base las cuentas efectuadas puntualmente, se puede estimar que la preparación de los alimentos, la elaboración del puré de mandioca fermentado para la cerveza -según una secuencia trisemanal por término medio- el barrido, el lavado de ropa y de vajilla, y el abastecimiento de aguas representan

**CUADRO N° 18**  
**TIEMPO MEDIO (EN MINUTOS) DEDICADO**  
**CÓTIDIANAMENTE A LOS DIFERENTES SECTORES DE PRODUCCION**

Hábitat	Interfluvial				Ribereño			
	Hombres		Mujeres		Hombres		Mujeres	
sexo	en mn.	%	en mn.	%	en mn.	%	en mn.	%
Horticultura	28	2,0	142	9,9	41	2,8	120	8,3
caza	215	15,0	38	2,6	92	6,4	10	0,7
pesca	11	0,7	1	0,06	80	5,5	16	1,1
Recolección	8	0,5	13	0,9	6	0,4	5	0,3
Fabricación o reparación de objetos	66	4,5	12	0,8	21	1,5	17	1,2
Cuidado de la caza, actividades culinarias, descanso y ratos de ocio	1112	77,3	1234	85,7	1200	83,4	1272	88,4

una inversión por mujer y por día que oscila entre 130 y 170 minutos, sobrentendiéndose que una parte importante del tiempo empleado para la preparación culinaria (pelar y limpiar los tubérculos) está contabilizada dentro del tiempo de la horticultura, puesto que estas actividades prolongan la cosecha y se realizan *in situ*. Tomando en cuenta esta estimación, está entonces permitido afirmar que las mujeres achuar no trabajan mucho más que los hombres. En efecto, estos últimos dedican un promedio de 284 minutos por día a las tareas de producción, contra 187 minutos para las mujeres. Si añadimos a esos 187

minutos el tiempo dedicado a los trabajos domésticos, sea un máximo de 170 minutos, obtenemos para las mujeres un tiempo de trabajo global cotidiano promedio de 357 minutos, es decir superior en solamente 73 minutos al de los hombres. En definitiva, pues, los hombres Achuar dedican alrededor de cinco horas de su tiempo promedio cotidiano en asegurar la existencia material de la unidad doméstica, contra más o menos seis horas para las mujeres<sup>3</sup>. El resto del tiempo es libre y los Achuar lo emplean en las comidas, las conversaciones, el sueño, los baños, las visitas, las danzas, las expediciones guerreras y los juegos amorosos.

Sin embargo, dada la diferencia de los ritmos de actividad según los sexos, la división del tiempo entre el trabajo y el ocio no se hace en bases idénticas para los hombres y para las mujeres. Los hombres están más bien inactivos de manera continua, es decir todo el día, puesto que cuando trabajan es de manera sostenida durante ocho a diez horas seguidas. A la inversa, las distracciones de las mujeres son tan fragmentadas como su secuencia de trabajo y generalmente adoptan la forma de pausas más o menos prolongadas entre las diversas tareas que ellas realizan. Hombres y mujeres sólo comparten los mismos ratos de ocio de manera realmente duradera cuando las visitas de larga distancia y sobre todo cuando las fiestas de bebida, durante las cuales toda actividad que no sea culinaria se interrumpe completamente durante dos, e incluso tres días.

El examen de la asignación diferencial de trabajo según los sectores de producción y según los tipos de biotopo explotados (cuadro N° 18) hace aparecer la incidencia de los parámetros ecológicos sobre la repartición de las tareas. Se constata de golpe que las proporciones del tiempo empleado para la caza y la pesca se invierten en los dos hábitats: los hombres de la selva interfluvial dedican menos tiempo a la pesca que los de las regiones ribereñas (0,7 % del tiempo contra 5,5 %), mientras que estos últimos pasan menos tiempo de caza que los primeros (6,4% contra 15 %). El tiempo de trabajo dedicado a la caza está sin embargo ligeramente sobre representado en la muestra de la zona interfluvial, pues en una de las cuatro unidades domésticas donde hemos vivido, el jefe de familia había emprendido una gran expedición con el fin de acumular provisiones de carne en previsión de una fiesta. Pese a este correctivo, la diferencia entre las respectivas partes de trabajo asignadas a la caza y a la pesca en los dos biotopos no es inesperada, en vista del contraste en la accesibilidad de los recursos naturales.

Si, como se ha visto, la productividad por cacería en los dos biotopos es más o menos equivalente, en cambio el tiempo transcurrido en cada salida individual es más corto en el hábitat ribereño que en el hábitat interfluvial. En otros términos, y para una producción idéntica, los cazadores de las collinas de aguas arriba dedican más tiempo (un promedio de dos a tres horas suplementarias)

para traer la caza, que los cazadores de las llanuras de aguas abajo. Esta desproporción sistemática debe probablemente relacionarse con la afirmación de los Achuar según la cual los pecaríes están más fuertemente concentrados en el hábitat ribereño que en el hábitat interfluvial. Esta disparidad no podía aparecer en datos contables en nuestro análisis de la productividad por cacería porque, cualesquiera que sea el número de pecarí que pueda encontrar un cazador, éste se halla necesariamente limitado en su punición por la capacidad de transporte que puede movilizar. Desde el punto de vista de la accesibilidad a los pecaríes, la ventaja adaptativa del hábitat ribereño se traduce pues por el hecho de que un hombre debe desplazarse en promedio menos lejos para encontrar una manada y de que dedica en consecuencia menos tiempo a la caza que sus congéneres del hábitat interfluvial. Sin embargo, esta ganancia de tiempo no acarrea ningún provecho en términos de una eventual reasignación de los medios de trabajo economizados de este modo, pues al término de una cacería, un hombre generalmente no emprende ninguna otra actividad importante antes del día siguiente, incluso si ha regresado a su casa cuando el sol se halla todavía en el cénit. En cuanto a la desproporción de los tiempos de pesca, ella es perfectamente explicable debido a la diferencia de las técnicas haliéuticas empleadas en uno y otro biotopo. Se recordará, en efecto, que la pesca con barbasco se practica muy esporádicamente en el hábitat interfluvial durante la estación del estiaje y que solamente algunos hombres se dedican allí de manera privilegiada a la pesca con anzuelo en aguas vivas. En cambio, en el hábitat ribereño, y durante el estiaje, la pesca bajo todas sus formas constituye una actividad casi cotidiana de todas las unidades domésticas.

El aumento de trabajo hortícola masculino que se puede observar en el hábitat ribereño no es significativo al nivel de esta muestra, pues resulta de la simple repercusión estadística de un aumento puntual de trabajo debido a las tareas iniciales de una roza en una casa ribereña. Al cabo del tiempo, es evidente de que son al contrario los hombres del hábitat interfluvial quienes gastan más trabajo en la horticultura puesto que desbrozan con más frecuencia y tienen que tumbiar árboles más gruesos que sus congéneres del hábitat ribereño. No obstante, la cantidad exacta de trabajo suplementario así realizado es particularmente difícil de estimar, dado el número de variables que hay que tener en cuenta. Extrapolando en base al promedio de duración de la roza por hectárea y al promedio de duración de vida productiva de un huerto dentro de uno y otro hábitat, se puede probablemente emitir con cierta verosimilitud que la explotación de un hábitat ribereño confiere a un hombre una economía media de trabajo hortícola del orden de una decena de minutos por día. En cambio, la ligera disminución del trabajo femenino dedicado a la horticultura en el hábitat ribereño con relación al hábitat interfluvial (22 minutos) es el reflejo de una ventaja muy real: la mayor facilidad de arranque de las plantas adventicias en los huertos de los bancales aluviales. Considerando

superficies iguales, resulta más rápido desyerbar un huerto del hábitat ribereño que uno del hábitat interfluvial.

En el campo de las actividades de predación, la relación diferencial que se establece entre los dos biotopos para los tiempos de trabajo masculinos repercute de modo idéntico sobre los tiempos de trabajo femeninos. Las mujeres del hábitat ribereño pasan menos tiempo cazando que sus compañeras del hábitat interfluvial y más tiempo en la pesca que estas últimas. En todos los casos, se constata que la participación de las mujeres en la caza no implica mayor trabajo de su parte, puesto que la generalización de la poliginia reparte las salidas de cacería entre varias coesposas. Incluso en el caso de las unidades domésticas monógamas, el aumento de trabajo generado por la obligación de acompañar regularmente un esposo de cacería es relativamente bajo.

#### CUADRO N° 19

##### TIEMPO MEDIO (EN MINUTOS) DEDICADO COTIDIANAMENTE POR UNA MUJER A LOS DIFERENTES SECTORES DE PRODUCCION SEGUN EL NUMERO DE COESPOSAS

Composición de La unidad residencial	Hogar monógamo		Hogar con 2 coesposas		Hogar con 3 coesposas		Hogar con más de 3 esposas	
	I*	R*	I*	R*	I*	R*	I*	R*
Hábitat								
Sector de actividad								
Horticultura	85	126	153	144	136	90	172	154
Caza, pesca, recolección y artesanía	80	32	75	48	51	67	70	27
Porcentaje para la horticultura	6,0	8,8	10,7	10,0	9,4	6,3	11,9	10,7
Porcentaje para los otros sectores de producción	5,5	2,2	5,2	3,3	3,5	4,6	4,9	1,9

I\*: Hábitat interfluvial  
R\* Hábitat ribereño

Es lo que se puede constatar al examinar el cuadro N° 19, que detalla el reparto de trabajo de una mujer en función del número de coesposas con que cuenta la unidad doméstica donde ella reside. Es efectivamente en los hogares monógamos del hábitat interfluvial donde el porcentaje de tiempo femenino dedicado a los sectores de producción no hortícola es el más elevado, un resultado congruente con la imposibilidad de repartir entre varias mujeres las salidas de cacería y la elaboración regular de cerveza de mandioca. Empero, el aumento de trabajo así registrado es relativamente bajo si lo comparamos con el tiempo medio asignado a tareas idénticas en los hogares polígamos del mismo hábitat. En cuanto a los tiempos de trabajo correspondientes en el hábitat ribereño, éstos conocen más bien una progresión regular en correlación con el aumento del número de esposas, al menos hasta la serie de los hogares con más de tres coesposas, en donde declinan entonces por debajo del nivel de los hogares monógamos. En cuanto a las cantidades medias de trabajo empleadas en la producción agrícola, ellas tendrían más bien tendencia a aumentar con el número de esposas, cualquiera que sea por lo demás la naturaleza de los biotopos explotados. Esto es bastante comprensible puesto que cada mujer adulta constituye una pequeña célula autónoma de producción y que su trabajo en una parcela del huerto es por lo tanto independiente del trabajo de las otras mujeres en las parcelas vecinas. Entonces, por regla general, no puede decirse que el aumento de la fuerza de trabajo femenina en una unidad doméstica implique correlativamente una disminución media del trabajo para cada una de las mujeres que la componen<sup>4</sup>.

Se llega a una conclusión aparentemente más sorprendente si se intenta poner en correlación la cantidad media de trabajo femenino invertido en la horticultura con la dimensión de las parcelas cultivadas. En efecto, hemos constatado ya que el tamaño relativo de los huertos trabajados individualmente por una mujer no dependía ni de factores ecológicos, ni del número de consumidores de la unidad doméstica. Los grandes hombres (juunt) poseen generalmente numerosas esposas y cada una de ellas se esfuerza en contribuir al prestigio de la casa cultivando vastas parcelas. Se podría pensar que semejante búsqueda de prestigio es costosa en trabajo y que el cultivo de un gran huerto absorbe por lo tanto mucho más tiempo que el cultivo de uno pequeño. Ahora bien, el cuadro N° 20 muestra que no hay nada de eso. Este cuadro correlaciona el tiempo cotidiano dedicado al cultivo por dieciséis mujeres en dieciséis parcelas de diferentes tamaños, reagrupadas por comodidad en seis series escalonadas. Cada serie englobando varias parcelas de tamaños más o menos comparables está puesta en relación con un tiempo de trabajo que se obtiene calculando el promedio de los tiempos de trabajo cotidiano de cada una de las mujeres que cultivan estas parcelas. De esta manera, se constata que el tiempo cotidiano dedicado a la horticultura permanece más o menos constante para todas las series, independientemente del

tamaño de las parcelas. En otros términos, mientras que la razón en las dimensiones de los huertos es de 1 a 13, el trabajo rendido permanece idéntico, no se necesita pues trece veces más trabajo para cultivar un huerto trece veces más grande.

**CUADRO N° 20**  
**RELACION ENTRE LA DIMENSION DE LAS PARCELAS Y EL**  
**TIEMPO MEDIO (EN MINUTOS) INVERTIDO COTIDIANAMENTE**  
**POR UNA MUJER ADULTA EN LA HORTICULTURA**

Dimensión de las parcelas en m <sup>2</sup>	Tiempo cotidiano en minutos dedicado a la horticultura
1.000 - 2.000	159
2.000 - 3.000	130
3.000 - 4.000	134
4.000 - 6.000	105
6.000 - 8.000	131
8.000 - 13.000	150

Este resultado paradójico necesita naturalmente una explicación. En primer lugar, no aparecen en este cuadro las contribuciones en trabajo de las muchachas y de las jóvenes que ayudan a sus madres en los trabajos del huerto. Sin embargo no se debe sobreestimar esta contribución tanto más que, en esta muestra, únicamente dos mujeres adultas disponían en forma permanente de la ayuda de dos muchachas cada una. Una de estas mujeres se situaba en la serie de los huertos de 8.000 a 13.000 m<sup>2</sup> (con una parcela de 10.600 m<sup>2</sup>), mientras que la otra se situaba en la serie de 4.000 a 6.000 m<sup>2</sup>, (con una parcela de 5.960 m<sup>2</sup>). De las siete mujeres cultivando huertos entre 4.000 y 13.000 m<sup>2</sup>, sólo hay pues dos que se beneficiarían regularmente con una contribución adicional de trabajo. La clave de esta aparente anomalía se halla en otra parte, en la relación entre la superficie plantada y la superficie explotada para la producción cotidiana de tubérculos. Sólo una escasa parte de las especies plantadas en los huertos muy grandes es realmente cosechada, el resto constituye un enorme excedente que permanece en la tierra y que jamás es utilizado.

Se podrá objetar que un huerto grande, incluso si sólo es parcialmente explotado, exige de todos modos más trabajo que uno pequeño para ser plantado, mantenido y desyerbado. En efecto, los grandes huertos son minuciosamente desyerbados, incluyendo las partes que no están intensivamente cultivadas. Si la plantación y la desyerba de los grandes huertos no implican un aumento de los



**CUADRO Nº 21**  
**TIEMPO MEDIO (EN MINUTOS) DEDICADO COTIDIANAMENTE**  
**POR UN HOMBRE A LA CAZA Y A LA PESCA SEGUN EL NUMERO**  
**DE LAS COESPOSAS**

Composición de la unidad residencial	Hogar monógamo		Hogar con 2 coesposas		Hogar con 3 coesposas		Hogar con más de 3 esposas	
	I*	R*	I*	R*	I*	R*	I*	R*
Tiempo medio de caza	200	53	233	216	255	67	242	157
Tiempo medio de pesca	15	166		24	40	130		67
Porcentaje del tiempo cotidiano invertido en las actividades de predación	15%	15,2%	16,2%	16,6%	20,4%	13,6%	16,8%	15,5%

I\*: Hábitat interfluvial  
R\*: Hábitat ribereño

tiempos de trabajo, es porque, como hemos podido constatar en varias oportunidades, las mujeres que los explotan trabajan más rápido que sus compañeras que cultivan pequeños huertos. Las primeras son generalmente mujeres de edad madura, horticultoras experimentadas y endurecidas al esfuerzo quienes, con igual tiempo de trabajo, rinden más que las jóvenes esposas indolentes que cultivan pequeñas superficies. La intensidad diferencial del trabajo es por lo tanto un elemento importante que hay que tomar en cuenta en el análisis de los factores de la producción, ya que es la intensidad del trabajo y no su duración que es socialmente sancionada. Con cantidades exactamente iguales de tiempo de trabajo hortícola cotidiano, una mujer será tachada de perezosa porque sólo cultiva una pequeña superficie, mientras que otra será admirada por lograr mantener en cultivo un huerto muy grande.

Queda por examinar un último problema, el del efecto producido sobre el tiempo de trabajo de un hombre por el número de sus esposas. Como proveedores de caza y pescados, los hombres llevan solos el peso de la producción en este

sector particularmente valorizado de la alimentación cotidiana; parecería pues, lógico que el aumento del número de bocas que alimentar en una familia se traduzca por un aumento del tiempo que se debe dedicar a la cacería y a la pesca. El cuadro Nº 21 detalla el tiempo medio empleado diariamente por un hombre en estos dos sectores de actividades en función del número de esposas que componen la unidad residencial. Ahora bien, incluso aquí las variaciones no parecen ser muy significativas; en el hábitat interfluvial se constata un ligero aumento de los tiempos de trabajo masculino correlativo al aumento del número de esposas, mientras que no se registra prácticamente ninguna diferencia en el hábitat ribereño. Esta estabilidad de los tiempos de trabajo asignados a las prácticas de predación es atribuible en gran parte a la aptitud desigual de los cazadores y a su repercusión sobre el estatuto matrimonial. Es un hecho que los hombres hiperpolígamos son generalmente los mejores cazadores y que traen por término medio más caza por salida que los jóvenes monógamos inexpertos. Se observa aquí un fenómeno paralelo al de la horticultura entre las mujeres: con un tiempo de trabajo equivalente, la productividad cinegética y haliéutica de un gran hombre sobrepasa considerablemente la de un joven recientemente casado.

Esto remite una vez más a la necesaria distinción entre la duración del trabajo, más o menos idéntica para todos, y la variabilidad de su eficiencia productiva. Aquí el criterio de jerarquización es menos la intensidad relativa del trabajo, como en la horticultura, que la desigualdad de las competencias técnicas.

No obstante es verdad que ciertos hombres dotados de varias esposas demuestran ser unos mediocres cazadores y que sus mujeres y sus hijos comen por término medio menos caza y pescado que en otras casas más favorecidas. Esta disparidad es muy claramente percibida por las esposas frustradas de su ración de carne, las que sin jamás recriminar explícitamente, jamás dejan pasar una oportunidad de manifestar su mal humor al agobiado marido. La tempestuosa situación doméstica que se instaura entonces —y que puede desembocar en el abandono del hogar conyugal de parte de una o varias esposas— no es sin embargo una motivación suficiente para incitar a estos hombres desafortunados o torpes a cazar o a pescar más a menudo a fin de intentar compensar el déficit de cada salida por un aumento del número de salidas. Es que aquí tocamos un punto crucial de la representación achuar del reparto de la fuerza de trabajo, que podría expresarse bajo la forma de una regla general: cualesquiera que sean las capacidades individuales de cada cual, existe para todos un mismo límite superior en el gasto medio de trabajo. En otros términos, la evaluación por un individuo, hombre o mujer, de la cantidad media de trabajo que debe suministrar es independiente de la productividad empíricamente observable de este trabajo; esta evaluación está enteramente

determinada por la norma indígena de la repartición del tiempo entre el trabajo y los ratos de ocio. En efecto, uno no puede dejar de sorprenderse de que todos los hombres y todas las mujeres Achuar dedican al trabajo más o menos la misma duración de tiempo promedio diario, sin que se pueda registrar excedentes o déficits notables de trabajo en ninguna de las unidades domésticas. Por lo tanto, entre los Achuar, la intensificación del trabajo no se realiza bajo la forma de una prolongación de su duración sino de una optimización de sus condiciones de realización.

La idea de que la inversión en trabajo está socialmente limitada en su duración acarrea naturalmente algunas consecuencias teóricas interesantes. Por un lado, es necesario suponer que en ausencia de cualquier procedimiento indígena de cuantificación del tiempo de trabajo y frente a la diversidad individual de los ritmos y de las secuencias que pueden afectar las modalidades de su gasto, debe existir un esquema conceptual relativamente preciso que organice la vida diaria de cada cual de modo que el equilibrio global entre el trabajo y el ocio sea siempre respetado de manera idéntica por todos en la duración larga. Por otro lado, y además del hecho de que resulta absurdo en adelante hablar de "rechazo del trabajo" a propósito de sociedades que tienen una conciencia intuitiva tan clara de la cantidad de trabajo que es legítimo suministrar, se puede pensar que la imposición de un límite al aumento de los tiempos de trabajo constituye un factor determinante para explicar aquello que se acostumbra en denominar la homeostasis de las fuerzas productivas en las sociedades arcaicas. Si la intensificación de la producción pasa históricamente por un aumento progresivo de la duración de la jornada de trabajo, resulta claro que todo obstáculo socialmente impuesto a este aumento condena necesariamente la intensificación de la producción a ser realizable solamente mediante el sesgo de transformaciones interviniendo en otros sectores de las fuerzas productivas y especialmente en el sistema tecnológico. Cuando por diversas razones no se reúnen las condiciones para que se produzcan mutaciones tecnológicas fundamentales a un nivel endógeno, entonces el sistema productivo existente manifestará una tendencia a perpetuarse sin modificación alguna en muy largos períodos con tal que continúe cumpliendo con los objetivos que le fueron socialmente asignados.

Volviendo al caso achuar se comprenderá desde entonces la razón por la cual no existen mayores diferencias en los tiempos de trabajo entre los biotopos, entre las unidades domésticas e incluso entre los sexos, puestos que la representación de un límite al gasto de la fuerza de trabajo es compartida por todos. Los ajustes individuales se hacen en términos de intensidad relativa del esfuerzo y de aptitudes desiguales, pero no afectan la estructura global de la división del tiempo entre el trabajo y el no-trabajo. Se comprenderá igualmente que siempre existe un

equilibrio entre las fracciones de tiempo concedidas a los diferentes sectores de producción, en función de los recursos alternativos de los biotopos y de las estaciones, puesto que la cantidad total de trabajo suministrado debe permanecer idéntica cualesquiera que fuesen las operaciones específicas que lo componen. El análisis cuantitativo de los tiempos de trabajo produce de este modo resultados que una aproximación más impresionista no hubiera permitido extraer; pues éstos no sólo van en contra de una aplicación ingenua de la "ley del menor esfuerzo", sino de una extensión a todas las sociedades del principio de optimización de los medios escasos. Debido a las implicaciones teóricas que suscitan, estos resultados justifican ampliamente las fastidiosas cuantificaciones que algunos han estimado a veces incompatibles con el libre ejercicio intuitivo de nuestra disciplina.

## 2. El orden de la calidad

Por razones de comodidad tipológica, hasta aquí hemos clasificado los sectores de la práctica achuar a partir de las categorías de nuestra propia práctica, incluyendo en el rubro del trabajo todas las actividades que tengan por finalidad un aprovisionamiento alimentario. Lo bien fundado de nuestro planteamiento estuvo por lo demás empíricamente confirmado por el hecho de que todos los Achuar operan una distribución idéntica de su tiempo entre dos esferas de las cuales no sabemos todavía cómo son definidas por los indígenas pero que hemos elegido denominarlas trabajo y no-trabajo. Sin embargo, queda por ver si los Achuar se representan los diversos procesos de trabajo como campos autónomos de operaciones y si el modelo indígena de la división de las tareas atribuye distintas valencias a los diferentes sectores de actividades, haciendo de este modo más o menos deseable el cumplimiento de ciertas tareas según éstas sean percibidas como más o menos fáciles, penosas, agradables o valorizantes.

Este último interrogante se plantea muy particularmente respecto de la caza y la horticultura, dos procesos de trabajo muy contrastados tanto desde el punto de vista material como simbólico y que podrían, por este hecho, desempeñar el papel de una matriz paradigmática de la división de tareas. En efecto la literatura etnográfica sobre el Alto Amazonas presenta en general la caza y la horticultura como dos elementos claramente antinómicos encerrados en una cadena de dicotomías que distribuye por ambas partes del eje de la división de sexos, la oposición entre el huerto y la selva, entre el grupo doméstico y los forasteros; entre lo animal y lo vegetal, entre la predación ejercida sobre la naturaleza y la transformación de la misma, entre la imposición de la muerte en la guerra y en la caza y la producción de la vida en el alumbramiento y en la horticultura, entre la reproducción biológica y la reproducción social. En esta serie de pares opuestos, la dicotomía entre la caza y la horticultura remite generalmente a la horticultura y las

mujeres que la practican al mundo desvalorizante y profano del trabajo penoso, mientras que la caza y la guerra aparecen como actividades lúdicas cargadas de emotividad y peligro cuya realización requiere el conocimiento y uso de técnicas rituales esotéricas. A este estereotipo cómodo tomando valor de modelo, los Achuar ofrecen, como ya hemos visto, algunos correctivos inesperados que invitan a cuestionar ciertos de los presupuestos de la homotecia entre dicotomía sexual y división del trabajo.

Conviene en primer lugar preguntarse si los Achuar se representan alguna cosa que podría ser análoga al concepto moderno de trabajo tal como lo concebimos nosotros. Ahora bien, al igual que la mayoría de las sociedades precapitalistas, los Achuar no disponen de ningún término o noción que sintetizaría la idea de trabajo en general, es decir la idea de un conjunto coherente de operaciones técnicas con vistas a producir todos los medios materiales necesarios para su existencia. La lengua tampoco dispone de términos que designen procesos de trabajo en el sentido lato, como la caza, la horticultura, la pesca o la artesanía y nos encontramos de golpe confrontados con el problema de la inteligibilidad de categorías indígenas que recortan los procesos de trabajo de una manera completamente diferente a la nuestra. Esta no correspondencia de los campos semánticos obliga entonces a una rápida exploración de las regiones nocionales que se despliegan, en la lengua vernácula, alrededor de las prácticas productivas.

El lexema indígena cuyo campo semántico se halla más próximo a uno de los usos contemporáneos de la palabra trabajo es *takat*, la forma sustantiva del verbo *taka*, que designa una actividad física penosa, movilizandole una habilidad técnica y la mediación de una herramienta. En su uso práctico, *takat* está casi siempre asociado a nociones como la pena, el sufrimiento físico y el sudor, y su campo de aplicación privilegiado es el trabajo hortícola ya sea éste masculino (roza) o femenino (plantación, cosecha y desyerba). En este sentido, *takat* se acerca bastante al griego *ponos* y al latín *labor* en el sentido de designar un modo de realización de ciertas tareas antes que como una categoría definida de actividades. En efecto, *takat* también significa tocar, manipular, y contiene la idea de una acción directa sobre la naturaleza con miras a transformarla o a reorientar su finalidad. Esto es muy claro en las connotaciones sexuales del término puesto que se emplea la misma expresión *takamchau*, "no trabajada", para designarla una joven virgen y una porción de la selva climática que nunca ha sido desbrozada. Aquí, *takat* se enriquece pues con una otra determinación, siendo la idea de que las virtualidades productivas de la mujer y de la selva no son nada sin el trabajo de socialización que permite a la una y a la otra realizar sus potencialidades. Se constata que contrariamente a una de las denotaciones

tradicionales del trabajo, corriente en Europa desde la Grecia clásica, *takat* no designa el trabajo del alumbramiento signo bien al contrario aquel de la fecundación.

El *takat* es pues un modo de la práctica de la cual el trabajo hortícola suministra el modelo sin agotar por ello sus significaciones; pero también es una cualidad personal, desigualmente repartida entre los individuos, y que parece dotada de una cierta autonomía. Se dice, en efecto, "mi trabajo trabaja" (*winia takatrun takaawal*) con el sentido de "estoy compelido al trabajo, estoy actuado por mi cualidad de trabajador", dando a entender por ahí que el agente es en cierto modo externo al campo de la voluntad. Esta concepción del trabajo como atributo de la persona procede naturalmente de una situación en la cual existe una inseparabilidad conceptual del trabajo y del trabajador, siendo que el trabajo no es objeto de un intercambio mercantil y por lo tanto no puede ser concebido como una entidad autónoma. Por lo demás es interesante anotar que, en los casos excepcionales en que unos Achuar habían trabajado como obreros no calificados para compañías petroleras, estos hombres hacían referencia a su actividad asalariada utilizando el término castellano "trabajo" en vez del término *takat* que sin embargo recubre de modo adecuado el campo semántico de las operaciones técnicas que ellos efectuaban al servicio de estas empresas (abrir trochas con machete para líneas de sondeos sísmicos). Pese a ello, *takat* les parecía manifiestamente una noción inapropiada para designar una tarea basada en un intercambio mercantil y cuya finalidad no controlaban, es decir una tarea que hacía aparecer de pronto en toda su crudeza la exterioridad recientemente adquirida de su fuerza de trabajo. Entre los Achuar que habían tenido esta experiencia se hallaba pues una coexistencia implícita de dos representaciones contrastadas de un mismo tipo de actividad técnica: el *takat* como trabajo-cualidad y el "trabajo" como trabajo-mercancía, coexistencia que sólo se hace posible por el uso de dos términos pertenecientes a diferentes léxicos y que remiten a dos tipos de realidad incompatibles.

No existe un término achuar para designar la cualidad de ser un buen trabajador, pero se podría circunscribir con bastante precisión el contenido de una representación semejante deduciéndole de su figura antónima postulada, *naki*, "el perezoso". En efecto, la pereza es claramente definida como la mediocre realización de ciertas obligaciones que incumben a todos: un hombre es perezoso si va rara vez de caza y si ha hecho pequeñas rozas, una mujer es perezosa si cultiva mal su huerto y hace poca cerveza de mandioca. La pereza confiere un estatuto social desvalorizado, incluso probablemente el único estatuto social explícitamente desvalorizado en el seno de esta sociedad por lo demás extremadamente igualitaria. Cuando se padece de un cónyuge, hombre o mujer, públicamente reconocido como perezoso, es perfectamente lícito abandonarlo ya que se estima que no ha

desempeñado su papel normal en la necesaria complementariedad de las tareas productivas.

Empero la pereza es poco frecuente y si es desvalorizante, en cambio el hecho de ser un buen trabajador o una buena trabajadora no confiere en sí ningún estatuto, pues ello consiste simplemente en efectuar normalmente las tareas asignadas por la división sexual del trabajo. Dicho de otro modo, las cualidades valoradas positivamente en el orden de la complementariedad de los sexos no se refieren a una simetría inversa de la pereza, es decir no se refieren solamente a la intensidad del trabajo o a la cantidad suministrada de éste, sino que se basan en la evaluación de aptitudes de las cuales el trabajo-takat no es más que un componente menor. Así, las cualidades de la "buena esposa" comprenden tanto la capacidad de criar bellos perros de cacería o ser experta en el tejido de alfarería como la obligación de suministrar en abundancia a su esposo una untuosa cerveza de mandioca. Concebida bajo el ángulo de las cualidades para las cuales ella contribuye a la reproducción doméstica, una "buena esposa" será de éste modo calificada por su marido con el epíteto *umiu* ("obediente", en el sentido de "que no procura escapar a sus obligaciones"). En el seno de las consortes posibles, la mujer deseable se definirá tanto por esta virtud de consentimiento tácito a las obligaciones de su cargo como por su conformidad a los cánones indígenas de la belleza física. Simétricamente, y para una mujer, el *penke aishmank* ("el hombre completo") es aquél que no solamente satisface las necesidades biológicas de su esposa (sexuales y cárneas), sino que también contribuirá, por su preeminencia en la guerra, a establecer el prestigio de su casa entera.

El *takat* tiene pues un estatuto ambiguo: por un lado no es particularmente valorizado puesto que es sinónimo de pena y sufrimiento y que no representa la condición exclusiva de una apreciación positiva de las capacidades individuales, pero por otra parte el no-*takat* es fuertemente desvalorizado cuando es sistemático y adopta la forma socialmente definida de la pereza. De este modo, curiosamente, el *takat* parece aproximarse mucho a una representación contemporánea del trabajo como un mal necesario pero del que nadie podría eximirse sin rebajarse. Este mal necesario no siempre ha existido y la mitología nos enseña que es el exceso de celo en el trabajo lo que ha valido a los humanos la maldición del *takat* penoso. Una secuencia del mito de Colibrí, que presentamos aquí bajo una forma resumida, es bastante instructiva al respecto:

Habiendo desmontado Colibrí una gran roza, las dos hermanas Wayus (*Ilex* sp.) y Mukunt (*Sickingia* sp., rubiácea) decidieron hacer en ella plantaciones y concurrieron pues a la roza con gavillas de esquejes de mandioca. Viéndolas, Colibrí declara: "¡es inútil plantar, dejad pues las

estacas en la roza! sólo tendré que soplar sobre las estacas para que todo quede plantado en un instante", y luego abandona la roza. Muy escéptica en cuanto a las capacidades de Colibrí de realizar su promesa Wayus, una de las hermanas, se apodera de un bastón de cavar para comenzar a mullir la tierra antes de la plantación; al primer golpe de bastón este es brutalmente aspirado por el suelo y Wayus, que no lo había soltado, se encontró con la cabeza clavada en tierra e incapaz de zafarse. Entretanto, volviendo a la roza, Colibrí comprende inmediatamente que Wayus le ha desobedecido y que arrastrada por su celo, ella no había dado crédito a su promesa de una plantación sin esfuerzo. Colibrí condena Wayus a transformarse en su homónimo vegetal (una planta cultivada exclusivamente por los hombres); muy enojado, Colibrí exclama: "yo quería que fueran los hombres quienes efectuaran las plantaciones soplando sobre las estacas y las sembraduras y yo quería también que fueran los hombres quienes desyerbaran soplando sobre las malas hierbas, pero puesto que Wayus me ha desobedecido, en adelante el desbrozo será un *takat* penoso para los hombres, mientras que la plantación y la desyerba serán un *takat* penoso para las mujeres. Todos los hombres que no efectúen grandes rozas y todas las mujeres que desyerben mal serán objeto de la reprobación pública". Para empeorar las cosas, Colibrí esparce mechones de su plumón en los huertos donde se transforman incontinenti en mala hierba *chirichiri*.

Este mito sintetiza notablemente las representaciones achuar del *takat*, suministrando una suerte de fundamento a la vez a la inauguración del *takat* hortícola y a su división actual entre los sexos, doble momento cuya responsabilidad es asignada al celo intempestivo de una mujer. Este celo ha tenido como consecuencia la instauración de dos de las tareas más penosas que tengan que afrontar ahora las mujeres, la plantación y la desyerba, tareas de las que habrían podido ser dispensadas ya que originalmente competían exclusivamente a los hombres. Se ve también que el oprobio colectivo que se vincula a los perezosos es correlativo a la emergencia del trabajo penoso y no tendría razón de ser sin él. El mito de Colibrí es otra vez un elemento de este vasto conjunto de mitos achuar basados en la temática del celo intempestivo, el cual viene a instaurar una actividad penosa o peligrosa que, sin este celo, no habría tenido razón de ser. Es el caso notorio de la construcción de las casas y de la fabricación de las piraguas, dos actividades que habrían podido efectuarse solas si los hombres, al meter las manos en la masa, no hubiesen provocado una maldición que les obliga ahora a duros esfuerzos. Es también el caso del peligro de devoración por los *jurijri* que se cierne en lo sucesivo sobre los hombres desde que tomaron a broma la caza.

Asimismo, el mito de origen de las plantas cultivadas introduce una

secuencia temporal en tres momentos, diferenciados por la presencia o ausencia de takat hortícola. En la época prehortícola en que la alimentación estaba basada en la recolección, la vida era ruda no porque había que trabajar duramente, sino porque las gentes tenían constantemente hambre. Luego, gracias a Nunkui, los hombres pudieron tener el uso de las plantas cultivadas y fue entonces un período de abundancia y de descanso pues bastaba con llamar las plantas por su nombre para que estas aparecieran. En fin, a consecuencia de la ofensa que las gentes hicieron a Nunkui, ésta les quitó el privilegio del ocio y les condenó a trabajar para cultivar sus huertos.

Vemos pues que el takat hortícola y la maldición que lo inaugura no carecen de relaciones con esta concepción occidental del trabajo, enraizada en el cristianismo y el Antiguo Testamento, que lo considera como un mal necesario engendrado por una transgresión. Empero aquí la transgresión es de un orden diferente y el tema mítico del exceso de celo forma, en realidad, la antítesis del principio normativo de la moderación y del control de sí mismo, del que hemos visto a menudo que se hallaba en el fundamento de las relaciones armoniosas con la naturaleza. Si existe entonces un marcado indudable del takat por la horticultura, constatamos sin embargo que ni el takat ni la horticultura están enteramente del lado de las mujeres y que, en la configuración indígena de los valores, el peso del trabajo penoso no es exclusivamente femenino. Mitológicamente atestiguada, la repartición del takat hortícola entre los sexos indica bastante que, en el espíritu de los Achuar, la horticultura es una actividad fundamentalmente compuesta que descansa en la complementariedad entre trabajo masculino y trabajo femenino. Esta complementariedad se ejerce en la diacronía más que en la sincronía, mas no por ello es menos percibida como necesaria a la realización global del proceso de trabajo.

Si nos volvemos ahora hacia el universo semántico de la caza, constatamos que ella ciertamente no está representada en la categoría del takat ya que siempre se emplean para designarla expresiones vagas y polisémicas como "ir al bosque", "ir a buscar" o también "ir a pasear". Se ve que la caza no es identificable en la lengua mediante un lexema autónomo que permitiría conferirle una especificidad unívoca. Su especificidad lingüística nace en cierto modo negativamente en la medida en que, por las razones que hemos visto, la caza es la única de las actividades ejecutadas en la selva que no es explícitamente anunciada antes de ser emprendida. Las expresiones mismas que se utilizan para designar metafóricamente la caza indican bastante que ésta no es concebida como un trabajo penoso, incluso si la observación participante realizada por el etnólogo le cuesta trabajo distinguir personalmente en qué la caza sería físicamente menos penosa que la roza. Perseguir un pecarí a través de los pantanos y los matorrales

espinosos no es por cierto una actividad liviana y sin embargo un hombre, de regreso de la caza, jamás admitirá su fatiga, mientras que lo confiesa espontáneamente tras varias horas de manejo del hacha. La caza es un proceso de trabajo en donde las mujeres desempeñan un papel auxiliar nada despreciable, tanto más que esta práctica ofrece tradicionalmente la mejor ocasión posible para la actividad sexual lícita. Resulta pues claro que si nosotros nos representamos la caza como un proceso de trabajo unitario, esquemáticamente definible como el conjunto de las operaciones por las cuales se abastece al grupo doméstico con animales salvajes destinados al consumo, este proceso de trabajo, al igual que la horticultura, apela a la complementariedad de los sexos. Esta complementariedad es aquí tanto más marcada cuanto que ella se reafirma físicamente mediante la sexualidad.

La pesca plantea igualmente un problema de imprecisión semántica pues tampoco está representada bajo una categoría unitaria sino que se encuentra atomizada en el léxico en tantas expresiones como hay técnicas diferentes de captura de peces (arpon y red, anzuelo y pesca con barbasco). De todas estas técnicas, la pesca con barbasco es la que, como hemos visto, manifiesta mejor la complementariedad de los sexos. La pesca nunca es concebida como un takat penoso sino más bien como una distracción agradable que viene a romper la monotonía cotidiana. La pesca con barbasco, en particular, se desenvuelve en una atmósfera general de buen humor y de emulación recíproca que contrasta singularmente con el formalismo rigiendo generalmente las relaciones públicas entre los sexos.

La recolección es asimismo percibida en el modo de una distracción, a este respecto muy similar a la recolección de hongos bajo nuestras latitudes. Ningún término general define la recolección como un proceso unitario y esta es pues siempre especificada en función de los frutos o de los insectos particulares que se propone recolectar. En efecto, casi siempre se emprende un paseo de recolección sabiendo muy exactamente qué tipo de producto de temporada se va a procurar y la acción es entonces enunciada en función de su objetivo propio y delimitado (por ejemplo: "ir en busca de frutos del zapote" o bien "ir en busca de larvas de palmera").

Terminaremos este vuelo por encima de las categorías lingüísticas vernaculares con un análisis terminológico de las nociones que recubren aquello que solemos llamar la producción artesanal. La idea del hacer se expresa en la lengua mediante dos sufijos, uno de los cuales sirve para señalar todo aquello que se realiza sin la ayuda de una fuerza externa, mientras que el otro es empleado para

denotar todo aquello que se efectúa a continuación de una acción ejercida por un agente externo. Los Achuar utilizan pues generalmente este segundo sufijo, vinculado al nombre de un objeto artificial, para expresar la cadena completa de las operaciones que desembocan en la hechura de este objeto (por ejemplo: jea, "la casa"; da jeamjai, "yo hago una casa"). También se pueden distinguir, en el interior del proceso de fabricación momentos particulares que están identificados en la lengua por lexemas ad hoc: así "yo trenzo los lóbulos de las palmas para el techo" (napiarjai) forma una unidad discreta lingüística especificada en el seno del proceso general "yo hago una casa".

Ahora bien, existe un término general que subsume un buen número de estos procesos técnicos de fabricación y que aclara la idea que los Achuar se hacen de la producción de objetos. Este verbo, najana, significa operar una transformación, es decir cambiar conscientemente una forma sin modificar su contenido o su esencia. A este respecto, najana es el término comúnmente empleado en la mitología para designar el proceso por el cual un ser con apariencia humana se ve transformado, como consecuencia de una maldición, en una planta o un animal. La esencia de este ser, ya presente en su nombre antes de la transformación, se realiza plenamente en un cambio de forma sin que desaparezcan por ello sus características espirituales en la operación. Es el caso, por ejemplo, de Wayus en el mito de Colibrí, la cual, en su nuevo avatar vegetal, conserva no obstante la misma alma (wakan) que cuando su existencia humana.

En el campo de la producción material, najana se utiliza sobre todo para designar la fabricación de la alfarería por las mujeres y la cestería por los hombres, dos actividades artesanales en muchos aspectos paradigmáticas. En efecto, si se admite comúnmente que existe una desigualdad en el seno de la esfera de fabricación asignada a cada uno de los sexos y que en consecuencia ciertos hombres son más reputados que otros en la fabricación de cerbatanas o ciertas mujeres más hábiles en el tejido de fajas de algodón, en cambio la alfarería y la cestería son consideradas como técnicas elementales que indispensablemente todos deben saber dominar. La fabricación artesanal no es pues una producción y menos aún una creación, sino la reiteración periódica de un patrón inmutable, reiteración que no admite ni desviación ni adornamientos. Por lo demás, es significativo que el mismo término emesra ("estropear") sea utilizado cuando un accidente de fabricación —por ejemplo cuando una vasija de barro se raja durante la cocción— y en los mitos, cuando un error o un exceso viene a trastornar irremediamente el orden del mundo.

Si intentamos sintetizar los logros de este rápido recorrido semántico, se imponen varias constataciones. En primer lugar, resulta manifiesto que el léxico

indígena de las actividades productivas no establece una división clara y diferenciada entre las tareas masculinas y las tareas femeninas y que permanece extremadamente fluido en lo que concierne el recorte de los procesos de trabajo, los cuales están ya sea atomizados en una multitud de operaciones singulares, ya sea ocultos detrás de los términos de una gran generalidad. Categorías como jakat y najana no designan en modo alguno procesos específicos de trabajo, sino modos de efectuar el trabajo, formas diferenciadas de la acción humana.

Por lo demás, no hay hablando con propiedad, una valorización o desvalorización diferenciadas en el seno de las diversas actividades de producción, ya sean éstas efectuadas por los hombres o las mujeres. Sólo el no-trabajo es socialmente condenado ya sea éste masculino o femenino. Ciertamente, un buen cazador acumula prestigio, pero también una cultivadora experta, y sus competencias recíprocas son complementarias e interdependientes en el seno de la unidad doméstica. A este respecto, es difícil concebir un buen cazador casado con una mala cultivadora y recíprocamente. Su complementaridad se manifiesta lo mismo en una suerte de emulación recíproca invertida en sus propias esferas de actividades, que en la necesaria combinación de sus competencias para ciertas tareas como la horticultura. Ciertamente, las mujeres comparan a veces su suerte con la de los hombres, haciendo notar que éstos llevan la mejor parte de la existencia, pero lo que ellas quieren significar con esto no es que la horticultura esté desvalorizada con relación a la caza, sino que, según ellas, es físicamente más penosa.

Nos encontramos pues confrontados aquí con un problema de articulación lógica. Si nada en las categorías manifiestas de la lengua permite recortar uno o varios procesos de trabajo y si, por otra parte, esta ausencia de reificación léxica se halla confirmada empíricamente por la aparente complementaridad de los sexos en ciertos procesos de trabajo ¿qué es lo que permite entonces a los Achuar —y al etnólogo que los observa— pensar la relación entre la caza y la horticultura en términos de dicotomía sexual? ¿Qué es lo que autoriza, en definitiva, a postular que los Achuar operan una categorización de sus actividades productivas en términos de procesos de trabajo claramente diferenciados?

Esta dificultad lógica desaparece si se toma conciencia de que los Achuar se representan la diferenciación de los procesos de trabajo de una manera poco más o menos exclusivamente implícita, es decir no como una serie de cadenas operatorias concretas subsumidas en el seno de categorías lingüísticas singulares, sino bajo el aspecto de las diferentes precondiciones específicas necesarias para la realización de cada una de estas cadenas de operaciones. En efecto, los Achuar no



conciben el trabajo como nosotros lo hacemos, es decir bajo la forma de extracción y transformación de las entidades naturales que son necesarias para la satisfacción de las necesidades materiales, sino como una relación permanente con un mundo dominado por espíritus que hay que seducir, constreñir o apiadar mediante técnicas simbólicas apropiadas. La habilidad técnica está pues indisolublemente ligada a la habilidad simbólica, siendo que estos dos campos no se hallan analíticamente diferenciados en la mente de los Achuar. Ahora bien, estos espíritus controlan cada una de las esferas muy específicas de la praxis humana y exigen en retorno un tratamiento personalizado y adecuado a su campo de influencia. Quiere decir que un cierto número de procesos de trabajo que ni siquiera son diferenciados como una práctica autónoma en el discurso cotidiano se hallan sin embargo muy precisamente definidos a través de las manipulaciones simbólicas y rituales que constituyen su necesaria condición de efectividad.

Siendo que las cadenas de operaciones técnicas no tienen una existencia léxica, ellas emergen como categorías latentes de representación a través del sistema coherente de sus precondiciones. Sin embargo, es solamente a los ojos del etnólogo que estas precondiciones aparecen como tales —es decir como separadas de aquello que ellas condicionan— pues, para los Achuar, ellas forman parte integrante de eso que ellas hacen posible. De este modo, la unicidad del campo de representación de un proceso de trabajo se halla manifestada por la unicidad de las representaciones de sus condiciones de posibilidad. Como hemos podido constatar en las páginas precedentes, todas las formas de producción alimenticia, con excepción de la recolección, dependen estrechamente para su realización y éxito de un conjunto complejo de exigencias propiciatorias.

Ahora hay que intentar tematizar los elementos constitutivos de los sistemas de precondiciones de la caza y de la horticultura, con el fin de justificar nuestras pretenciones de caracterizarlas como dos categorías claramente diferenciadas dentro del sistema de representación indígena. Los Achuar no se hacen de la caza una idea muy diferente de la nuestra puesto que la conciben como una empresa cuya finalidad consiste en descubrir seres que se ocultan y matarlos con el fin de comerlos. En cambio el cultivo de los huertos tiene por objeto mantener seres que podrían desaparecer repentinamente, evitando ser matado por ellos antes de que sean consumidos. Podría juzgarse artificial esta simetría invertida entre el cazador tomando la vida de los animales y la mandioca tomando la vida de los humanos, objetando que el cazador excesivo se halla lo mismo amenazado por el canibalismo. Empero hay que notar que el vampirismo de la mandioca difiere de la amenaza de devoración por las "madres de la caza", en que el primero es un hecho cotidiano insoslayable (con frecuencia se le atribuye la muerte de los niños de pecho), mientras que la segunda aparece a los Achuar

como enteramente hipotética. No hay pues equivalencia entre los riesgos inmediatos de anemia (putsumar) imputados a la manipulación de la mandioca y la muy improbable sanción que acarrea una matanza excesiva de caza.

Aunque la naturaleza de su aleatoriedad es simétricamente invertida alrededor de dos polos (presencia deseada de la caza ausencia temida de las plantas y autor de la muerte sujeto del vampirismo), la caza y la horticultura son ambas concebidas no obstante como empresas riesgosas de resultados imprevisibles. El carácter aventurado de la caza y la horticultura impone pues que se establezca una relación permanente e individual con los espíritus tutelares que controlan sus respectivas condiciones de realización. Pero las modalidades de esta relación son mucho diferentes según se trate con los espíritus de la selva o con el espíritu del huerto. La relación postulada entre una mujer y Nunkui siendo fundamentalmente una relación de identificación, la relación que se establece entre esta mujer y las plantas que ella cultiva debe ser concebida como un doblote de la relación de maternidad que Nunkui establece con sus hijos vegetales. Resulta de muy distinto modo para la caza cuya efectividad está basada en la interacción de tres elementos: el hombre, los intermediarios ("madres de la caza" y "amama de la caza") y los animales cazados. La relación de connivencia y de seducción que el cazador establece con los intermediarios es muy similar a la que prevalece en sus relaciones con los cuñados animales. Por otra parte, y a la inversa de la horticultura, la amenaza canibal no proviene de los seres que son consumidos, sino de sus protectores que es imperativo pues tratar con miramientos. Como hemos visto, ciertos de estos protectores tienen respecto de su rebaño animal una actitud muy ambigua en el sentido de que su maternidad es literalmente devoradora. Mientras que el modelo de sociabilidad de la horticultura se constituye alrededor de dos relaciones idénticas de consanguinidad con un mismo objeto (Nunkui—plantas cultivadas y mujeres—plantas cultivadas), el de la caza se articula en torno a dos relaciones idénticas de afinidad con dos objetos distintos (cazador-intermediarios y cazador—caza) que están ellos mismos en una relación de consanguinidad uno respecto del otro. Así, mientras que Nunkui es un paradigma con el que uno se identifica, los intermediarios son mediaciones con las que uno negocia.

Esta oposición relativamente contrastada entre las representaciones de los modelos de relación con los espíritus tutelares se repite en la diferenciación de los medios simbólicos que hacen posible esta relación, según uno se dirige a Nunkui o a los intermediarios de la caza. El sueño de caza es la condición inmediata de una práctica efectiva, mas su contenido jamás es explícitamente idéntico a la práctica que anuncia. En cambio, el sueño de horticultura es el signo directo de una condición de realización de la práctica (localización de los amuletos), pues designa explícitamente la condición de la práctica sin ser él mismo esta

condición. Aunque cada tipo de sueño sea asignado preferentemente a un género sexual específico, esta asignación es reversible. Los anent de caza y los anent de horticultura son condiciones necesarias de la práctica, que poseen el mismo tipo de eficacia y el mismo tipo de origen, pero que están claramente diferenciados tanto por su destino como por el sexo de aquellos y de aquellas que los utilizan. Por último, los nantar y los namur son condiciones útiles de la práctica, que poseen la misma naturaleza material pero que no tienen ni el mismo tipo de eficacia, ni el mismo origen, ni la misma destinación. Los medios simbólicos de las relaciones con la sobrenaturaleza son todos tomados del mismo repertorio limitado. Empero si bien todos los amuletos son formalmente idénticos, si todos los anent son canciones poseyendo la misma estructura melódica y si todos los sueños son viajes del alma, no por ello están menos claramente diferenciados por características propias según los campos simbólicos donde son empleados.

En definitiva, la muerte de los animales salvajes y la horticultura están bien representados como dos procesos claramente diferenciados por el conjunto de precondiciones específicas que los hacen respectivamente posibles. El análisis de estas condiciones permite, por otra parte, reconstruir el modelo coherente de aquello a lo cual las precondiciones remiten implícitamente, es decir el sistema particular de interacciones con la sobrenaturaleza en el cual se basan cada uno de estos dos procesos. Estos modelos de interacción no forman representaciones canónicas compartidas por todos los sujetos, y sólo constituyen totalidades a los ojos del observador que los construye, pieza por pieza, a partir de los indicios que el sistema de precondiciones le entrega. Hay pues que distinguir claramente entre las modalidades implícitas del comercio con los espíritus tutelares, que definen muy precisamente la esfera de interacción simbólica asignada a cada uno de los sexos y las condiciones contingentes y explícitas de posibilidad de este comercio que, aun cuando formalmente especificadas por la naturaleza propia de sus medios, sin embargo a menudo son dependientes de la colaboración entre los sexos.

Se recordará en efecto que las condiciones simbólicas que rigen la buena marcha de un proceso de trabajo escapan parcialmente al control de aquellos o aquellas que realizan este proceso. Si la relación con los espíritus tutelares que rigen la eficacia respectiva de la caza y la horticultura está claramente individualizada y dicotomizada en sus condiciones de ejercicio, algunos de los medios de esta relación están estrechamente subordinados a la cooperación entre los hombres y las mujeres. Es el caso, de modo ejemplar, para las prohibiciones alimenticias que se aplican a la totalidad de la célula doméstica cuando la elaboración del curare o cuando las plantaciones por los hombres o las mujeres, operaciones todas ellas cuyo éxito se hace entonces dependiente de la autodisciplina de cada cual. Es también el caso de los amuletos de caza y de pesca

namur que, por su misma naturaleza de bezoares, son necesariamente procuradas por las mujeres a los hombres, puesto que son siempre las mujeres las que vacían los pescados y lavan las entrañas de la caza. Es el caso igualmente de los sueños premonitorios, los cuales hemos visto que se refieren menos al sexo del que sueña que a las condiciones generales de realización de un proceso de trabajo. Por último, es posible concebir la malevolencia que hace fracasar la caza y que devasta los huertos como la forma extrema de la incidencia incontrolable del prójimo en las precondiciones de realización de un proceso de trabajo. Ahí se trata, de alguna manera, del modelo de lo que la no colaboración puede producir cuando toma la figura de la animosidad sistemática. Tenemos pues un proceso por el cual las condiciones materiales de realización de los procesos de trabajo son transpuestas en el plano de las condiciones conceptuales, puesto que la necesaria complementariedad de los sexos en la realización de ciertas precondiciones simbólicas de los procesos de trabajo no es más que una evocación de la complementariedad requerida en la realización concreta de estos procesos.

Contrariamente a muchas otras sociedades, la división sexual del trabajo no se basa aquí en una teoría discriminatoria que vendría a demostrar la incapacidad de cazar de las mujeres y la indignidad para un hombre de dedicarse a los trabajos del huerto, sino en la idea de que cada sexo no puede realizar plenamente sus potencialidades más que en la esfera adecuada a su campo de manipulación simbólica. Aunque aparentemente tenue, la diferencia es considerable, pues la representación achuar de la división del trabajo no engendra así ninguna concepción de una disparidad jerarquizada entre los sexos. No solamente la horticultura no está desvalorizada con relación a la caza, sino que la capacidad de las mujeres de reproducirse simbólicamente como cultivadoras es ampliamente independiente del control masculino. Divididos por las configuraciones conceptuales de sus respectivas prácticas, hombres y mujeres sin embargo se encuentran en los espacios complementarios donde estas prácticas se realizan: en la selva, en la conjunción inmediata de una búsqueda salpimentada con erotismo, y en el huerto, en la conjunción sucesiva de las etapas que llevan a la domesticación vegetal.

## NOTAS DEL CAPITULO 8

(1) Este doble estatuto de la noción de trabajo está bien expresado en un pasaje de la Contribución a la crítica de la economía política: "El trabajo parece ser una categoría muy simple. La idea de trabajo en esta universalidad —como trabajo en general— es ella también de las más antiguas. Sin embargo, concebido desde el punto de vista económico bajo esta forma simple, el "trabajo" es una categoría tan moderna como las relaciones que engendran esta abstracción simple" (MARX 1972: p. 167).

(2) Es el caso de Clastres, particularmente, cuando escribe: "las sociedades primitivas son sin duda, como escribe J. Lizot a propósito de los Yanomami, sociedades de rechazo del trabajo" (CLASTRES 1974: p. 167).

(3) Difícilmente puede uno suscribir la afirmación de Rivet cuando, retomando un prejuicio etnocentrista común, él presenta la vida de las mujeres jívaro como una esclavitud permanente al servicio de sus esposos ociosos (RIVET 1908: p. 69). El excelente observador que era Karsten había criticado ya esta visión simplista al notar a qué punto la mujer jívaro es independiente en el control de su propia esfera de actividad y particularmente en la estimación de la contribución en trabajo que ella estima necesario suministrar a las prácticas de subsistencia. Aunque no está basada en datos cuantificados, su discusión sobre la asignación diferencial de las tareas hacía resaltar que la división sexual del trabajo no es desfavorable a las mujeres (KARSTEN 1935 pp. 253-256).

(4) Estas conclusiones parecen pues invalidar la famosa "regla de Chayanov", de la cual Sahlins hace un uso central en su definición del modo de producción doméstico y que podría ser formulada de la manera siguiente: la intensidad de trabajo en un sistema de producción doméstico de valores de uso varía de manera inversamente proporcional a la capacidad de trabajo relativa de la unidad de producción (SAHLINS 1972: p. 91). Además de que el campesinado ruso de la era prerevolucionaria que estudió Chayanov dedicaba pese a todo una parte de su fuerza de trabajo a la pequeña producción mercantil (CHAYANOV 1966), no deja de ser sorprendente que Sahlins adopte tan fácilmente una interpretación marginalista completamente contradictoria con su propia posición teórica. O bien, en buena lógica marginalista, la unidad doméstica campesina optimiza sus medios de producción y economiza su trabajo como un bien escaso, como lo afirma Chayanov (1966: pp. 75-76), o bien la composición y el gasto de la fuerza de trabajo dependen de especificaciones culturales, como Sahlins ha escrito en otra parte (1972: p. 55), y no puede haber entonces un ajuste automático de la intensidad del trabajo a la dimensión de la unidad de producción puesto que el producto del trabajo individual está culturalmente valorizado en una escala de prestigio.

## Capítulo 9 Los Criterios del Buen Vivir



La eficacia de un sistema económico no es tanto función de la cantidad de riquezas que engendra como de su capacidad de satisfacer los objetivos que se le asignan. En las sociedades donde la producción está orientada principalmente hacia los valores de uso, estos objetivos son culturalmente limitados y sin alternativa. Así, para los Achuar, la finalidad principal de un buen uso de la naturaleza no es la acumulación infinita de objetos de consumo sino la obtención de un estado de equilibrio que ellos definen como el "bien vivir" (shiiir waras). Recortado nítidamente en el marco inmutable de la unidad doméstica, el paisaje del bien vivir ha sido dibujado ya en filigrana en las páginas precedentes. Aquí y allá aparecieron los lineamientos de algunas convicciones rústicas a las que podríamos reducir una filosofía achuar de la existencia cotidiana. La piedra angular de una vida armoniosa es sin duda alguna la paz doméstica, esa pequeña cosa que da a tal o cual casa una atmósfera amable de la que el etnólogo se desprende siempre con pesar. Al contrario de un tópico difundido, el grado de concordia conyugal no es inversamente proporcional al número de esposas. Desposar a las hermanas es incluso el mejor medio de obtener la paz en el hogar; un afecto real liga entonces a las coesposas y les impide entrar en competencia para obtener los favores de su marido. Esta paz doméstica está confinada en un microcosmo, empero los Achuar le atribuyen tanto más precio cuanto que este mundo cerrado es su único refugio frente a un medio externo constantemente atravesado por muy graves tensiones sociales. Se comprenderá fácilmente que en una sociedad donde la relación con el otro está principalmente mediatizada por la guerra, sea vital para el equilibrio psicológico el convertir su morada en un refugio de paz.

La definición del bien vivir no se deja pues encerrar en las simples categorías de la economía o del hedonismo, ya que la paz doméstica es una de las condiciones de la satisfacción de las necesidades al mismo tiempo que su resultado parcial. La armonía conyugal se deja ver libremente cuando la abundancia de carne asegura el buen humor de las esposas y cuando las libaciones repetidas de cerveza

de mandioca logran apagar la inmensa sed de los esposos. En estas circunstancias se necesita un carácter singularmente gruñón o la sombra de un adulterio para que la discordia acabe instalándose en la casa. Mas el entendimiento entre los cónyuges es también un elemento de la productividad de la unidad doméstica pues es la condición de una colaboración eficaz de los sexos en las actividades de subsistencia. Estas bellas intenciones no convierten por ello a los Achuar en una sociedad idílica donde reinaría la armonía generalizada entre esposos. De hecho, la dominación masculina se ejerce a veces sobre las mujeres de manera excesivamente brutal, particularmente cuando los hombres están ebrios. En ciertas casas, las esposas son regularmente golpeadas por su marido, a veces hasta la muerte. El suicidio femenino no es excepcional y constituye el arma más dramática para protestar contra malos tratos repetidos. En los hogares donde reina la guerra de los sexos —fuerza brutal contra ociosidad recriminante— predomina una atmósfera lúgubre completamente antitética al bien vivir. Así, estas unidades domésticas tenían función de ilotas cuando informadores maldicientes las señalaban al etnólogo como una ilustración de los daños del desacuerdo conyugal.

Así pues, la paz doméstica no es universal y tampoco es una condición absoluta de la eficacia del aprovisionamiento alimenticio, pues las características del sistema productivo son tales que incluso la mayor discordia no bastará para desorganizar la vida económica de una unidad doméstica. En su componente social el bien vivir es una suerte de horizonte normativo de la vida doméstica, un objetivo óptimo que no es ni deseado ni alcanzado por todos los Achuar. El observador sólo puede aprehenderlo de manera muy subjetiva, por el placer o desagrado que experimenta al vivir con sus anfitriones. En su componente estrictamente económico, el bien vivir se deja en cambio definir por criterios fácilmente objetivables: la productividad del trabajo, la tasa de explotación de recursos o la composición cuantitativa o cualitativa de la alimentación. Es pues a este campo sin obstáculos que limitaremos nuestro análisis, dejando a los Achuar el cuidado de decidir por sí mismos si conocen o no la felicidad doméstica.

### 1. La subexplotación de los recursos

Una de las maneras más cómodas de analizar la eficacia de un sistema económico orientado hacia la producción de valores de uso, es examinar la tasa de explotación real de su capacidad productiva, es decir el margen de seguridad que se da para realizar sus objetivos. Aquí deben considerarse dos factores intrínsecamente ligados: la productividad potencial del sistema de recursos y su grado de actualización en función de la productividad potencial del sistema de medios. En el capítulo precedente ya fue claramente manifiesto que los Achuar sólo utilizan una fracción mínima de la cantidad total de trabajo que ellos podrían movilizar. Si nos

atenemos tan sólo a las actividades que tienen por objeto el aprovisionamiento alimenticio (excepto las operaciones de transformación), la duración media de trabajo individual que se les dedica totaliza tres horas y media (206 minutos) por día. Es decir que, si se toma como base una jornada de diez horas de trabajo, los Achuar conceden solamente el 35 % de su tiempo diario a la producción de subsistencia. Es fuera de duda pues que quedan en teoría amplias posibilidades de intensificación del trabajo, posibilidades que no son explotadas en razón de los límites socialmente instituidos para el gasto de la fuerza de trabajo. Si el trabajo no es un recurso escaso a nivel individual, tampoco lo es en el plano colectivo puesto que un segmento entero de la población potencialmente productiva permanece sistemáticamente inactivo. En efecto, hasta la edad del matrimonio los adolescentes pasan casi todos sus días en una ociosidad completa; mientras que las muchachas son empleadas muy tempranamente en los trabajos del huerto, nadie pensaría en exigirle a un muchacho que participe en el esfuerzo de subsistencia de la unidad doméstica. Tanto las modalidades del gasto de trabajo como la composición específica de la fuerza de trabajo son aquí determinadas por esquemas culturales y no por constreñimientos físicos, en la medida en que jóvenes robustos se ven dispensados de las tareas de producción.

La subexplotación de las capacidades productivas no es únicamente perceptible en el campo del trabajo humano, ella aparece igualmente de manera notoria en la subutilización de ciertos tipos de recursos. Es en la horticultura donde la estimación de la tasa de subutilización es más fácil de realizar debido al carácter mensurable de la productividad agrícola. Sin embargo, debido a la extrema diversidad de los cultígenos plantados por los Achuar, es casi imposible operar un análisis cuantificado de la productividad de los huertos para todos los productos hortícolas efectivamente explotados. Limitaremos pues nuestras demostraciones a la mandioca puesto que se recordará que se trata del cultígeno dominante en los huertos achuar en términos de número de plantas (64 % de las plantas por término medio). Esta preponderancia de la mandioca en las plantaciones corresponde evidentemente al papel fundamental que desempeña en la alimentación diaria. De esta manera, cuando se clasifican los principales cultígenos achuar según la masa media cosecha diariamente (cuadro N° 22), aparece de inmediato que la mandioca se coloca muy por delante puesto que por sí sola constituye el 58.5 % de la producción hortícola total<sup>1</sup>. Las otras plantas cultivadas —particularmente las musáceas y las patatas dulces— están muy a la zaga en orden de importancia. Además, la mayor parte de la cosecha diaria de patatas dulces es empleada en la elaboración del alimento de los perros y debe en consecuencia ser sustraída del volumen asignado al consumo humano. Incidentemente, se notará que el cuadro N° 22 hace aparecer diferencias significativas entre los biotopos en lo que respecta a la composición de la producción de los huertos. En el hábitat interfluvial los

productos hortícolas son menos diversificados que en el hábitat ribereño (ausencia de maíz y de cacahuate) y la mandioca en consecuencia ocupa en él un lugar mucho más importante. Estos resultados no son inesperados, teniendo en cuenta los constreñimientos pedológicos distintos que influyen sobre las técnicas de cultivo en uno y otro biotopo.

**CUADRO N° 22**  
**ORDEN DE IMPORTANCIA DE LOS PRINCIPALES**  
**CULTÍGENOS EN LA ALIMENTACION SEGUN LA MASA**  
**COSECHADA COTIDIANAMENTE**

Hábitat \ Cultígeno	Interfluvial		Ribereño	
	en kilos	en %	en kilos	en %
Mandioca	19,5	69,7	22,3	51,2
Musáceas	3	10,7	6,8	15,6
Patatas dulces	2,4	8,6	6,4	14,8
Tubérculos diversos	3,1	11	7	16,1
Maíz	0	0	0,9	2
Cacahuets	0	0	0,04	0,01
<b>Total</b>	<b>28</b>	<b>100</b>	<b>43,44</b>	<b>100</b>

Sea lo que fuere de estas diferencias proporcionales, resulta que en todas las casas achuar la mandioca asegura por lo menos el 50 % del volumen de alimentación de origen vegetal y que su cultivo reviste así una importancia estratégica en el equilibrio del sistema productivo. Es pues legítimo preguntarse acerca de las tasas de cobertura de las necesidades en mandioca, es decir sobre la relación entre la capacidad productiva de los huertos y el consumo efectivo. Hemos constatado en varias ocasiones hasta aquí las disparidades considerables que existen entre las casa con respecto a las superficies efectivamente puestas en cultivo y regularmente desyerbadas. La diferencia de superficies explotadas por

diversas unidades de producción se escalonaba en una razón de 1 a 13, sin que se pueda explicarla por ajustes a la dimensión de la unidad de consumo. Había que admitir en consecuencia una subutilización de parte de algunas casas de su capacidad productiva hortícola y postular que las variaciones considerables entre las superficies cultivadas eran atribuibles en última instancia a una búsqueda de prestigio. El cuadro N° 23 muestra a qué punto esta subutilización es considerable y permite destacar que, incluso en los huertos más pequeños, queda todavía un margen de intensificación potencial de la producción. De este modo, la unidad doméstica que adapta lo más estrechamente sus capacidades productivas a sus capacidades de autoconsumo, no llega sin embargo a explotar más que el 79,9 % de su potencial productivo de mandioca. En cuanto a la casa cuya tasa de cobertura de las necesidades está asegurada en un 581%, sólo utiliza efectivamente el 17,2 % de su capacidad productiva.

**CUADRO N° 23**

**TASA DE EXPLOTACION DEL POTENCIAL PRODUCTIVO**  
**EN EL CULTIVO DE LA MANDIOCA**

Hábitat	Superficie de los huertos (en m <sup>2</sup> )	Productividad de los huertos (en kg) <sup>a</sup>	Consumo anual (en kg) <sup>b</sup>	Tasa de cobertura de las necesidades (en %)	Tasa de explotación del potencial productivo (en %)
Ribereño	2.437	4.570	3.650	125	79,9
Ribereño	9.655	18.102	8.760	206,6	48,4
Ribereño	15.409	28.892	10.585	273	36,6
Ribereño	22.642	42.452	8.935	475	21
Interfluvial	9.729	14.594	6.497	224	44,5
Interfluvial	31.820	47.730	8.212	581	17,2

a. productividad bruta (raíces no peladas) estimada tomando como base 0,75 plántones de mandioca por m<sup>2</sup> (promedio de 3 cuadrados de densidad) y de una masa media de raíces por plánton de 2,5 kg. en el hábitat ribereño contra 2 kg en el



hábitat interfluvial (las raíces de las variedades del hábitat ribereño son más voluminosas por término medio que las del hábitat interfluvial).

b. Consumo estimado tomando como base el aprovisionamiento diario medio de cada una de las casas en raíces de mandioca no peladas.

Los datos que proporciona el cuadro N° 23 son bastante útiles para esclarecer un cierto número de rasgos distintivos de la horticultura achuar. En primer lugar, las cantidades de mandioca plantadas en cada roza son tales que resulta siempre un enorme excedente potencial, formando según los casos entre el 20 y 80 % de la capacidad productiva de los huertos. Es verdad que, al contrario de la mandioca amarga, la mandioca dulce no es almacenable: una parte de los huertos puede por lo tanto desempeñar el papel de "almacén de reservas", donde siempre es posible sacar en caso de un accidente imprevisible. Pero uno puede interrogarse sobre la necesidad de constituir excedentes de un tal amplitud, en la medida en que ninguna catástrofe previsible está en situación de amputar gravemente la producción de un huerto. La ausencia de enfermedades graves de la mandioca en la región achuar y la extrema estabilidad climática son garantías evidentes contra la pérdida de las cosechas; así pues ningún precedente molesto hace preveer un margen tan grande de seguridad. El único accidente grave que podría poner en peligro toda la producción de un huerto sería la invasión de una manada muy grande de pecaríes que vendrían a comerse raíces y tubérculos. Ahora bien, un tal evento es inconcebible cuanto el huerto se halla próximo a la casa; sólo puede producirse en las rozas pioneras muy alejadas de la residencia y dejadas sin vigilancia después de la plantación. En este último caso, por lo demás absolutamente excepcional, la dimensión del huerto en ningún caso constituye una garantía ya que los pecaríes se alimentarán del mismo con tal que no sean molestados.

Vemos entonces que la sobrecapacidad productiva de los huertos no tiene por finalidad explícita la formación de un excedente de seguridad que, por lo demás, nunca es explotado. Es otra vez el principio de prestigio que debe invocarse para dar cuenta de las disparidades entre las superficies cultivadas por cada unidad doméstica. No se trata entre los Achuar de un prestigio basado en la intensificación de la producción hortícola y en su redistribución a una red de obligados, como es el caso para los big-men melanesios, puesto que los mayores huertos son al contrario explotados al mínimo de su capacidad. Como ya lo notábamos en el capítulo dedicado a la horticultura, la simple extensión de los huertos que rodean una casa permite al ojo atento de un visitante medir la idea que una familia se hace de su propia importancia social.

Por otra parte las diferencias de biotopos no desempeñan ningún papel en la

producción de la mandioca en la medida en que, cualesquiera que sean por los demás los constreñimientos locales del ecosistema, la superficie plantada es siempre considerablemente superior a la superficie efectivamente explotada. Por cierto, los huertos del hábitat ribereño son cualitativamente más ricos en especies, y la productividad por planta es en general más elevada en él que en el hábitat interfluvial. Mas, si consideramos que la subexplotación de la mandioca está generalizada, no hay ninguna ventaja cuantitativa particular en cultivar las tierras más fértiles de las llanuras aluviales. Ya sea en el campo del uso del trabajo, ya en el de la gestión de los recursos, son las especificaciones sociales y culturales y no los constreñimientos ecológicos los que engendran la subexplotación de las capacidades productivas. El beneficio simbólico engendrado por el sobredimensionamiento de los huertos sólo cuesta una leve intensificación del esfuerzo de trabajo, sin prolongación de su duración, puesto que es el resultado ostentatorio lo valorizante y no el medio para alcanzarlo.

Existe un último campo donde la subexplotación de las capacidades productivas parece altamente probable pero queda imposible de demostrar con datos cuantificables, y es aquel de los recursos naturales. A falta de criterios científicos que permitan la evaluación precisa de la capacidad de carga cinegética y haliéutica, sólo podemos suponer, en base a estimaciones impresionistas, que los Achuar podrían capturar más caza y pescados si les viniere en gana hacerlo. Pese a la alta productividad de la caza y la pesca (789g. en masa bruta de caza y de pescado por día y por consumidor en el hábitat ribereño, contra 469g. en el hábitat interfluvial), no parece que los Achuar operen una punción excesiva sobre sus recursos naturales. Todos los informantes concuerdan con el hecho de que, tan lejos como se remonte su memoria, ellos jamás han visto disminuir la caza o las capturas de peces en las regiones donde no se ejerce una competencia de las etnias vecinas. En definitiva, uno de los criterios del bien vivir es lograr asegurar el equilibrio de la reproducción doméstica explotando sólo una escasa fracción de los factores de producción disponibles. En lo que atañe a la economía institucionalizada de los medios, los Achuar atestiguan manifiestamente un gran éxito; queda por saber si el grado de satisfacción de sus objetivos está a la medida de esta elegante economía de los recursos.

## 2. La productividad del sistema

En el caso presente, la eficacia productiva se evalúa mediante el análisis de la estructura del consumo alimenticio, puesto que los valores de uso estratégicos son aquí los que suministran la energía necesaria para el buen funcionamiento de la máquina fisiológica. Hemos tenido ya la ocasión de constatar que la alimentación achuar ofrecía una gran variedad de sabores y que pese a la

preeminencia de la mandioca ella estaba lejos de presentar un cuadro gastronómico monótono. En vista de los datos cuantitativos parciales ya presentados, el lector sospechará igualmente que los Achuar no están familiarizados con la escasez. Aunque queda por confirmarlo, gracias a un balance nutricional que permitirá asegurarse que la abundancia está equitativamente repartida y que ninguna deficiencia protéica viene a producir carencias alimenticias. Un tal balance es el que se presenta en el cuadro Nº 24, donde se detallan las contribuciones diarias per cápita, en kilocalorías y en gramos de proteínas, suministradas por la caza, la pesca y la horticultura.

CUADRO Nº 24

CONTRIBUCION COTIDIANA PER CAPITA A LA ALIMENTACION  
(EN KILO-CALORIAS Y EN GRAMOS DE PROTEINAS)  
SEGUN LOS DIFERENTES SECTORES DE PRODUCCION

Sector de actividad	Caza		Pesca		Horticultura		TOTAL		
	kcal.	prot. (g)	kcal.	prot. (g)	kcal.	prot. (g)	kcal	prot. (g)	
HABITAT	Ribereño	1.047	102	106	19	3.404	30	4.557	151
	Ribereño	666	65	98	17,5	2.958	26	3.722	108,5
	Ribereño	0	0	196	35	2.111	19	2.307	54
	Ribereño	988	96	227	40	3.016	26	4.231	162
	Interfluvial	498	49	71	12	2.024	18	2.593	79
	Interfluvial	429	42	43	8	2.567	23	3.039	73
Promedio General								3.408	104,5

Este cuadro está hecho a partir de una muestra de seis casas (cuatro en el hábitat ribereño y dos en el hábitat interfluvial) en cuyo seno han sido pesados todos los productos alimenticios que llegaban diariamente durante un lapso total de encuesta de 66 días. El efectivo de consumidores por unidad doméstica ha sido calculado contabilizando todos los adultos de ambos sexos como consumidores completos (incluyendo, en cada caso, mi esposa y yo mismo) y como

semiconsumidores todos los niños de menos de diez años y más de un año. El efectivo global para las seis casas es de 56,5 consumidores, con un promedio de 9,5 consumidores por casa. Únicamente los alimentos destinados al consumo humano han sido tomados en consideración, la parte reservada a los animales domésticos (maíz para las gallinas y patatas dulces para los perros) siendo diáfanamente sustraída del volumen de la producción. Para la proporción de desechos de cada tipo de producto, hemos elaborado una tabla de coeficientes standards de reducción. Para los productos cultivados, estos coeficientes han sido obtenidos a partir de experiencias empíricas, mientras que para la caza y el pescado hemos utilizado el trabajo de WHITE 1953. La conversión de la masa comestible de cada especie de alimento en valor energético y protéico está basada en el cuadro de composición nutritiva del Institute of Nutrition of Central America and Panamá (WU-LEUNG 1961).

El método empleado para establecer este balance nutricional presenta un inconveniente, en el sentido de que el cuadro detalla la composición de lo que es diariamente consumible en una unidad doméstica dada y no de lo que es realmente absorbido por cada individuo en función de su edad, sexo y peso. Para realizar un análisis realmente científico de la nutrición habría sido necesario pesar en cada comida, o en cada toma de alimento, todos los alimentos que los miembros de la casa se disponían a ingerir, tarea evidentemente imposible tanto por razones técnicas como por obvio decoro. Ahora bien, en vista de los resultados obtenidos, particularmente en el campo del consumo de proteínas de origen animal, se puede dudar que los Achuar sean capaces de absorber diariamente tales excedentes en relación con las normas usualmente prescritas. Hay que precisar pues que todo lo que es consumible no es realmente consumido, sobre todo lo que se refiere a la caza y al pescado. Luego de una pesca o una caza particularmente fructífera, los pedazos de carne y los filetes de pescado son cecinaados y guardados en reserva en una canasta expuesta al humo del fogón. A pesar de estas precauciones y de las cantidades increíbles de caza que los Achuar son capaces de engullir en un día, las reservas acaban dañandose y es necesario entonces desembarazarse de la carne averiada. Esta fracción de la producción así sustraída del consumo no implica por ello una deficiencia temporal de la cantidad de proteínas ya que el cazador vuelve a cazar tan pronto las provisiones de carne dejan de ser consumibles. Al destinar una parte de sus alimentos al desperdicio, los Achuar se dan el mismo lujo que las sociedades hiperindustrializadas, ofreciendo de este modo un mentís patente a la imagen tradicional de la sociedad primitiva entera movilizadada en su lucha contra el hambre.

Esta aparente prodigalidad se manifiesta de modo convincente cuando se examina la tasa de cobertura de las necesidades en calorías y en proteínas. Por falta

de una encuesta antropométrica detallada, no ha sido posible establecer con precisión las necesidades calórico-protéicas de la población achuar por sexo y por grupo de edad. Por lo demás, las normas generales medias propuestas por los nutricionistas son bastante variables y no toman suficientemente en cuenta el costo energético de las actividades. Hemos escogido pues retener como norma mínima de la cantidad cotidiana indispensable de calorías y de proteínas para un individuo medio, el valor más fuerte establecido por Lizot para los Yanomani, o sea una población relativamente cercana a los Achuar por su constitución física y por su modo de vida. En un análisis detallado, Lizot (1978: pp. 94-95) calcula que el máximo de necesidades energéticas per capita sube a 2.600 kcal. (para un adolescente de diez a doce años), mientras que el máximo de necesidades protéicas es de 27.4 g. por día (para una hombre adulto). Se puede entonces suponer que si el consumo promedio de un Achuar se aproxima a esta norma maximal yanomami, las necesidades serán adecuadamente cubiertas. Con la lectura del cuadro N° 24 se constatará que en todas las unidades domésticas de nuestra muestra el consumo medio sobrepasa ampliamente estos dos valores. En otras palabras, un Achuar medio consume muchas más calorías y proteínas que las que son necesarias entre los Yanomami dentro de los grupos de edad cuyas necesidades son las más importantes. Con 3.408 kcal. por día, al promedio de nuestra muestra, las necesidades energéticas están cubiertas al 131 %; el promedio de la cantidad de proteínas es de 104,5 g., lo que significa una tasa de cobertura del 381 %. En estas condiciones se comprenderá que no hayamos ni siquiera juzgado necesario incluir los productos de recolección en el balance nutricional a pesar de la contribución no despreciable que ellos representan durante ciertos períodos del año.

Por notables que parezcan, estos resultados no son por ello extraordinarios y sostienen la comparación con otros datos idénticos recolectados en otras poblaciones amerindias, jívaro y no jívaro. (véase el cuadro N° 25).

Primero se observará hasta qué punto la composición media de la alimentación es allegada en los tres grupos jívaro estudiados, tanto para el valor energético como para la cantidad de proteínas. Esta similitud de los resultados corrobora nuestros datos y atestigua ampliamente el hecho de que la abundancia y la calidad de la alimentación en las casas de nuestra muestra no eran atribuibles a circunstancias excepcionalmente favorables. La configuración de la alimentación en estos cinco grupos de población contribuye además a proyectar la sospecha sobre las interpretaciones hiperdeterministas de ciertos teóricos del materialismo ecológico que ven en la accesibilidad a las proteínas el factor limitante absoluto de la densidad demográfica aborígen en la Amazonía. En la exposición mejor argumentada de esta hipótesis, D. Gross se entrega a cálculos acrobáticos para demostrar, basándose en una muestra de diez sociedades amerindias, que la cantidad

CUADRO N° 25

CONSUMO MEDIO DE CALORIAS Y PROTEINAS EN CINCO POBLACIONES AMAZONICAS

Población	Consumo medio	
	kcal.	Proteínas (en g.)
Jívaro Achuar del Ecuador	3.408	104,5
Jívaro Achuar del Perú <sup>a</sup>	3.257	107,7
Jívaro Aguaruna <sup>b</sup>	3.356	---
Siona Secoya <sup>c</sup>	2.215	80,9
Yanomani centrales <sup>d</sup>	1.772	67,55

a: ROSS 1976: p. 149; b: BERLIN y MARKELL 1977: p. 12;

c: VICKERS 1976: p. 135; d: LIZOT 1978: p. 96.

de proteínas en la alimentación indígena siempre se sitúa por debajo o en el límite de un tope mínimo que él fija en 63 g. por día y por persona (GROSS 1977: pp. 531-532). Lizot criticó ya de manera convincente el carácter arbitrario de la definición de una tasa tan elevada (LIZOT 1977: pp. 134-135); pero aun cuando se aceptarían los 63 g. como un tope mínimo, quedarían por lo menos cinco muestras de sociedades amerindias, para las cuales se dispone de datos seguros, que sobrepasan crónicamente esta tasa de aportación protéica. En cambio, si se examina en detalle el procedimiento empleado por Gross para fijar la contribución protéica en cada una de las diez sociedades de su muestra, es forzoso constatar que él razona principalmente a partir de extrapolaciones azarosas y no de mediciones precisas y extensivas. Sin poner en duda el hecho de que ciertas sociedades amazónicas puedan conocer carencias protéicas en su alimentación —muy particularmente en situaciones de contacto o de avanzada aculturación— uno no puede menos que interrogarse sobre la validez de las generalizaciones que Gross saca de una muestra tan poco fiable.

A este respecto, compartimos los puntos de vista de Beckerman quien, en un comentario crítico del artículo de Gross, proponía al contrario la idea de que,

según toda probabilidad, las fuentes de proteínas son subexplotadas por las poblaciones aborígenes de la hylea amazónica (BECKERMAN 1979: p. 533). Nuestros estudios sobre los Achuar, así como los de Lizot sobre los Yanomami, muestran bien que las sociedades amerindias cuyas condiciones de existencia no han sido demasiado perturbadas explotan solamente una pequeña fracción de sus recursos naturales; por lo tanto ellas no pueden estar "limitadas" por la accesibilidad a las proteínas. A decir verdad, si en alguna parte existe carencia es sin duda en los datos sobre los cuales se basan las interpretaciones ecológicas hiperdeterministas, más que en la alimentación de las poblaciones amazónicas.

Que los factores ecológicos desempeñen un papel mucho menos determinante que lo que se ha pretendido se revela de modo ejemplar en la escasa diferencia observable entre las cantidades medias de proteínas consumidas por los Achuar según la naturaleza de los biotopos que ellos explotan. Al comienzo de este trabajo evocábamos la tesis dominante entre numerosos etnólogos y arqueólogos norteamericanos, que ven en la mayor accesibilidad a las proteínas del hábitat ribereño amazónico una ventaja adaptativa susceptible de suministrar una base material al desarrollo de sociedades complejas y jerarquizadas. Ahora bien, entre los Achuar, por lo menos, la disparidad entre los biotopos no parece tan significativa: el promedio de la aportación proteica cotidiana es de 76 g. por persona en las unidades domésticas interfluviales contra 119 g. en las unidades domésticas ribereñas. Es verdad que una diferencia de 43 g. podría parecer enorme pero solamente con la condición de que este déficit pueda hacer bajar los Achuar interfluviales por debajo del fatídico umbral de los 27,4 g. lo cual no es el caso aquí. Así, y pese al hecho de que las unidades domésticas interfluviales absorben menos proteínas que aquellas de las llanuras aluviales, el consumo diario que ellas hacen es todavía cerca de tres veces superior a la norma establecida. En otros términos, las colinas interfluviales no son en nada un "desierto proteico" y si desde ese punto de vista se tuviera que establecer un contraste entre los biotopos, este se situaría más bien entre la abundancia y la superabundancia antes que entre la carencia y la adecuación a las necesidades.

En la medida en que contradicen teorías en boga, estos resultados podrían parecer sospechosos o insuficientemente fundamentados. Ahora bien, estos están perfectamente confirmados por el único investigador que, según nuestro conocimiento, se tomó la molestia como nosotros de medir con precisión las diferencias de productividad entre un biotopo interfluvial y uno ribereño, explotados de manera idéntica por un mismo pueblo amazónico. En su ensayo sobre el trabajo y la alimentación entre los Yanomami, Lizot observa en efecto que "...la diferenciación de los hábitats no merece ser conservada en la presentación de los resultados en lo que respecta a los Yanomami centrales; puede que sea útil

para otras regiones" (LIZOT 1978: p. 96). Puede que sea eventualmente, y deberemos esperar informaciones suplementarias sobre otros grupos étnicos amazónicos -si todavía es tiempo para recogerlas- antes de poder formarnos una opinión más contrastada. Por lo demás, esta convergencia objetiva entre dos sociedades amazónicas, tan próximas por muchos rasgos estructurales, inclina a recibir con la mayor prudencia la teoría de una diferenciación de las formas sociales engendrada por una desigual accesibilidad de las proteínas.

Al concluir nuestro examen de las diferentes tasas de densidad demográfica achuar según los biotopos (capítulo 2), nos interrogábamos sobre un hecho desconcertante: ¿por qué, dada la muy poca densidad de población en el hábitat ribereño (0.44 h./km<sup>2</sup>), todos los Achuar interfluviales no se habían concentrado en esta zona de llanuras aluviales donde hubieran podido encontrar recursos potenciales superiores a los de que disponían en el hábitat interfluvial? La respuesta a este enigma se hace ahora evidente. Aparte del hecho de que la ventaja adaptativa del hábitat ribereño en materia de recursos naturales no es prácticamente explotada por razones culturales (tabús sobre los grandes mamíferos rípicolas), la productividad del sistema económico en el hábitat interfluvial es tal que, provisto que su densidad demográfica se mantenga en la tasa actual, no existen mayores razones para migrar al hábitat ribereño donde por lo demás reina una malaria endémica. De hecho la actual densidad demográfica en la zona interfluvial puede parecer excepcionalmente baja (0.08 h./km<sup>2</sup>); sin embargo es apenas inferior a la estimación de 0,1 h./km<sup>2</sup> que propone Denevan como la tasa más probable para este tipo de biotopo antes de la conquista española (DENEVAN 1976: p. 228).

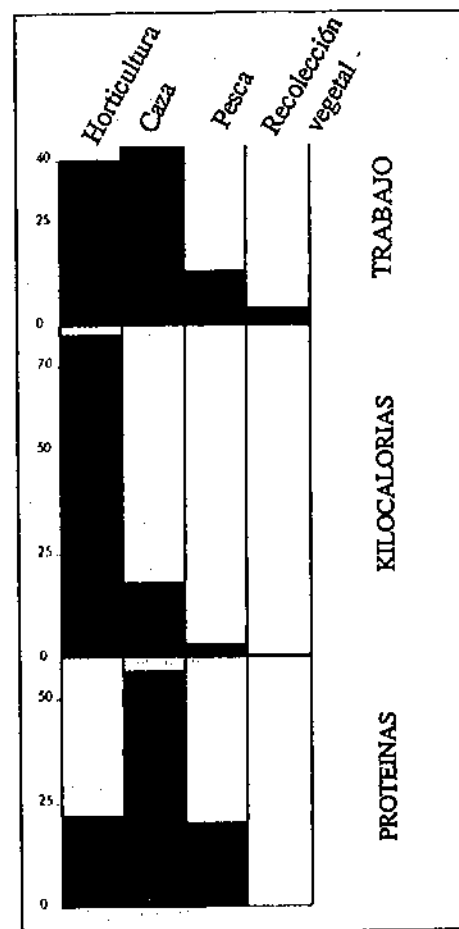
La superproducción generalizada de las casas achuar invita igualmente a cuestionar la universalidad de las inferencias sacadas por Sahlins de su análisis de las constantes estructurales en lo que él llama el modo de producción doméstico (SAHLINS 1972: pp. 41-99). Sahlins desarrolla de manera pertinente y argumentada la idea de que las sociedades primitivas sólo funcionan al mínimo de sus capacidades productivas y concluye en consecuencia que la subproducción es natural en las economías organizadas exclusivamente en base al grupo doméstico y a las relaciones de parentesco entre los grupos domésticos. Una consecuencia ineluctable de esta subutilización sistemática de los recursos sería, según él, la imposibilidad temporal experimentada por ciertas unidades domésticas de operar su autoabastecimiento de manera totalmente independiente, imposibilidad que engendraría la obligación para éstas de recurrir a la ayuda mutua de las unidades domésticas más favorecidas (SAHLINS 1972: pp. 69-74). Este fracaso regular de por lo menos algunas unidades de producción sería pues un constreñimiento estructural del modo de producción doméstico tal como lo define Sahlins. Los tres ejemplos etnográficos propuestos como ilustración de esta tendencia (los Iban, los

Mazulu y los Yakö) son tal vez insuficientes para poder fundar en ellos una ley universal, tanto más que uno de ellos es poco convincente ya que entre los Ibaná una parte aparentemente bastante importante de la fuerza de trabajo doméstica es empleada para la producción de valores de intercambio en detrimento de la producción de valores de uso (SAHLINS 1972: pp. 71-72).

Resulta evidente que ninguna casa achuar está protegida de un accidente imprevisto que vendría a amputar ampliamente su fuerza de trabajo. Los relatos que ciertos informantes hacían de las consecuencias dramáticas de una epidemia de sarampión en los años cincuenta sugieren bastante que enfermedades inhabilitantes que afecten la mayor parte de los productores de una unidad doméstica pueden tener un efecto catastrófico sobre el nivel de aprovisionamiento alimenticio. Por otra parte, la generalización del levirato y de la poliginia -mecanismos con los cuales se opera constantemente el reajuste de la fuerza de trabajo en caso de desorganización de la capacidad productiva doméstica por un deceso- no es suficiente en sí para impedir que ciertas unidades domésticas no puedan conocer temporalmente momentos difíciles. En este sentido, es exacto que la amenaza de una baja provisional de abastecimiento causada por la enfermedad o la muerte de un miembro estratégico de la unidad doméstica se cierne siempre sobre los Achuar. Mas aquello es una amenaza universal puesto que en todas las sociedades históricas la unidad de consumo doméstica es siempre dependiente para su subsistencia material del trabajo que suministran sus miembros. En caso de interrupción accidental del trabajo, habrá entonces que contar con la solidaridad de los parientes en una sociedad primitiva o con un sistema estatal de prestaciones sociales en una sociedad industrial avanzada. Este tipo de fracaso económico temporal no es pues propio del sistema productivo del modo de producción doméstico tal como lo define Sahlins. En cambio, si Sahlins quiere decir que la imposibilidad para ciertas unidades domésticas de asegurar normalmente su autosubsistencia proviene de su incapacidad estructural de prever sus necesidades reales de consumo en razón de una subutilización demasiado sistemática de los recursos productivos, no es cierto que esta proposición pueda ser generalizada. Ella no se aplica en todo caso a los Achuar de quienes se ha visto hasta qué punto sabían reservar un amplio margen de seguridad en su subexplotación del potencial productivo.

Es pues lícito decir que los componentes técnicos de ciertos sistemas productivos -tales como aquellos practicados por numerosas sociedades indígenas de la Cuenca Amazónica- hacen poco más o menos imposible un fracaso crónico de una fracción de las unidades domésticas cuando este fracaso es atribuible excusivamente a la imprevisión. En el caso achuar la garantía casi automática de éxito está asegurada no solamente por la seguridad que trae el cultivo extensivo de

FIGURA Nº 12  
PRODUCTIVIDAD DEL TRABAJO EN CADA UNA DE LAS  
ACTIVIDADES DE SUBSISTENCIA EN FUNCION DE SU  
CONTRIBUCION A LA ALIMENTACION



Porcentaje del tiempo total de trabajo diario invertido por un individuo en un sector dado de subsistencia (100 % = 206,5 minutos).

Porcentaje del total de kilocalorías suministradas a un individuo por un sector dado de subsistencia (100 % = 3.423 kilocalorías).

Porcentaje del total diario de proteínas suministradas a un individuo por un sector dado de subsistencia (100 % = 104.7 gramos de proteínas).

la mandioca en un medio desprovisto de variaciones climáticas notables, sino también por la elevada productividad del trabajo en todos los sectores de la subsistencia. En efecto, basta 82,6 minutos de trabajo diario en la horticultura para producir 2.509 kcal. y 23,5 g. de proteínas, o bien de 88,9 minutos dedicados a la caza para obtener 602,5 kcal. y 59 g. de proteínas. En otras palabras, con una inversión individual media en la caza y la horticultura inferior a tres horas diarias, se obtienen en retribución 3.111,5 kcal. y 82,5 gramos de proteínas. Resultados tan notables hacen parecer en cambio bien modesta la productividad bruta de la Francia agrícola en un siglo XVII atravesado por las grandes hambres.

Cuando se ordena la productividad del trabajo en cada una de las actividades de subsistencia en función de su contribución energética y proteica a la alimentación (Figura N° 12), se ve claramente aparecer la dimensión simbólica de la valorización fijada a cada uno de los procesos de trabajo. Como era de prever, la horticultura es la técnica de aprovisionamiento alimenticio más productiva en calorías por unidad de tiempo invertido (78,3% de las Kcal. Para el 40 % del trabajo diario), mientras que más paradójicamente, es la pesca la que resulta ser la más productiva en proteínas por unidad de tiempo gastado (21% de las proteínas para el 13% de trabajo diario). Este último punto se explica particularmente por el hecho de que la colocación de sedales atados a la orilla sólo exige algunos minutos por día, al mismo tiempo que asegura un aprovisionamiento escaso pero regular de pescados. Aunque representa casi la mitad del gasto diario medio en trabajo (43%), la caza suministra apenas más de la mitad de la contribución diaria en proteínas (56,4%). Si se piensa que la pesca y la horticultura suministran entre ambas 45,5 g. de proteínas por día, se podría entonces decir que la productividad de la caza no es muy alta; en buena lógica marginalista los Achuar podrían casi completamente dejar de cazar. Les bastaría con cultivar un poco más de maíz y frijoles, pescar un poco más de pescados o comer más seguido los huevos de su corral, para mantener una tasa de aportación proteica más que suficiente. Empero esto sería olvidar que la cacería no solamente es un medio para conseguir proteínas, sino también y ante todo una fuente de placer tanto para los hombres que la practican como para las mujeres que se deleitan con la caza. La lógica de la economía de los medios por el cálculo racional no tiene lugar en una sociedad donde lo mismo las necesidades como los medios propios para su satisfacción no provienen de una opción deliberativa. Esto es algo de lo cual uno puede convencerse perfectamente al observar la escasa productividad de la recolección vegetal, que suministra solamente el 0,5% de las calorías y el 0,2% de las proteínas para el 4% del trabajo diario<sup>2</sup>. Ahora bien, la recolección es concebida por los Achuar como un paseo de diversión y no como una labor exigente; no tendría pues más sentido el tildar de improductiva esta técnica de

aprovisionamiento alimenticio que el que tuviera el condenar nuestra recolección dominical de las setas y los mízcalos como una pérdida de tiempo.

En un artículo que se hizo célebre, Sahlins desarrollaba la idea de que los cazadores-recolectores del neolítico, lejos de estar todos al borde del hambre como lo imaginaba un prejuicio corriente, podían ser legítimamente considerados como la "primera sociedad de abundancia" (SAHLINS 1968). El cuadro se habría ensombrecido considerablemente conforme fue transcurriendo la evolución social y tecnoeconómica de la humanidad, con un aumento progresivo del tiempo de trabajo individual y una baja correlativa de su productividad. El ejemplo de los Achuar, así como el de otras sociedades de cazadores-rozadores amazónicos, muestra sin embargo que la domesticación de plantas no es necesariamente el primer paso de un engranaje productivista conduciendo ineludiblemente a la alienación económica. Los Achuar no trabajan más que la mayoría de las sociedades de cazadores-recolectores inventariadas por Sahlins y el nivel de su alimentación es sensiblemente mejor en calidad y en cantidad. Desde hace por lo menos tres milenios que poblaciones amazónicas escogieron el cultivo de la mandioca, esta mutación no ha engendrado aparentemente ni el hambre, ni la disminución de los ratos de ocio, ni la explotación del hombre por el hombre. Que esta opción haya sido la mejor posible encuentra sin duda una ilustración en la cuasi unanimidad con la que las sociedades de la selva ecuatorial sudamericana han adoptado el cultivo de los tubérculos. Se sabe ahora en efecto que casi todas las sociedades de cazadores-recolectores históricamente atestiguadas en la hylea amazónica eran anteriormente horticultores y que en esa región los sistemas de subsistencia basados exclusivamente en la predación deben considerarse como formas regresivas o falsos arcaísmos.

La pertinaz voluntad heurística que manifiesta Sahlins es ciertamente digna de encomio y no podemos más que suscribirnos a un programa de investigación que se fija por objetivo la inteligibilidad de los mecanismos de la evolución social y económica de la humanidad. Sin embargo, hay que cuidarse de los peligros de una interpretación demasiado unilineal que haría de la agricultura el *deus ex machina* del crecimiento exponencial y de la estratificación social<sup>3</sup>. La especie de anarquía política en la que viven los Achuar atestigua ampliamente de que una economía agrícola eficiente de ningún modo necesita de un cacicato o de una alienación del libre albedrío de cada uno para funcionar adecuadamente.



<sup>1</sup> Este cuadro, al igual que todos los datos cuantificados presentados en este capítulo, está basado en el análisis de una muestra de seis unidades domésticas en hábitat disperso (cuatro en el hábitat ribereño y dos en el hábitat interfluvial) estudiadas durante un período global de 66 días. La duración mínima de estadía en una unidad doméstica ha sido de ocho días y la máxima de dieciocho. Esta muestra ha sido seleccionada por su representatividad dentro de una serie más amplia de encuestas incluyendo 14 unidades domésticas durante un período global de 163 días. En todas estas unidades domésticas han sido medidas diariamente la producción alimenticia y la duración del trabajo. Las seis unidades domésticas retenidas para constituir la muestra definitiva han sido escogidas debido a que los períodos de encuesta estaban equitativamente distribuidos a lo largo del ciclo estacional y que los resultados medios eran los más próximos a los promedios generales.

<sup>2</sup> Hay que notar que la aportación diaria de la recolección vegetal está ampliamente subestimada en esta muestra en razón de la brevedad de los períodos de encuesta y de su repartición a todo lo largo del año. En base a las encuestas más extensivas que hemos efectuado, podemos considerar que, durante la estación neretín (es decir durante por lo menos cinco meses al año), los frutos silvestres contribuyen con 200 a 300 g. a la alimentación diaria per capita, o sea aproximadamente el 2% de las calorías. Sin embargo, no es en términos de contribución energética bruta que debe evaluarse la importancia de los frutos de recolección, sino por su aportación de ciertas vitaminas (particularmente la vitamina A, la tiamina y la riboflavina) cuya importancia es crítica en el equilibrio nutritivo. Estas vitaminas existen en cantidades notablemente insuficientes en los principales cultígenos y muy particularmente en la mandioca.

<sup>3</sup> Así como los evolucionistas del siglo XIX, Sahlins tiende a ver en la revolución agrícola el origen de la estabilidad de las formas políticas, la condición de la jerarquización social y el instrumento que permite que se instaure la acumulación infinita de las riquezas. Así: "La agricultura... ha permitido a las comunidades neolíticas mantener un elevado nivel de orden social en el cual las exigencias de la existencia humana habían sido sustraídas al orden natural. Se podía almacenar suficientes alimentos durante ciertas estaciones para poder alimentar a la gente cuando nada crecía; la subsiguiente estabilidad de la vida social se había convertido en un factor crítico de su crecimiento material. Desde entonces, la cultura ha ido de triunfo en triunfo, en una suerte de contravención progresiva de la ley biológica del mínimo..." (SAHLINS 1972:p. 37).

En las páginas que preceden hemos sido los compañeros atentos de los Achuar, siguiéndoles paso a paso por todos los lugares que ellos frecuentaban. Al cabo de este recorrido en espiral, hace menos falta recapitular aquello que ha sido progresivamente establecido que tratar de sacar de él algunas lecciones. Es verdad que la convivencia del etnógrafo con el universo familiar que describe tiende a veces a limitar la ambición de su propósito. Más allá de las informaciones que proporciona, la empresa monográfica sin embargo sólo se justifica si permite elevarse por inducción de lo particular a lo general. Toda sociedad singular propone sus soluciones a problemas universales y si la administración de la prueba debe sin duda apoyarse en generalizaciones comparativas, no es ilícito pensar que cada ilustración particular pueda entregar su cosecha de enseñanzas.

Por el marco que se ha asignado y por los análisis que ha producido, este estudio ha estado constantemente marcado por el sello de lo doméstico. Al escoger el hogar como el lugar de la práctica social, no hemos hecho más que adoptar el punto de vista de los Achuar, sin conferir por ello a lo doméstico el estatuto teórico que una corriente de pensamiento le ha reconocido desde Aristóteles hasta nuestros días. Este no es el lugar para decir hasta qué punto nos parece problemático el uso tipológico que se ha querido hacer de esta configuración—diversamente denominada estadio del oikos o modo de producción doméstico—salvo para precisar que rechazamos su empleo como categoría analítica. Si la ecología de los Achuar puede ser calificada de doméstica es porque cada unidad doméstica se piensa como un centro singular y autónomo donde es puesta en escena de modo permanente la relación con el medioambiente. Ahora bien, esta multiplicidad fragmentada de emparejamientos con el mundo natural está organizada por la idea fundamental de que en la naturaleza se juegan relaciones sociales idénticas a las que tienen la casa por teatro. La naturaleza no es pues ni domesticada ni domesticable, es simplemente doméstica.

Lejos de ser un universo incontrolado de espontaneidad vegetal, la selva es

percibida como una plantación sobrehumana cuya lógica obedece a reglas distintas de las que gobiernan la vida del huerto. Esta espectacular reducción del desorden silvestre al orden hortícola indica que la relación de la naturaleza con la cultura se deja menos ver como una ruptura que como un continuum. La progresión concéntrica que conduce de la morada a la selva no se manifiesta como una travesía progresiva hacia el salvajismo, desde el momento en que pueden establecerse con los seres de la jungla estas relaciones de sociabilidad cuyo marco provee ordinariamente la casa. Proyectada continuamente en los animales de la selva, la relación de afinidad que se experimenta en el tankamash coloca en el mismo plano el juego de la caza y el juego de la alianza. A primera vista, estos juegos parecen escapar a la esfera doméstica, pero sería olvidar que a través de las visitas que una unidad doméstica recibe, ésta intenta constantemente reapropiarse del universo forastero. La distinción entre los de la casa y los otros se anula por lo demás completamente en el gran flujo perpetuo mediante el cual cada hogar se alimenta de yernos, asimilación que ofrece el modelo ejemplar de una domesticación exitosa de los afines. La guerra sanciona el ineluctable fracaso de este paso al límite, donde uno intenta convencerse de que la hospitalidad temporal concedida a los aliados es un adecuado sustituto del convivir; la caza debería saber algo al respecto, ella que hace día a día la cruel experiencia de la duplicidad de semejante apuesta.

Sin embargo, los Achuar no han civilizado completamente la naturaleza en las redes simbólicas de la domesticidad. Ciertamente, el campo cultural es aquí singularmente englobante, puesto que encontramos en él animales, plantas y espíritus que competen al ámbito de la naturaleza en otras sociedades amerindias. No se encuentra pues entre los Achuar esta antinomia entre dos mundos cerrados e irreductiblemente opuestos: el mundo cultural de la sociedad humana y el mundo natural de la sociedad animal. Existe no obstante un momento en que el continuum de sociabilidad se interrumpe para ceder el lugar a un universo salvaje irreductiblemente extraño al hombre. Incomparablemente más reducido que el ámbito de la cultura, este pequeño segmento de naturaleza comprende el conjunto de las cosas con las cuales no puede establecerse ninguna comunicación. A los seres dotados de lenguaje (aents), de los cuales los humanos son la encarnación más cabal, se oponen las cosas mudas que pueblan universos paralelos e inaccesibles. La incomunicabilidad es a menudo atribuida a una falta de alma (wakan) que afecta a ciertas especies vivientes: los peces, la mayoría de los insectos, los animales de corral y numerosas plantas están de este modo dotados de una existencia maquinal e inconsecuente. Mas la ausencia de comunicación es a veces función de la distancia; infinitamente alejada y prodigiosamente móvil, el alma de los astros y de los meteoros permanece sorda a los discursos de los hombres.

Si es por el criterio del lenguaje que los Achuar discriminan entre la naturaleza y la cultura, no por ello colocan a todos los seres en el mismo plano. Los seres dotados de palabra conocen una jerarquía sutil cuyos escalones inferiores apenas se diferencian del estado de naturaleza. Sin embargo, no es un grado de competencia enunciativa el que ordena el continuum cultural sino un grado de sociabilidad. En el pináculo de este recorrido en desvanecido se sitúan los "seres completos" (penke aents), es decir los humanos. La sociedad achuar es el paradigma de esta humanidad absoluta y sus normas sirven de patrón para medir sus extravíos. Las étnias vecinas ofrecen la imagen de una humanidad disminuida donde los principios que rigen la vida social achuar no siempre tienen curso; incluso si a veces es posible contraer matrimonios con ellos, estos indios están tachados ya de alteridad. Aun cuando con apariencia inhumana, ciertos seres son todavía muy cercanos a los Achuar pues se conforman a reglas de alianza idénticas a las suyas. Es el caso de estos espíritus de ejemplar sociabilidad que son los Tsunki, o aún de varias especies de caza (mono lanudo, tucán...) y de plantas cultivadas (mandioca, cacahuete...).

Un paso decisivo hacia la naturaleza es franqueado cuando se llega a esta clase de seres que se complacen en la promiscuidad sexual y escarnecen así constantemente el principio de exogamia. Tan humano por tantos otros aspectos de su vida familiar, el mono aullador es el modelo de estos animales incestuosos. Entre éstos, el perro figura en buen lugar; en el seno de la vida más doméstica, este animal altamente socializado introduce el desorden de la bestialidad. En estos seres de costumbres indignas, el incesto es menos percibido como la infracción a una norma que como su inversión sistemática. Así, su sexualidad no está completamente bajo el imperio de la ley natural, pues está gobernada por la inversión simétrica de las leyes de la cultura.

El último escalón de la jerarquía de los seres con lenguaje está ocupado por los solitarios; su apartamiento de toda vida social les confina en la juntura de la cultura con la naturaleza. Los espíritus iwianchi, encarnación del alma de los muertos están condenados a una soledad desesperante que tratan de colmar raptando niños. En cambio, los animales predadores aprecian su asociabilidad ya que ésta les libera de toda deuda para con sus presas. Los más peligrosos de estos asesinos solitarios son el jaguar y la anaconda con los cuales solamente los chamanes llegan a trabar contrato. Como los profanos son incapaces de aliarse a estos seres que rechazan las obligaciones de la vida social, la guerra salvaje que éstos dirigen contra la humanidad se convierte en la mejor ilustración de los efectos de la anomia. No obstante, por alejados que estén de las leyes de la sociedad ordinaria, los jaguares y las anacondas son los animales familiares de los chamanes, vigilando como perros las proximidades de sus casas; ellos pertenecen aún al orden

de la cultura puesto que los amos que sirven no están fuera de la sociedad. Por el sesgo de esta subordinación a los chamanes de los predadores solitarios, el pensamiento achuar domestica de este modo a los animales más salvajes de la jungla: la nocividad que se les imputa es finalmente socializada en beneficio de una fracción de la humanidad.

Si la selva es el teatro de una siempre renovada empresa de domesticación de los otros, en cambio el huerto y el río se definen como esos lugares por excelencia donde la unidad doméstica puede al fin dominar su completud. Ambito de una consanguinidad maternal, hecha sin embargo posible por los esfuerzos de un esposo, o escena metafórica de la conyugalidad lograda, estos dos mundos ilustran perfectamente la domesticidad de la naturaleza. Por consiguiente ¿por qué hablar de naturaleza doméstica puesto que ya se habrá adivinado que a través de estos términos es lo que los Achuar conciben como cultura que designamos? Asumiendo el riesgo de un posible equívoco, hemos empleado esta expresión como un artificio retórico con el fin de recalcar que la parte de materialidad que no ha sido directamente engendrada por el hombre y que solemos denominar naturaleza puede ser representada en ciertas sociedades como un elemento constitutivo de la cultura. Existe por supuesto todo un sector de la naturaleza transformado por el hombre y que depende pues de él para reproducirse: la humanización de las plantas y de los animales domésticos constituye un resultado previsible del constreñimiento biológico que subordina la perpetuación de estas especies a la intervención humana. Empero, como lo ilustran los Achuar, la domesticación de la naturaleza puede extenderse en lo imaginario mucho más allá de las fronteras concretas que establece la transformación por los hombres de su medio material. Incluso podría avanzarse la hipótesis de que la porción del reino natural que una sociedad va a socializar de manera fantasmática será tanto más vasta cuanto que la parte de la naturaleza que ella es capaz de transformar efectivamente es más reducida. Este fenómeno de transposición no es reducible a una suerte de compensación ideológica de la impotencia; tal aproximación sería eminentemente etnocéntrica dado que supondría justamente que toda sociedad, al igual que la nuestra, se representa la naturaleza como un terreno que hay que conquistar. Al dotar la naturaleza de propiedades sociales, los hombres hacen más que conferirle atributos antropomórficos, ellos socializan en lo imaginario la relación ideal que establecen con ella. Esta socialización en lo imaginario sin embargo no es completamente imaginada: para explotar la naturaleza, los hombres tejen entre sí relaciones sociales y es a menudo la forma de estas relaciones la que les servirá de modelo para pensar su relación con la naturaleza.

La práctica cotidiana de los Achuar confirma plenamente esta idea de que existe una correspondencia entre los modos de tratamiento de la naturaleza y los

modos de tratamiento del prójimo (véase HAUDRICOURT 1962). Esta correspondencia es el hecho de una adecuación general entre los marcos sociales de los usos del medio ambiente y las formas de sociabilidad imaginarias en las cuales estos usos se traducen. Así por ejemplo, la autonomía doméstica que caracteriza la intervención material de los Achuar sobre la naturaleza es transpuesta en la autonomía del control de las condiciones simbólicas que se supone hacen posible esta intervención. Hombres y mujeres de una unidad doméstica son a la vez independientes entre sí en sus especializaciones técnicas y mágicorituales, al mismo tiempo que estrechamente complementarios tanto para la realización del conjunto del proceso productivo doméstico como para la puesta en práctica de ciertas precondiciones simbólicas que gobiernan la eficacia de sus prácticas respectivas. Esta mezcla muy particular de independencia y complementaridad entre los sexos se limita a la unidad doméstica: ninguna instancia o mediación supralocal puede amenazar el privilegio que tienen los miembros de una casa de poder reproducir por sí mismos sus capacidades simbólicas de intervención sobre la naturaleza. En definitiva, esta idea de autonomía doméstica tan querida por los Achuar es mucho menos el producto de una autarquía material necesariamente imposible, que de la capacidad reconocida a cada casa de dominar el conjunto de las condiciones de su reproducción simbólica.

Mas la socialización simbólica de la naturaleza va mucho más allá de su domesticación imaginaria, dado que cada uno de los procesos de explotación del medio es concebido por los Achuar como un modo diferente de comportamiento social. Así, la distinción entre la caza y la horticultura se alimenta de una oposición entre dos tipos de sociabilidad: la maternidad consanguínea ejercida por las mujeres sobre las plantas cultivadas y la seducción de los animales afines a la que se aplican los hombres. Ahora bien, estas dos formas de tratamiento de lo ajeno no están asignadas al azar a aquellos y a aquellas que las practican. Los Achuar, en efecto, han llevado muy lejos la propiedad de todo sistema de parentesco dravidiano de dicotomizar el universo social en aliados y consanguíneos, en la medida en que ellos se esfuerzan en hacer desempeñar a este eje clasificatorio la función anexa de un operador de diferenciación entre los comportamientos masculinos y los comportamientos femeninos. Ciertamente, la nomenclatura de referencia distingue claramente, para un ego masculino y para un ego femenino, los términos que designan los afines y los consanguíneos de cada sexo y de cada nivel genealógico. Mas el estudio contextual de las formas de tratamiento y de los modos de comportamiento permite mostrar que las relaciones de afinidad que pasan por las mujeres tienden a ser consanguinizadas, mientras que los hombres adoptan respecto de sus consanguíneos alejados la actitud que corresponde más bien a los afines (para un detalle de este análisis, véase TAYLOR 1983a). Esta manipulación recurrente del sistema de parentesco parecería indicar

que los Achuar asocian las mujeres al mundo de la consanguinidad, mientras que colocan los riesgos y las obligaciones de la alianza del lado de los hombres. No es pues sorprendente que la caza y la horticultura sean representadas como dos formas distintas de relaciones sociales con seres no humanos, homólogas a las dos formas dominantes de relaciones sociales con los humanos dentro de las cuales se supone que cada uno de los dos sexos se confina.

La proyección de esta dicotomía de los modos de tratamiento de lo ajeno sobre las formas de explotación de la naturaleza no carece de consecuencias para las mujeres. Es verdad que su encerramiento en el universo de la consanguinidad se ve reforzado por el papel maternal que se les asigna en el cultivo de los hijos vegetales. Aisladas en su retiro doméstico, las maestras de la mandioca están completamente cortadas del dominio reservado a los hombres: la negociación de las alianzas mediante las cuales ellos disponen de ellas y la conducción de esas guerras donde no es raro que ellas sean matadas. En estas sociedad donde la dominación de los maridos sobre las esposas se expresa a menudo con una extrema brutalidad, la horticultura ofrece no obstante una compensación a la sujeción de las mujeres. Sin pretender que la magia de los huertos tenga por única función de dar a las mujeres la ilusión de una autonomía que de otro modo les sería negada, no está vedado pensar que el dominio que se les reconoce sobre la vida de las plantas cultivadas contribuye a hacerles olvidar parcialmente la violencia de la dominación masculina. Se recordará, en efecto, que la horticultura es considerada por todos como una empresa difícil y peligrosa cuyos frutos llegan a los hombres solamente gracias a la buena voluntad de las mujeres. Gracias al margen de independencia que se reservan al controlar material y simbólicamente una esfera estratégica de la práctica, las mujeres disponen de un refugio donde reinan absolutamente. Quizá esto constituya un admirable ardid para que se olviden de envidiar el poder de los hombres.

Si es verdad que "el hombre posee una historia porque transforma la naturaleza" (GODELIER 1984: p 10), sin embargo algunas de las ideas que él se ha hecho de esta transformación han mantenido durante mucho tiempo su historia por caminos desviados. Así, se ha explicado a menudo la homeóstasis de las fuerzas productivas en las "sociedades frías" con la idea de que necesidades socialmente limitadas y perfectamente satisfechas no ofrecían ningún incentivo para desarrollar la acumulación infinita de las riquezas. Los Achuar ofrecen una buena ilustración de esta autocontención armoniosa en la cual la delimitación restrictiva de los objetivos no engendra frustración. A ello hay que añadir que uno de los medios de acumulación de riquezas es el mejoramiento de la productividad del trabajo mediante la prolongación de su duración; ahora bien, hemos podido mostrar en este libro que, contrariamente a las predicciones de la teoría económica

marginalista, los Achuar no ajustaban automáticamente su volumen de trabajo a sus objetivos de producción. Cuando existe un consenso implícito entre todos los miembros de una sociedad acéfala sobre la cantidad máxima de tiempo que cada uno debería dedicar normalmente a las funciones de producción, bien parece que la prolongación de la duración del trabajo no puede ser obtenida sin un constreñimiento ideológico o político supralocal, es decir sin un trastorno de la organización social igualarla.

La manera en que los Achuar socializan la naturaleza en lo imaginario sugiere una tercera hipótesis, que no excluye a las otras dos, para interpretar la capacidad que tienen ciertos sistemas productivos de perpetuarse de manera idéntica durante largos períodos de tiempo. Postulamos, en efecto, que cuando una sociedad concibe el uso de la naturaleza como homólogo de un tipo de relación entre los hombres, toda modificación o intensificación de este uso deberá pasar por una reorganización profunda tanto de la representación de la naturaleza como del sistema social que sirve para pensar metafóricamente su explotación. Aunque pueda parecer abstracta en su formulación, esta hipótesis es el resultado directo de nuestro análisis detallado de la respuesta adaptativa de los Achuar a dos biotopos contrastados, análisis que encuentra su legitimación a posteriori en los resultados teóricos que ella suscita. En efecto, si la medición de los fenómenos sociales es en sí misma un fin, la mayoría de las veces acaba sólo dando una forma estadística a evidencias. El espíritu de geometría que invocábamos al comienzo de esta obra quizá no constituya la tendencia más natural de la investigación etnológica y cuando lo ejercemos por obligación lo hacemos provistos de razones muy precisas. Si nos hemos sujetado a cuantificaciones meticulosas y a análisis ecosistémicos detallados, fue para medir precisamente los límites de un determinismo ecológico que una aproximación más negligente no hubiera permitido sacar a la luz. Frente a esta multiplicidad de factores limitantes que ciertos etnólogos descubrían en la Amazonía, había que asignar con precisión el marco de lo posible y así evaluar el margen de una eventual intensificación de la explotación de la naturaleza.

La duda previa que experimentábamos con respecto a las tesis reduccionistas de la ecología cultural era más bien de orden epistemológico; ahora bien, los resultados que nos entregaron nuestros análisis de la adaptación de los Achuar a su ecosistema han venido a confirmar ampliamente nuestra desconfianza inicial. En efecto, creemos haber establecido claramente que una diferencia muy real en las potencialidades productivas de los diversos biotopos explotados por los Achuar no engendraba necesariamente una diferencia en la actualización efectiva de estas potencialidades. Dicho de otro modo, en los límites generales de los constreñimientos indudablemente ejercidos sobre una sociedad por el ecosistema

que ella explota, no hay un ajuste automático de las capacidades productivas a los recursos virtuales. Poco más o menos idénticos por las técnicas que las organizan y por las representaciones de la relación con la naturaleza que les subtienden, los sistemas de explotación del medio empleados por los Achuar del uno y del otro habitat poseen una productividad aproximadamente igual. No obstante, mientras que las características ecológicas del biotopo interfluvial sólo autorizarían una intensificación restringida del aprovisionamiento alimentario, las del biotopo ribereño permitirían sin duda alguna un desarrollo considerable de la base material de la subsistencia.

Sin querer especular demasiado sobre los caprichos del devenir histórico, podemos sin embargo suponer que una explotación intensiva de la capacidad de carga demográfica de su habitat habría obligado a los Achuar ribereños a efectuar algunas opciones drásticas. Rápidamente destruidas por la violencia colonial, las sociedades jerarquizadas de las llanuras aluviales del Amazonas constituyen el horizonte histórico de este tipo de opción. Se sabe por los cronistas y por los arqueólogos que ellas vivían reagrupadas en un cordón ininterrumpido de aldeas densamente pobladas y que sus técnicas sofisticadas de cultivo del maíz hacían posible la acumulación de importantes excedentes. Sabemos también que el almacenaje de alimentos era a la vez la condición y el resultado de la dominación política de algunos jefes supremos con extensos poderes. Ahora bien, difícilmente puede concebirse un modo de vida más antitético que el que hoy goza de la preferencia de los Achuar. No solamente les horroriza profundamente la idea de una vida colectiva en comunidades aldeanas, sino que además la pérdida de la autonomía simbólica implícita en una planificación política de la producción doméstica constituiría la negación del bien vivir tal como ellos lo conciben. Si, pese a todas las ventajas de que disponían, los Achuar ribereños no han elegido desarrollar su base material, es porque quizá el esquema simbólico que organiza su uso de la naturaleza no era lo suficientemente flexible para poder absorber la reorientación de las relaciones sociales que esta elección habría engendrado. La homeóstasis de las "sociedades frías" de la Amazonía resultaría entonces menos del rechazo implícito de la alienación política del que Clastres dotaba a "los salvajes" (1974: pp. 161-186) que del efecto de inercia de un sistema de pensamiento que no puede representarse el proceso de socialización de la naturaleza más que a través de las categorías que norman el funcionamiento de la sociedad real. Al revés del determinismo tecnológico somero que impregna a menudo las teorías evolucionistas, se podría postular aquí que la transformación por una sociedad de su base material está condicionada por una mutación previa de las formas de organización social que sirven de armazón conceptual al modo material de producir.

La legitimidad de semejante inducción es naturalmente muy cuestionable, pues nada predispone a los Achuar a convertirse en los garantes involuntarios de una historia conjetural. Empero, incluso entre los cronistas más escrupulosos, la observación atenta de una sociedad exótica provoca siempre un sentimiento insidioso de regresión en el tiempo. Aunque se defienden de ello la mayoría de las veces, muchos etnólogos están animados en su empresa por el deseo no formulado de una búsqueda de los orígenes. Los vaticinios, oraculares y los decretos de los dioses han cesado de gobernar nuestros destinos, mas la ilusión de un retorno al pasado de la humanidad está agazapada a la vuelta de un viaje. Esta ilusión está en la fuente de las metáforas de la nostalgia así como de los extravíos del evolucionismo retrospectivo. Pero tal vez sea un flaco precio que pagar por el privilegio de compartir la intimidad de ciertos pueblos cuyo incierto porvenir se halla todavía suspendido de los lazos que han tejido con los seres de la naturaleza.

## BIBLIOGRAFIA

- Acosta-Solis, M.  
1966 *Los recursos naturales del Ecuador y su conservación*, T. 2. México; Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Aldrich, S.  
1970 "Corn culture", pp. 24-59 in G.E. Inglett (ed.), *Corn: Culture, Processing, Products*. Westport (Connecticut): AVI Publishing Company.
- Amadio, M. et d'Emilio, L.  
1982 "La alianza entre los Candoshi Murato del Alto Amazonas", Comunicación presentada al 44 Congreso Internacional de Americanistas, Manchester, septiembre 1982.
- Arnalot, J.  
1978 *Lo que los Achuar me han enseñado*. Sucúa (Ecuador): Colec. Mundo Shuar. Ed. Abya-yala.
- Athens, S.  
1976 *Reporte preliminar sobre el sitio de Pumpuentza*, (manuscrito). Universidad de Nuevo México, Albuquerque.
- Ballon, E. y García-Rendueles, M.  
1978 "Análisis del mito de Nunkui", *Amazonía Peruana* N° 2, pp. 99-158.
- Bateson, G.  
1972 *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books.



Beckerman, S.

- 1978 "Comment on Ross' food taboos, diet and hunting strategy: the adaptation to animals in Amazon cultural ecology", *Current Anthropology*, vol. 19, Nº 1, pp. 17-19.
- 1979 "The abundance of protein in Amazonia: a reply to Gross", *American Anthropologist*, vol. 81, Nº 3, pp. 533-60

Beek, K.J. et Bramao D.L.

- 1969 "Nature and geography of South American soils", pp. 82-112 in B.J. Pittkau et al. (eds.), *Biogeography and Ecology in South America*. La Haya: Dr. W. Junk Publishers (Monographiae Biologicae, Nº 18).

Belzner, W.

- 1981 "Music, modernization and Westernization among the Macuma Shuar", pp. 731-48 in N. Whitten (ed.), *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.

Bennema, J.M.; Camargo, N. y Wriqth. A.S.

- 1962 "Regional contrast in South-American soil formation in relation to soil classification and soil fertility", *International Society of Soil Science Transactions and Communications*, Nº 4-5, pp. 493-506.

Berlin, B.

- 1977 "Bases empíricas de la cosmología aguaruna jíbaro, Amazonas, Perú". en *Studies in Aguaruna Jívaro Ethnobiology*, Report Nº 3. Berkeley: University of California.

Berlin, B. et Berlin, E.A.

- 1977 "Ethnobiology, subsistence and nutrition in a tropical forest society: the Aguaruna Jívaro", en *Studies in Aguaruna Jívaro Ethnobiology*, Report Nº 1. Berkeley: University of California.

Berlin, E.A. y Markell, E.

- 1977 "Parásitos y nutrición: dinámica de la salud entre los Aguaruna Jíbaro de Amazonas, Perú", in *Studies in Aguaruna Jívaro Ethnobiology*, Report Nº 4. Berkeley: Language Behavior Research Laboratory, University of California.

Bianchi, C.

- 1976a *Armas*. Sucúa (Ecuador): Centro de documentación e investigación cultural shuar (Mundo shuar, serie C, Nº 6).
- 1976b *Trampas*. Sucúa (Ecuador): Centro de documentación e investigación cultural shuar (Mundo shuar, serie C, Nº 2).

Bidou, P.

- 1972 "Représentation de l'espace dans la mythologie Tatuyo (Indiens Tucanó)". *Journal de la Société des Américanistes*, Nº 61, pp. 45-105.

Bolla, L. et Rovere F.,

- 1977 *La casa achuar: estructura y proceso de construcción*. Sucúa (Ecuador): Centro de documentación e investigación cultural shuar.

Bottasso, J.

- 1980 *Los Salesianos y los Shuar, análisis de una política indigenista*, Tesis Doctoral. Universidad Gregoriana Pontificia, Roma.

Brown, M.

- 1978 "From the hero's bones: Three Aguaruna hallucinogens and their uses", pp. 119-36 in R.I. Ford (ed.), *The Nature and Status of Ethnobotany*. Ann Arbor (Michigan): University of Michigan Press.

Camargo, F.

- 1948 "Terra e colonização no antigo e novo Quaternario na zona da Estrada de Ferro de Bragança, Estado de Pará", *Boletim do Museu Para. Emilio Goeldi*, Nº 10, pp. 123-47.
1958. "Report on the Amazon", pp. 11-24 in *Problems of Humid Tropical Regions*. Paris: UNESCO.

Carneiro, R.

- 1957 Subsistence and social structure: an ecological study of the Kuikuru Indians. Ann Arbor: Xerox University Microfilms.
- 1960 "Slash-and-burn agriculture: a closer look at its implications for settlement patterns", pp. 229-34 in A. Wallace (ed), *Men and Cultures*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

1961. "Slash-and-burn cultivation among the Kuikuru and its implications for cultural development in the Amazon Basin", pp. 47-64 in J. Wilbert (ed.), *The Evolution of horticultural Systems in Native South America: Causes and Consequences*. Caracas: Sociedad de Ciencias Naturales La Salle.
- 1964 "Shifting cultivation among the Amahuaca of eastern Perú", *Völkerkundliche Abhandlungen*, 1964, N° 1, pp. 1-18.
- 1970 "The transition from hunting to horticulture in the Amazon Basin", *Proceedings of the VIIIth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, T. 3, pp. 244-48. Tokyo: Science Council of Japan.
- 1974 "Hunting and hunting magic among the Amahuaca of the peruvian montaña", pp. 122-32 in P. Lyon (ed.), *Native south America: Ethnology of the Least-Known Continent*. Boston: Little, Brown and company.
- Cassidy, N.G. et Pahalad S.,  
1953 "The Maintenance of soil fertility in Fiji", *Fiji Agricultural Journal*, N° 24, pp. 82-86.
- C.E.R.M.  
1970 *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine* Paris: Editions sociales.
- Chagnon N.  
1969 "Culture-ecology of shifting cultivation among the Yanomamö Indians" *Proceedings of the VIII th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, pp. 249-55. Tokyo: Science Council of Japan.
- 1974 *Studying the Yanomamö*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Chayanov, A.  
1966 *The Theory of peasant Economy*. Homewood (Illinois): Richard Irwin for the American Economic Association.
- Clastres, P.  
1974 *La Société contre l'Etat*. Paris: editions de Minuit.
- Cochran, D.  
1961 *Living Amphibians of the World*. New York: Doubleday.
- Conklin, H.  
1954-55 "An ethnoecological approach to shifting agriculture", *Transactions of the New York Academy of Science*, 2<sup>e</sup> série, N° 17, pp. 133-42
- 1975 (1957) *Hanunóo Agriculture: a Report on an Integral System of Shifting Cultivation in the Philippines*. Northford: Elliot's Books Reprints (1ra edición FAO, 1957).
- Cours, G.  
1951 *Le manioc à Madagascar*. Tananarive; Institut Scientifique de Tananarive (mémoires de l'Institut scientifique de Madagascar, serie B, t. 3, fasc. 2, pp. 203-400).
- Da Matta, R.  
1970 "Les présages Apinayé", pp. 77-99 in J. Pouillon et P. Maranda (eds) *Echanges et Communications: Mélanges offerts à Claude Lévi Strauss en son soixantième anniversaire*, vol. 1. Paris La Haye: Mouton.
- Davidson, S. et alia.  
1975 *Human Nutrition and Dietetics*. Edimbourg: Churchill Livingstone (6a edición).
- Deler, J-P  
1981 *Genèse de l'espace équatorien: Essai sur le territoire et la formation de l'Etat national*. Paris: Institut français d'études andines - Editions ADPF.
- Denevan, W.  
1970. "The Aboriginal population of Western Amazonia in relation to habitat and subsistence", *Revista geográfica*, N° 72, pp. 61-86.
- 1974 "Campa subsistence in the Gran Pajonal, eastern Perú", pp. 92-110 in P. Lyon (ed.), *Native South Americans*. Boston: Little, Brown and Company.

- 1976 "The aboriginal population of Amazonia", pp. 205-34 in W. Denevan (ed.), *The Native population of the Americas in 1942*. Madison: Universidad of Wisconsin Press.
- 1978 "The causes and consequences of shifting cultivation in relation to tropical forest survival", pp. 61-81 in W. Denevan (ed.), *The Role of Geographical Research in Latin America*. Muncie; Association of American geographers.
- De Noni, G-L.
- 1979 "Commentaire de la carte pédo-géomorphologique de la province de Pastaza", Documento de trabajo amablemente cedido por el autor. Quito: ORSTOM.
- De Schauensee, R. et Phelps, W.
- 1978 *A Guide to the Birds of Venezuela*. Princeton; Princeton University Press.
- Descola, P.
- 1981a "From scattered to nucleated settlements: a process of socio-economic change among the Achuar", pp. 614-46 in N. Whitten (ed). *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- 1981b. "Limitaciones ecológicas y sociales al desarrollo de la Amazonía: un estudio de caso en la Amazonía ecuatoriana", Comunicación presentada al 1er Congreso indigenista de los países del Tratado de cooperación amazónica, Puyo. (Ecuador).
- 1982a "Etnicité et développement économique: le cas de la Fédération des Centres shuar", pp. 221-37, in *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique Latine*. Toulouse-Paris: Editions du CNRS.
- 1982b. "Territorial adjustments among the Achuar of Ecuador", *Social Science Information*, vol. 21, N° 2, pp. 299-318.
- Descola, P. et Lory, J-L.
- 1982 "Les guerriers de l'invisible: sociologie comparative de l'agression chamanique en Amazonie (Achuar) et en Nouvelle-Guinée (Baruya)", *L'ethnographie*, N° 87-88, pp. 85-109.

- Descola, P. et Taylor, A.,C.
- 1977 "Contacts interethniques dans l'Oriente équatorien: un exemple d'acculturation médiatisé", pp. 10-19, in *La forêt dans ses confins andins*. Grenoble: université de Grenoble-AFERPA.
- 1981 "El Conjunto jivaro en los comienzos de la conquista española del Alto Amazonas", *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, vol. 10, N° 3-4, p. 7-54.
- Dresch, J.
1966. "Les paysages tropicaux humides", pp. 609-709, in *Géographie générale, Encyclopédie de la Pléiade*. Paris: Gallimard.
- Dreyfus, S.
- 1980-81 "Notes sur la chefferie Taino d'Aïti: capacités productrices, ressources alimentaires, pouvoirs dans une société précolombienne de forêt tropicale", *Journal de la Société des américanistes*, N° 67, pp. 229-48.
- Drown, F. et Drown, M
- 1961 *Mission among the Head-Hunters*. New York: Harper and Row.
- Dumont, L.
- 1975 *Dravidien et Kariera: l'alliance de mariage dans l'Inde du sud et en Australie*. Paris-La Haye: Mouton.
- Eigenman, C. et Allen, W,
1942. *Fishes of western South America*. Louisville: University of Kentucky (2 vols.).
- Falesí, I.C.
- 1974 "Soils of the Brazilian Amazon", pp. 201-29, in C.Wagley (ed.), *Man in the Amazon*. Gainesville: University of Florida Press.
- Federación de Centros Shuar.
- 1976 *Federación de Centros Shuar: una solución original a un problema actual*. Sucúa (Ecuador).
- Firth, R.
- 1965 (1939) *Primitive Polynesian Economy*. Londres; Routledge and Kegan Paul.

- Fittkau, E. J.  
1969 "The fauna of South America", pp. 624-58 in E.J. Fittkau et al. (eds.), *Biogeography and Ecology in South America*, vol. 2. La Haye: Dr. W. Junk Publishers (Monographiae Biologicae, N° 18).
- Fittkau, E.J. et Klinge, H.  
1973 "On biomass and trophic structure in the Central Amazonian rain forest ecosystem", *Biotropica*, vol.5. N° 1, pp. 2-14.
- Flomoy, B.  
1953 *Jivaro: among the Headshrinkers of the Amazon*. Londres: Blek Publications.
- Freeman, D.  
1955 *Iban Agriculture*. Londres: Her Majesty's Stationary office (Colonial Research Studies, N° 180).
- García-Rendueles, M.  
1978 "Versión primera y segunda del mito de Nunkui en aguaruna y español", *Amazonia Peruana*, N° 2, pp. 10-52.
- Gasche, J.  
1974 "L'habitat witoto: 'progrès' et traditions", *Journal de la Société des américanistes*, N° 61, pp. 177-214.
- Godelier, M.  
1964 "Economie politique et anthropologie économique; a propos des Siane de Nouvelle-Guinée", *L'Homme*, vol. 4, N° 3, pp. 128-32.  
1973 *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*. Paris: Maspéro.  
1984 *L'idéal et le matériel: Pensée, économies, sociétés*. Paris: Fayard.
- Godelier, M. et Garange, J.  
1973 "Outils de pierre, outils d'acier chez les Baruya de Nouvelle-Guinée", *L'Homme*, vol. 13, N° 3, pp. 128-39.

- Goldman, I.  
1963 *The Cubeo Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.
- Grenand, F. et Haxaire, C.  
1977 "Monographie d'un abattis Wayapi", *Journal d'agronomie tropicale et de botanique appliquée*, vol. 24, N° 1.
- Gross, D.  
1975 "Protein capture and cultural development in the Amazon Basin", *American Anthropologist*, N° 77, pp. 526-49.
- Grubb, P., Lloyd, J. et Pennington, T.  
1963. "A comparison of montane and Lowland rain forest in Ecuador, 1: the forest structure physiognomy and floristics", *Journal of Ecology*, vol. 51, N° 3, pp. 567-601.
- Grubb, P. et Whitmore, t.  
1966 "A comparison of montane an lowland rain forest in Ecuador, 2: the climate and its effects on the distribution and physiognomy of the forest", *Journal of Ecology*, vol. 154, N° 2, pp. 303-33.
- Guallart, J.M.  
1968 "Nomenclatura jívaro aguaruna de palmeras en el distrito de Cenepa", *Biota*, vol. 7, N° 57, p. 230-51.  
1975 "Contribución al estudio de la etnobotánica jívaro aguaruna", *Biota*, vol. 10, N° 83, pp. 336-51.
- Guyot, M.  
1974 "La maison des Indiens Bora et Miraña", *Journal de la Société des américanistes*, N° 61, pp. 177-214.
- Hallowell, T.  
1949 "The size of Algonkian hunting territories: a function of ecological adjustment", *American Anthropologist*, N° 51, pp. 35-45.

- Harner, M.  
1972. *The Jivaro, People of the Sacred Waterfalls*. Garden City (New York): Doubleday-Natural History press.
- Harris, D.  
1971 "The ecology of swidden cultivation in the Upper Orinoco rain forest, Venezuela", *The Geographical Review*, vol. 61, N° 4, pp. 475-95.
- Harris, M.  
1974 *Cows, Pigs, Wars and Witches: the Riddles of Cultures*. New York: Random House.  
1979 "The Yanomamö and the causes of war in band and village societies", pp. 121-32 in M. Margolis et W. Carter (eds), *Brazil, Anthropological Perspectives: Essays in Honor of Charles Wagley*. New York: Columbia University Press.
- Haudricourt, G.  
1962 "Domestication des animaux, culture des plantes, traitement d' autrui", *L'Homme*, Vol. 2, N° 1, pp. 40-50.
- Hegen, E.  
1966 *Higways into the Upper Amazon Basin: Pioneer Lands in Southern Colombia, Ecuador and Northern Peru*. Gainesville: University of Florida Press.
- Hester, W.  
1953. "Agriculture, economy and population densities of the Maya" *Carnegie Institution Yearbook*, N° 52, pp. 288-392. Washington: Carnegie Institution.
- Hödl, W. et Gasche, J.  
1981 "Die Secoya Indianer und deren landbaumethoden (Rfo Yubineto, Peru)" *Sitzungberichte der Gesellschaft naturforschender Freunde zu Berlin*, N° 20-21, pp. 73-96.
- Hugh-Jones, C.  
1977 "Skin and soul, the round and the straight: social time and social space in Pira-Parana society". vol. 2, pp. 185-204, in *Actes du 42e Congres International des Americanistes*. Paris, Société des Americanistes.
- Johnson, A.  
1974 "Carrying capacity in Amazonia: Problems in theory and method", comunicación presentada a la 73 reunión anual de la Asociación Antropologica Americana, México.
- Kaplan, J.  
1975 *The Piaroa*. Oxford: Clarendon Press.
- Karsten, R.  
1935 *The Head-Hunters of Western Amazonas: the Life and Culture of the Jibaro Indians of Eastern Ecuador and Peru*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica (Commentationes Humanarum Litterarum 7).
- Kelekna, P.  
1981 Sex Asymmetry in Jivaroan Achuar Society: a Cultural Mechanism promoting Belligerence. Doctoral dissertation, University of New México. Ann Arbor (Michigan): Xerox University Microfilms.
- Klots, A.B. et Klots, E.  
1959. *Living Insects of the World*. Londres; Hamilton.
- Lathrap, D.  
1968 "The hunting economies of the tropical forest zone of South America: an attempt at historical perspective", pp. 23-39, in R. Lee et I. De Vore (eds), *Man the Hunter*. Chicago: Aldine.  
1970 *The Uper Amazon*. Londres: Thames and Hudson.
- Laughlin, W.  
1968 "Hunting: an integrating biobehavior system and its evolutionary importance", pp. 304-20 in R. Lee et I. De Vore (eds), *Man the Hunter*. Chicago: Aldine.

- Leach, E.  
1958 "Magical hair", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 88, Nº 2, pp. 147-64.
- Lee, R. et De Vore, I.  
1968 "Problems in the study of hunters and gatherers", pp. 3-12 in R. Lee et I. De Vore (eds.) *Man the Hunter*, Chicago: Aldine.
- Levi-Strauss, C.  
1950 "The use of wild plants in tropical South America", pp. 465-86, in J. Steward (ed.), *Handbook of South-American Indians*, vol. 6. Washington: Smithsonian Institution.  
1962 *Le Pensée Sauvage*, Paris: Plon  
1964 *Mythologiques*, t. 1, *Le cru et le cuit*. Paris: Plon.  
1967 *Mythologiques*, t. 2, *Du miel aux cendres*. Paris: Plon.
- Limá, R.  
1956 "A agricultura nas várzea do estuário do Amazonas", *Boletim técnico do Instituto agronômico*, (Belém), 33, pp. 1-164.
- Lizot, J.  
1977 "Population, ressources et guerre chez les Yanomami", *Libre*, Nº 2, pp. 111-45.  
1978 "Économie primitive et subsistance: essai sur le travail et l'alimentation chez les Yanomami", *Libre*, Nº 4, pp. 69-113.
- Mader, E. et Gippelhauser, R.  
1982 "New trends in Achuar economy" Comunicación presentada al 44º Congreso Internacional de los Americanistas, Manchester, septiembre 1982.
- Malinowski, B.  
1965 (1935) *Coral Gardens and their Magic*. Bloomington: University of Indiana Press (1ra edición: 1935).
- Marx, K.  
1972 *Contribution a la critique de l'économie politique* Paris; Editions sociales.
- Meggers, B.  
1957 "Environment and culture in the Amazon Basin: an appraisal of the theory of environmental determinism" pp. 71-89, in *Studies in Human Ecology*. Washington: Pan American Union (Social Science Monographs, Nº 3).  
1971 *Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise*. Chicago: Aldine.  
1975 "Application of the biological model of diversification to cultural distribution in tropical lowland South America", *Biotropica*, vol. 7, Nº 3, pp. 141-61.
- Ministère de la Coopération,  
1974 *Memento de l'Agronome: techniques rurales en Afrique*. Paris: Ministère de la Coopération.
- Miracle, M.  
1966 *Maize in tropical Africa*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Morley, S.  
1956. *The Ancient Maya*. Stanford: Stanford University press (3a edición).
- Murra, J.  
1975 "Maíz, tubérculos y ritos agrícolas", pp. 45-57, en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Naranjo, M.  
1974 Ethohistoria de la zona central del Alto Amazonas: siglos 16-17-18., Master's thesis, University of Illinois, Urbana.
- Nietschmann, B.  
1972 "Hunting and fishing productivity of the Miskito Indians, eastern Nicaragua", pp. 69-88, en *Actas y memorias del XXXIX Congreso internacional de americanistas*, vol. 4, México.



- Odum, H.  
1971: *Environment, Power and Society*. New York: John Wiley and sons.
- Patzelt, E.  
1978 *Fauna del Ecuador*. Quito: Editorial las Casas.
- Pellizzaro, S.  
1978a: *La muerte y los entierros*. Sucúa (Ecuador): Centro de documentación e investigación cultural shuar.  
1978b. *La celebración de Uwi*. Quito-Guayaquil: Publicación de los Museos del Banco Central del Ecuador.  
1978c. *Nunkui*. Sucúa (Ecuador): Centro de documentación e investigación cultural shuar (Mundo Shuar, série F. N° 8).  
1980a *Tsunki: mitos y ritos de la pesca*. Sucúa (Ecuador): Centro de documentación e investigación cultural shuar (Mundo Shuar, série F. N° 2).  
1980b *Ayumpum: mitos de la cabeza cortada*. Sucúa (Ecuador): Centro de documentación e investigación cultural shuar (Mundo shuar serie F, N° 5).  
s/f (1) *Shakaim*. Sucúa (Ecuador): Centro de documentación e investigación cultural shuar (Mundo Shuar, serie F. N° 6);  
s.f. (2) *Etsa, defensor del pueblo shuar*. Sucúa (Ecuador): Centro de documentación e investigación cultural shuar (Mundo Shuar, serie F. N° 6).
- Phillips, J.  
1974 "Effects of fire in forest and savanna ecosystems of subsaharian Africa", pp. 435-77, in T. Kozlowski y; C. Ahlgren (eds), *Fire and Ecosystems*. New York: Academic Service.
- Pierre, F.  
1889 *Voyage d'exploration d'un missionnaire dominicain chez les tribus sauvages de l'Equateur*. Paris: Bureaux de l'Année dominicaine.

- Pospisil, L.  
1972(1963) *Kapauku Papuan Economy*. New Haven: Human Relations Area Files Press (2a edición).
- Reid, H.  
1978 "Dreams and their interpretation among the Hupdu Maku Indians of Brazil", *Cambridge Anthropology*, vol. 4, N° 3, pp. 2-28.
- Rivet, P.  
1908 "Les Indiens Jivaros: étude géographique, historique et ethnographique", *L'anthropologie*, vol. 19, N° 1-3, pp. 2-28
- Roosevelt, A.  
1980 *Parmana: Prehistoric Maize and manioc Subsistence along the Amazon and Orinoco*. New York: Academic Press.
- Ross, E.  
1976 *The Achuara Jivaro: Cultural Adaptation in the Upper amazon*, Doctoral dissertation, Columbia University. Ann Arbor (Michigan): Xerox University Microfilms.  
1978 "Food taboos, diet and hunting strategy: the adaptation to animals in Amazon cultural ecology", *Curren: Anthropology*, vol. 19, N° 1, pp. 1-36.
- Sahlins, M.  
1968 "La première société d'abondance, *Les temps modernes*, N° 268, pp. 641-80  
1972 *Stone Age Economics*. London: Tavistock Publications.
- Salazar, E.  
1977 *An Indian Federation in Lowland Ecuador*. Copenhagen: International Work Group on Indigenous Affairs (IWGIA document N° 28).
- Salisbury, R.  
1962 *From Stone to Steel*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sanchez, P.

- 1976 *Properties and Management of Soils in the Tropics*. New York: John Wiley.

Santana, R.

- 1978 "Le projet shuar et la stratégie de colonisation du Sud-Est équatorien". *Travaux et mémoires de l'Institut des hautes études de l'Amérique Latine*, N° 32, pp. 55-66.

Sastre, C.

- 1975 "La végétation du haut et moyen Igara-Parana et les modifications apportées par les cultures sur brûlis", pp. 31-44 in J. Centlivres, J. Gasché et A. Lourteig (eds.) *Culture su brûlis et evolution du milieu forestier, en Amazonie du nord-ouest*. Geneve: Société suisse d'ethnologie.

SCET International-PREDESUR

- 1977 *Mapa de aptitud de los suelos (zona A norte, hoja N° 1)*, Quito: Programa regional de desarrollo del Sur.

Schmidt, K. et Inger, R.

- 1957 *Living Reptiles of the World*. Londres: Hamilton.

Shenell, R.

- 1972 *Introduction a la phytogéographie des pays tropicaux*. Paris: Gauthier-Villars (2t.).

Seeger, A., Matta, R. et Viveiros de Castro, E.D.

- 1979 "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", *Boletim do Museu nacional* (Rio de Janeiro), vol. 32, pp. 2-19.

Sigaut, F.

- 1976 "La dynamique des systèmes cultureux traditionnels en Amérique tropicale", pp. 397-407, in *Actes du XLII Congrès international des Américanistes*, vol. 3. Paris: Société des américanistes.

Siskind, J.

- 1973 *To Hunt in the morning*. London, Oxford, New York: Oxford University Press.

Sioli, H.

- 1950 "Das Wasser im Amazonasgebiet", *Forschungen und Fortschritte*, N° 26, pp. 274-80.
- 1954 "Beitrage zur regionalen Limnologie des Amazonasgebietes, 2: der Rio Arapiuns", *Archiv fur Hydrobiologie*, N° 49, pp. 448-518.
- 1957 "Sedimentation in Amazonasgebiet", *Geologische Rundschau*, N° 45, pp. 508-633.
- 1964 "General features of the limnology of Amazonia", *Verhandlungen des International Verein Limnologie*, N° 15, pp. 1053-58.
- 1973 "Recent human activities in the Brazilian Amazon and their ecological effects", pp. 321-34 in B. Meggers, E. Ayensu y W Ducknorth (eds.), *Tropical Forest Ecosystems in Africa and South America: a comparative review*. Washington: Smithsonian Institution.

Smith, N.

- 1976 "Utilization of game along Brazil's Transamazon Highway", *Acta Amazonica*, vol. 6, N° 4, pp. 455-66.

Smole, W.

- 1976 *The Yanoama Indians: a Cultural Geography*. Austin: University of Texas Press.

Sombroek, W.

- 1966 *Amazon soils: a reconnaissance of the Soils of the Brazilian Amazon Region*. Wageningen, Holanda: Centre de documentation et publications agricoles.

Sourdat, M. et Custode, E.

- 1980a *Carta pedo-geomorfológica de la provincia de Morona-Santiago: informe provisional*. Quito: ORSTOM-PRONAREG.
- 1980b. *La problemática del manejo integral y el estudio morfo-pedológico de la Región Amazónica Ecuatoriana*. Quito: Ministerio de Agricultura y ganadería ORSTOM.

- Steward, J.  
1948 "Culture areas of the tropical forest", pp. 883-99 in J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 3. *The Tropical Forest Tribes*. Washington D.C.: Smithsonian institution.
- Steward, J. et Paron, L.  
1959 *Native peoples of South America*. New York: McGraw Hill.
- Stirling, M.  
1938 *Historical and Ethnographical Notes on the Jivaro Indians*. Washington: Smithsonian Institution.
- Taylor, A-C.  
1981 "God-Wealth: the Achuar and the Missions", pp. 647-77 in N. Whitten (ed.), *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.  
1983a "The marriage alliance and its structural variations in jivaroan societies", *Information sur les sciences sociales* vol. 22, N° 3, pp. 331-53.  
1983b. "Jivaroan magical songs: achuar anent of connubial love", *Amerindia*, N° 8, pp. 87-127.  
1985 *Le travail de la difference: identités et altérités tribales dans la société jivaro. (1550-1950)*, these de doctorat d'Etat es-lettres. Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales.
- Tschopp, H.J.  
1953 "Oil explorations in the Oriente of Ecuador", *Bulletin of the American Association of Petroleum Geologists*, vol. 37, N° 10, pp. 2303-47.
- Tyler, E.J.  
1975 *Genesis of the Soils with a Detailed Soil Survey in the Upper Amazon Basin, Yurimaguas, Peru*. Doctoral dissertation, Soil Science Department, University of North Carolina.
- Up. de graff, F.W.  
s.f *Head Hunters of the Amazon: Seven Years of Exploration and adventure*. New York: Garden City Publishing.
- Varese, S.  
1966 *Los Indios Campa de la Selva peruana en los documentos de los siglos 16 y 17*, Tesis de bachillerato en etnología, Universidad Católica, Lima
- Vickers, W.  
1976 *Cultural Adaptation to amazonian Habitats: the Siona-Secoya of Eastern Ecuador*, Doctoral dissertation, University of Florida. Ann Arbor (Michigan); Xerox University Microfilms.
- Wawrin, Marquis de,  
1941 *Les Jivaros réducteurs de tetes*. Paris; Payot.
- Wellman, F.  
1977 *Dictionary of tropical American Crops and their Diseases*. Metuchen (New Jersey): the Scarecrow Press.
- White, L.  
1959 *The Evolution of Culture: the Development of Civilization to the Fall of Rome*. New York: McGraw Hill.
- White, T.  
1953 "A method of calculating the dietary percentage of various food animals utilized by aboriginal peoples", *American Antiquity*, N° 4, pp. 396-98.
- Whitten, N.  
1974 *Black Frontiersmen: A South American Case*. New York: Halsted.  
1976 *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuatorian Jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press.
- Wu Leung, W. et Flores, M.  
1961 *Food composition Table for Use in Latin America*. Bethesda (Maryland): Interdepartmental Committee on Nutrition for National Defence.
- Yengoyan, A.  
1968 "Demographic and ecological influence on Aboriginal Australian Marriage Sections", pp. 185-99 in R. Lee et I. De Vore (eds.), *Man the Hunter*. Chicago: Aldine.

## INDICE DE CUADROS

1. Tipología Achuar de los pueblos y de los minerales .....	68
2. Nomenclatura genérica del orden animal .....	125
3. El vocabulario de la casa .....	170
4. La casa como matriz de las relaciones de conjunción y disyunción .....	184
5. Cuadros de densidad de las cepas en diferentes tipos de huertos .....	219
6. Lista de cultígenos de uso alimenticio .....	226
7. Lista de cultígenos de uso tecnológico, medicinal y narcótico .....	228
8. Especies silvestres transplantadas en los huertos o escatimadas en el momento de la roza y plantas adventicias toleradas .....	229
9. División sexual del trabajo en la horticultura .....	236
10. Relación entre superficies cultivadas y número de consumidores .....	259
11. Tamaño de las superficies cultivadas por veintinueve mujeres casadas en once unidades domésticas distintas .....	264
12. Orden de frecuencia de las presas según el tipo de caza .....	333
13. Productividad diferencial de la cacería en función de los biotipos .....	335
14. División sexual del trabajo en la cacería .....	340
15. Listas de las plantas silvestres de uso alimenticio .....	341
16. División del trabajo en la pesca .....	375
17. Promedio del tiempo cotidiano (en minutos) pasado en los lugares de trabajo .....	388
18. Tiempo medio (en minutos) dedicado cotidianamente a los diferentes sectores de producción .....	390
19. Tiempo medio (en minutos) dedicado cotidianamente por una mujer a los diferentes sectores de producción según el número de coesposas .....	393
20. Relación entre la dimensión de las parcelas y tiempo medio (en minutos) invertido cotidianamente por una mujer adulta en la horticultura .....	395
21. Tiempo medio (en minutos) dedicado cotidianamente por un	

hombre a la caza y a la pesca según el número de las coesposas ...	396
22. Orden de importancia de los principales cultígenos en la alimentación según la masa cosechada cotidianamente .....	418
23. Tasa de explotación del potencial productivo en el cultivo de la madioca .....	419
24. Contribución cotidiana per cápita a la alimentación (en kilocalorías y en gramos de proteínas) según los diferentes sectores de producción .....	422
25. Consumo medio de calorías y proteínas en cinco poblaciones amazónicas .....	425

## INDICE DE FIGURAS

1. Calendario astronómico y climático .....	75
2. Calendario de los recursos estacionales .....	103
3. Planta de una casa achuar (Alto Pastaza) .....	159
4. Esquema del amazón de una casa de tipo NAWEAMU JEA .....	163
5. a) Esquema del amazón de una casa tipo TSUPIM JEA .....	164
b) Esquema del amazón de una casa tipo IWIANCH JEA .....	165
6. Estructura social del espacio .....	185
7. Parcelario típico de una unidad residencial monogama .....	208
8. Parcelario típico de una unidad residencial polígama (tres coesposas = tres parcelas) .....	210
9. Parcelario de una unidad residencial polígama (tres coesposas y una refugiada = seis parcelas) .....	212
10. Densidad media de platación según las especies .....	239
11. Organización espacial esquemática de los territorios de cacería .....	329
12. Productividad del trabajo en cada una de las actividades de subsistencia en función de su contribución a la alimentación .....	429

## INDICE DE MAPAS

1. Localización del conjunto jívaro en el Alto Amazonas .....	24
2. Localización actual de los grupos dialectales Jívaro .....	41
3. El territorio achuar en Ecuador. Mapa de la ocupación humana .....	51
4. El territorio achuar en Ecuador. Mapa del relieve y de los suelos .....	65
5. El territorio achuar en Ecuador. Mapa de los hábitats .....	83
6. Mapa de la implantación de los huertos, Sitio N° 1 .....	200
7. Mapa de la implantación de los huertos, Sitio N° 2 .....	202
8. Mapa de la implantación de los huertos, Sitio N° 3 .....	204

## INDICE

PREFACIO A LA EDICION EN CASTELLANO .....	7
PREFACIO .....	9
NOTA SOBRE LA ORTOGRAFIA .....	15
INTRODUCCION .....	17
1. Naturaleza y sociedad: <i>las lecciones amazónicas</i> .....	17
2. Achuar y Jívaro: <i>un ilusorio estado de naturaleza</i> .....	23
PRIMERA PARTE: LA ESFERA DE LA NATURALEZA .....	
CAPITULO 1 .....	
El espacio territorial .....	33
CAPITULO 2 .....	
El paisaje y el cosmos .....	59
1. <i>El agua terrestre y el agua celeste</i> .....	61
2. <i>Río arriba y río abajo</i> .....	81
3. <i>El cosmos y sus balizas</i> .....	91
CAPITULO 3 .....	
Los seres de la naturaleza .....	111
1. <i>El orden taxonómico</i> .....	113
2. <i>El orden antropocéntrico</i> .....	131
SEGUNDA PARTE: HACER, SABER, HACER Y SATISFACER: DEL BUEN USO DE LA NATURALEZA .....	
INTRODUCCION .....	147
CAPITULO 4 .....	
El mundo de la casa .....	151
1. <i>Los elementos arquitectónicos</i> .....	155



2. Topografía simbólica de la casa .....	169
3. La sociabilidad doméstica y sus espacios .....	178

#### CAPITULO 5

El mundo de los huertos .....	193
1. Roza y horticultura .....	195
2. La magia de los huertos .....	265

#### CAPITULO 6

El mundo de la selva .....	303
1. Las técnicas de la predación .....	306
2. Los afines naturales .....	348

#### CAPITULO 7

El mundo del río .....	363
1. Las técnicas halieúticas .....	366
2. El lecho conyugal .....	375

#### CAPITULO 8

Las categorías de la práctica .....	383
1. El orden de la cantidad .....	386
2. El orden de la calidad .....	399

#### CAPITULO 9

Los Criterios del buen vivir .....	413
1. La subexplotación de los recursos .....	416
2. La productividad del sistema .....	421

CONCLUSION .....	433
------------------	-----

BIBLIOGRAFIA .....	443
--------------------	-----