

amazonía indígena

BOLETIN DE ANALISIS
COPAL - SOLIDARIDAD CON LOS GRUPOS NATIVOS

AÑO 8 No. 14

Junio 1988

I/. 50.00



La cultura como recurso
El movimiento milenarista de Francisco da Cruz
Cantos de guerra, amor y muerte

PRESENTACION

Los tres artículos que componen el número 14 de Amazonía Indígena tocan una temática común. En conjunto todos ellos resultan de gran relevancia para comprender los cambios y continuidades en la experiencia y percepción de la realidad por parte de las sociedades indígenas de la región amazónica. Ofrecen no sólo un análisis de la realidad de estas poblaciones, sino que analizan el proceso mismo a través del cual los indígenas amazónicos perciben y procesan su propia realidad. Esto se aplica tanto al artículo de Oscar Aguirre que aborda las concepciones religiosas milenaristas de los Cocama y su forma de comprender el devenir histórico, como al de Fernando Santos que presenta las concepciones de una realidad múltiple, sustentadas y vividas por los shamanes. De igual modo, el artículo de Alberto Chirif se aboca a plantear cómo la experiencia de la dominación viene resultando en una redefinición de los elementos culturales que sustentan la identidad y la decisión, creciente, de hacer respetar sus derechos como indígenas y como ciudadanos peruanos.

AMAZONIA INDIGENA
Publicación de COPAL – Solidaridad
con los grupos nativos

Comité Editor:
– Frederica Barclay
– Fernando Santos

Fotos:
– Carátula: F. Santos
– Págs. 7 y 8: O. Aguirre
– COPAL
– CETA

Correspondencia y suscripciones
COPAL:
Los Alamos 431 – Lima 27 – Perú

Ventas a librerías:
Antisuyo: Jr. Tacna 460 - Lima 18

La reproducción parcial de los artículos de Amazonía Indígena está permitida citando la fuente. La reproducción total requiere de previa autorización.

amazonia indígena

Contenido

El mundo está maleado: los Tupí-Cocama y el movimiento milenarista de Francisco da Cruz.

Oscar Aguirre

Cantos de guerra, amor y muerte: aspectos estéticos y terapéuticos del shamanismo amazónico.

Fernando Santos Granero

La cultura como recurso: cambio social y redefinición cultural en la amazonía.

Alberto Chirif

El Mundo está Maleado: Los Tupí-Cocama y el movimiento milenario de Francisco da Cruz.

Oscar Aguirre*

La sociedad Tupí-Cocama es una de las sociedades indígenas de la amazonía peruana más afectadas por el llamado "desarrollo" —concepto básicamente económico— y su secuela de "cambios sociales". Más afectada porque culturalmente ha sido infiltrada por los valores y patrones de una cultura extraña a ella, y porque social y económicamente ha sido "integrada" como grupo subalterno a la llamada sociedad nacional peruana como consecuencia de este proceso etnocéntrico. En nombre del "desarrollo", la sociedad Tupí-Cocama ha sido "desidentificada" como grupo social independiente y diferenciado. Hasta hace unos pocos años no se podía dudar de la irreversibilidad de este fenómeno. Contrariando esta certidumbre, el pueblo Tupí-Cocama recurre a la memoria del saber específico de sus antepasados, desde donde ofrece resistencia al proceso integracionista del "desarrollo" planificado y conducido por los sectores subordinantes de la sociedad nacional. Esta resistencia se genera desde una "alteridad no integrada" (Suess, P. 1986: 19) insospechadamente presente y, no fortuitamente, emplazada en el campo religioso. Se trata de una resistencia de carácter religioso en la que la realidad social es aprehendida desde la periferia por medio de un instrumento conceptual propio de clasificación binómica: maldad/bondad. Para los Tupí-Cocama contemporáneos "el mundo está maleado", como en el pasado para sus hermanos de raza los Guaraní-Apapokuva "el mundo se esta(ba) poniendo malo".

La decodificación de este discurso tradicional frente al proceso de "desarrollo" contextualizado en la sociedad nacional peruana en el propósito de un trabajo de investigación que se expondrá en apretada síntesis en las siguientes páginas.

El movimiento de los hermanos Cruzados

En el año de 1969 surgió en la amazonía peruana, principalmente en las regiones de Iquitos, Nauta y Pucallpa, un movimiento religioso-social del tipo que los antropólogos denominan "milenario". Es decir, un movimiento fundado por un profeta que anuncia la inminencia del fin del mundo, y el inicio de una nueva era para la humanidad en la que todos los elegidos serán moralmente iguales. Este acontecimiento de destrucción y creación de un nuevo mundo será ejecutado por un poder exterior y sobrenatural (Rayner 1982: 248). El actual movimiento milenario amazónico fue fundado por un profeta de origen brasileño quien recorrió durante tres años los principales ríos de la amazonía peruana haciendo un llamado a mestizos e indígenas a seguir sus enseñanzas para ser salvos ante la proximidad de la destrucción del universo.

El nuevo profeta amazónico —cuyo nombre es Francisco da Cruz— organizó una Iglesia local con sus propios estatutos, liturgia y conducción. Los seguidores del profeta se han congregado

en nuevos pueblos o comunidades que ellos denominan "villas"; allí viven en un riguroso ordenamiento religioso. Las "villas" se han erigido preferentemente en el interior de la selva, alejadas de los caseríos ubicados en la ribera de los grandes ríos. Los hermanos Cruzados se dedican, por indicación del profeta, al cultivo, a la pesca, y en menor escala a la crianza de animales domésticos.

La legitimación como proceso de explicación y justificación (Berger y Luckmann 1979) del Movimiento Cruzado no está sustentada sobre un elaborado "pensamiento teológico", sino sobre segmentos de una mitología producida colectivamente en los que se puede identificar la convergencia de una doble corriente religiosa. La tradicional y la cristiana. Por el contrario, la vida de los Cruzados está dominada por normas prácticas, y rígidas reglas morales que deben ser cumplidas de modo de alcanzar un elevado grado de pureza espiritual como condición previa para entrar en el nuevo "reino" el cual será inaugurado con el retorno, inminente, de Cristo y el profeta. Los ritos "oficiales" consisten en cantos religiosos y lecturas bíblicas acompañadas de cortos comentarios hechos por el director de la comunidad. Por otra parte, se puede observar que aún los más insignificantes actos cotidianos están ritualizados: el cultivo, los viajes, la comida, el descanso, el saludo, etc. los que son acompañados de oraciones, cantos o gestos religiosos.

El pueblo Tupí-Cocama

A continuación se hará referencia a algunas características generales del pueblo Tupí-Cocama y de sus antepasados Tupí-Guaraní en relación con su cosmovisión religiosa. El pueblo Tupí-Cocama se encuentra entre los pueblos nativos amazónicos que ha respondido con mayor rapidez al llamamiento del profeta, y que tras 15 años de existencia del Movimiento se mantiene vigorosamente en él.

La nación Tupí-Cocama ocupa, según Lucas Espinoza (1935) territorios aledaños a la confluencia del río Marañón con el río Ucayali; desde aquí se expande por el Marañón hasta la boca del río Tigre, por el río Ucayali hasta

el canal de Puinahua, y por el río Amazonas hasta el pueblo de Pebas. Actualmente hay Cocamas en la ciudad de Nauta, fundada por ellos en 1830; en los pueblos jóvenes de Iquitos y en las riberas del río Nanay. La población actual se estima en 10,000 personas (2,000 familias). Esta nación fue contactada en 1557 por la expedición de Juan de Salinas Loyola (Jiménez de la Espada 1897: LXXIII). Algunos autores sindicaron a los Tupí-Cocama como una posible escisión de los Tupí-Omagua alrededor del siglo XIV (Stocks 1981: 39). Las naciones Tupí de la Amazonía peruana (Cocama, Cocamilla y Omagua) podría haberse escindido en una época muy reciente a la llegada de los conquistadores europeos (Chantre y Herrera 1901: t.I. lib. II, cap. X, 93). La semejanza lingüística es tal que muchos las describen como una sola y única nación (Velasco 1789). Los Cocamilla del Huallaga ("río de hacia abajo") fueron evangelizados por el P. Bartolomé Pérez, quien funda con ellos el pueblo de Santa María del Huallaga, en 1649. En 1670 los Cocama fueron trasladados al Huallaga, a "cuarenta leguas de su confluencia con el Marañón para formar otro pueblo que se denominó La Laguna o Nueva Cartagena (Jouanen 1941: 475). En 1681 los Cocama huyen de La Laguna en 65 canoas a raíz de una peste refugiándose entre los Omagua quienes a la sazón se ubican un poco más abajo de la desembocadura del río Napo. Jouanen observa que después volvieron a La Laguna "sorprendentemente", pues entre los Omagua podían vivir "como eran sus costumbres". Un año antes (1680) los Cocamilla del Huallaga se habían reunido con sus hermanos de La Laguna huyendo de una peste de viruela, lo que permite suponer que luego habrían emigrado juntos hacia el Napo donde convivieron con los Omagua que estaban agrupados en "treinta o más pueblos" (J. de la Espada 1889: 429).

La primera reducción entre los Cocama del Ucayali se erige en 1653 fundándose el pueblo de Santa María del Ucayali; su primer misionero fue también el P. Bartolomé Pérez, aunque el que realizó el primer contacto fue el P. Cujía en 1644 cuando entra con una armadilla al Ucayali para sofocar la lucha armada que los Cocama habían emprendido contra los invasores euro-

peos. Los Tupí-Cocama no tuvieron éxito en su empresa de liberación y fueron reducidos "manu militari" y por las enfermedades traídas por los conquistadores. En las campañas represivas contra los insurrectos mueren alrededor de 11,000 Cocamas (Velasco 1789: t. III, Lib. V). La reducción de esta nación no fue fácil (Chantre y Herrera 1901: t. II, 225) ya que a partir de 1666, luego de ajusticiar al P.F. Figueroa, recuperan su territorio en el que viven libremente hasta 1670, año en que fueron vencidos y trasladados a la reducción de Santiago de La Laguna (Grohs 1974: 47).

Mundo sobrenatural

Los agentes religiosos del cristianismo en la época de la Conquista no dudaron en afirmar que la "gentilidad" (naciones nativas de las misiones de Maynas) carecían de religión y culto a los dioses; a éstos "tienen olvidados en un rincón hasta el tiempo en que los han de menester" (Acuña 1891: 81 ss.; Chantre y Herrera 1901: Lib. II, 115). Figueroa dice que:

"Todas las naciones que hasta ahora se han tratado tienen un conocimiento de Dios y vocablo con que en cada idioma lo nombran llamándolo también Nuestro Padre y Nuestro Abuelo. Y dicen que creó el cielo y la tierra, hombres y demás cosas y demás cosas y que criando las comidas para sus hijos, que son los hombres se fue al cielo, y también dicen que (está) en la tierra. Pero no le dan culto ninguno, como debieran, en reconocimiento de que es Criador, ni la invocan para cosa alguna, ni para jurar, ni saben que cosa es juramento. No reparan en señalar uno o muchos dioses: a éste en un río, a otros en varias partes" (1904: 233 ss.).

Figueroa concluye con una observación que conviene resaltar diciendo que las naciones del Alto Amazonas "danle comúnmente (a Dios) figura humana" aunque en el fondo "se pueden llamar ateístas sin Dios que reconozcan" (1904: 235). Importa señalar aquí que la representación de un Dios-Hombre, ambulante por la selva, a ve-

ces joven, a veces viejo y sucio, que premia al que lo trata bien y castiga al que lo desprecia o engaña está presente con mucha fuerza entre los Tupí-Cocama actuales, y se puede afirmar que tal representación es íntegramente tradicional. El mismo Figueroa recoge esta representación en relación con un mito sobre la destrucción del mundo:

"Otros dicen que (el diluvio) les vino por haber maltratado a Dios, que estaba entre ellos muy llagado, y lo echaron en una poza cenegosa en ocasión que estaban pescando y habían llegado a participar en la pesca, y el hombre, que se escapó (del diluvio) lo sacó de la poza, lo lavó y limpió el cieno, y por eso se libró de la inundación" (1904: 325).

Figueroa sospecha asimismo que esta representación fue difundida por los Tupí-Guaraní:

"... ya que puede ser alguna noticia que les quedase y diese alguno de los gloriosos apóstoles Santo Tomás o San Bartolomé, de Cristo Nuestro Señor, en las partes de Brasil, Paraguay o boca de este río, de donde estas naciones debieron de irse dividiendo y subiendo a éstas de arriba" (194: 236).

En cuanto al animismo de las naciones amazónicas, los agentes religiosos católicos han reducido a todos los espíritus que eran considerados como maléficos y dañinos a la figura del "demonio", personaje desconocido por estos pueblos. Figueroa señala que cada nación tiene un nombre para designar al demonio:

"Al demonio, aunque tienen con él pacto de la manera que he dicho, explícito o implícito o fingido, no es este trato bastante para que no le teman mucho y lo aborrescan a él y a sus cosas, asombrándose y huyendo de lo que juzgan ser el demonio, como son pájaros y otros animales y algunos ruidos que oyen de noche" (1904: 240).

La otra vida

La "otra vida" es representada comúnmente como un lugar, a veces cós-

mico y otras no, dónde no hay "maldad". Este lugar se relaciona invariablemente con dos rasgos: uno, que es un lugar donde se llega sin pasar por la muerte; otro, que es un lugar donde —lejos de toda contemplación espiritual—, se goza de todos los placeres relacionados con el cuerpo: se danza, se bebe y se come sin realizar esfuerzo alguno. Estos dos aspectos son centrales en el imaginario Tupí-Guaraní, y en particular de los Tupí-Cocama actuales, y están involucrados en la representación del "yoy-mara-ey" o "tierra sin maldad". Figueroa anota que los nativos amazónicos:

"confiesan que hay otra vida para los hombres, y que ésta la tienen en el cielo y en otras partes donde nunca se mueren. Júzganla toda a lo material, dándoles por gusto los que en ésta lo son para sus cuerpos y vientres (. . .) (allí) están mis parientes esperándome con las yucas y plátanos maduros".

Parece que esta referencia de Figueroa tiene que ver con la cosmología religiosa de los Tupí-Cocama, ya que a continuación describe las fiestas que éstos hacían con las cabezas cortadas de sus víctimas, con abundantes bebidas y que "esperan no les falte en la otra vida" (Jiménez de la Espada 1897: 141).

El agente religioso tradicional

Entre los Tupí-Cocama como entre las otras naciones amazónicas de Maynas, parece no haber habido una organización pública de culto a los dioses que se desplegara en rituales complejos. Métraux observa que: "las formas exteriores de la vida religiosa son relativamente pobres, excepción de las prácticas mágicas" (1982: 60). De modo que lo religioso en cuanto ligazón con el mundo sobrenatural estaba centrado en el agente tradicional: el chamán, médico o adivino, según los casos; sin embargo, éste no puede ser considerado como un agente especializado en la producción de un saber religioso sistematizado, al estilo de los agentes religiosos de las religiones eruditas. Los agentes de la religión cristiana trataron de descalificar a sus competidores tradicionales impugnándoles



como pactadores con el demonio sin distinguir entre verdaderos chamanes —intermediarios entre la divinidad y el grupo—, y los hechiceros, hacedores del mal por encargo. Figueroa dice que los nativos:

"tienen noticias del demonio (. . .) y aunque no le adoren entienden que los mohanes o hechiceros lo invocan para saber algunas cosas, y que les dice la bentura que tendrán cuando van a cazar, o si ha de sanar o morir el enfermo que curan y otras cosas de sus guerras. . ." (1904: 236).

Parece que entre los Tupí-Cocama los chamanes no tenían la relevancia

que tenían sus hermanos de raza Tupí-Guaraní del Brasil y del Paraguay (Nimuendajú 1979); entre éstos, ciertos chamanes llamados "karaibas" eran verdaderos agentes especializados en el saber religioso, así como distribuidores de bienes de salvación, y se convertían en determinadas ocasiones en profetas del fin del mundo —como los héroes místicos— generando movimientos migratorios u "oguatá" (andar) en pos del "yvy-mara-ey" o "tierra sin maldad".

Entre los Tupí-Cocama del Ucayali los chamanes tenían mucha importancia para predecir la conveniencia o no de emprender la guerra. Era en coyunturas bélicas donde los chamanes ejer-

cían su rol principal como agentes religiosos que mediaban entre el grupo y los espíritus. Al parecer habían chamanes especializados y de mayor jerarquía para estos eventos centrales en la vida Cocama. Figueroa dice que:

"En especial suelen encomendar ciertos ayunos a uno de sus mohanes el cual los observa rigurosos por algunas lunas, no comiendo cosa de jugo, sino raíces y esas en poca cantidad. No trata con mujeres ni habla con nadie, estándose metido en una choza retirada y oscura" (1904: 256).

En síntesis, parece que entre los Tupí-Cocama las funciones de los agentes religiosos se reducían a la terapia, la adivinanza y la sacralización de la guerra. De esta manera, los chamanes estaban en la base de la vida social y religiosa del grupo. El prestigio del chamán, la convicción de la existencia de un lugar "donde no se muere" y en el que se reúnen los más valientes en la guerra sustentada en la ideología religiosa de los antepasados, llevan a inferir que entre los Tupí-Cocama siempre estuvo latente el rol del chamán como profeta de los últimos tiempos y conductor de un "aguatá" hacia la "tierra sin maldad". Ya Métraux (1973: 8) observa entre los Guaraní actuales que la cosmología de sus antepasados, y las condiciones sociales en que los blancos los han "civilizado" han creado condiciones para el surgimiento de un "movimiento de evasión de tipo mesiánico". Bransislava también señala que antes de la Conquista existía un clima propicio para que los agentes religiosos tradicionales convocasen a sus seguidores a una suerte de paraíso "in situ"

"Una vez asentados los inmigrantes en las tierras propicias o deseadas, surge el siempre latente rol de los 'pagy-acu' (grandes chamanes) como el ejemplo entre los Tupinambas del Maranhao mismo; el chamán aseguraba la 'multiplicación de las cosechas' pues los nuevos plantíos recibirían i... força de multiplicação de seu espírito, que estaba en la boteca (1975: 80).

Las migraciones Tupí-Guaraní

Los Tupí-Guaraní se han caracterizado por su etnodinamismo; sus mi-

graciones se han distinguido en prehistóricas (Bransislava 1975) e históricas (Métraux 1927). Las causas de dichas migraciones se han distinguido también por su carácter ya sea "secular" o "religioso". Bransislava señala que el dinamismo Tupí-Guaraní anterior a la Conquista tenía su origen en diversas motivaciones: crecimiento demográfico; necesidad de tierras nuevas por agotamiento de las ya explotadas; la guerra interétnica o interna; la huída de cataclismos y, finalmente, "la ideología de la tierra sin mal". A estas causas se sumará en el período histórico la violencia de los conquistadores, que provocará "nuevos desplazamientos masivos siendo su orientación originaria desviada hacia la salvación de carácter defensivo o marginador".

Las causas señaladas, ya sean seculares o religiosas, no son sin embargo dos series independientes entre sí, sino reductibles en última instancia a un tipo de relaciones sociales que dichas causas generaban en el seno de la sociedad Tupí-Guaraní. Es decir: las relaciones sociales producidas por las condiciones socio-económicas, políticas y ecológicas que atravesaban la vida de la sociedad Tupí-Guaraní podían generar y de hecho generaron un "oguatá-andar" de carácter religioso de corte milenarista-evasivo. Pero es necesario observar que tales condiciones no hubieran bastado para tal "oguatá-andar" si éste no hubiera estado ya prefigurado en la ideología mítica de esta sociedad. Este tipo de relaciones sociales se fundaba en el fuerte control social ejercido por líderes, tanto religiosos (chamanes) como seculares ("padres comunales", jefes guerreros, jefes de aldeas o provinciales) sobre el grupo. (Douglas 1973). La práctica de "agregar secuaces" y débiles gentíos sin perder o empobrecidos por la falta de "chicha de maíz" —símbolo de la abundancia—, transformaba a los líderes seculares en jefes poderosos y de mucho prestigio lo que les permitía imponer a sus seguidores su personal modo de clasificar el mundo social (Bransislava 1975: 121, 132; Métraux 1967) o enfrentarse a otros jefes en la búsqueda de mayor dominio ya sea económico o político. En tal medio, donde la estabilidad y la prosperidad tanto familiar como social se tornaba casi imposible, la aspiración a la "tierra sin maldad" (lugar de abundancia o inmortalidad)

coabraba para la masa de seguidores fuerza movilizadora como camino de salvación y liberación afirmada por el elocuente discurso de los "karai" (grandes chamanes).

Por desgracia no se tiene suficiente información sobre la organización social y política de los Tupí-Cocama anterior a la Conquista, como tampoco de alguna migración de carácter religioso; pero su pertenencia al ethos Tupí-Guaraní hace suponer que se asimila a la de éstos. De todos modos el proceso de la Conquista, por el que entraron como grupo subalterno a la llamada "sociedad nacional", trasladó aquel tipo de relaciones sociales tradicionales al interior de ésta, pero en una situación nueva: de dominio y explotación acompañada de la exigencia de "conversión" o cambio radical de la visión del mundo. La masa de nativos amazónicos se transformaron en fuente de secuaces, seguidores, peones y fieles para nuevos y extraños "líderes" seculares (hacendados, patronos, regatones, dueños de fundos, etc.) y religiosos representados en la variada gama de agentes de la nueva cosmovisión religiosa europea. En esta perspectiva los factores tradicionales desencadenantes del "oguatá-andar" se modifican en las nuevas condiciones sociales, económicas y políticas; éstas serán ahora los factores reales de un "oguatá" defensivo y latentes de un "oguatá" hacia la "yvy-mara-ey" o "tierra sin maldad" (Métraux 1967: 8).

Para los Tupí-Cocama se puede señalar dos migraciones con carácter defensivo y una de carácter religioso. En 1681 escapan desde el río Huallaga al Napo para salvarse de una peste; en 1830 escapan nuevamente desde el Huallaga (La Laguna) para librarse del mal trato de las autoridades blancas (Raimondi 1876: 104) hacia la confluencia del río Marañón con el río Ucayali, fundando la ciudad de Nauta; en 1971 numerosas familias Tupí-Cocama acuden al llamado de un profeta y se preparan para migrar hacia "la tierra sin maldad" ya emplazada en el Juí, afluente del río Putumayo, en el Brasil.

La tierra sin mal

Como se dijo antes los Cocama, al igual que los Omagua y los Cocamilla son los actuales representantes de los antiguos Tupí-Guaraní en la selva pe-

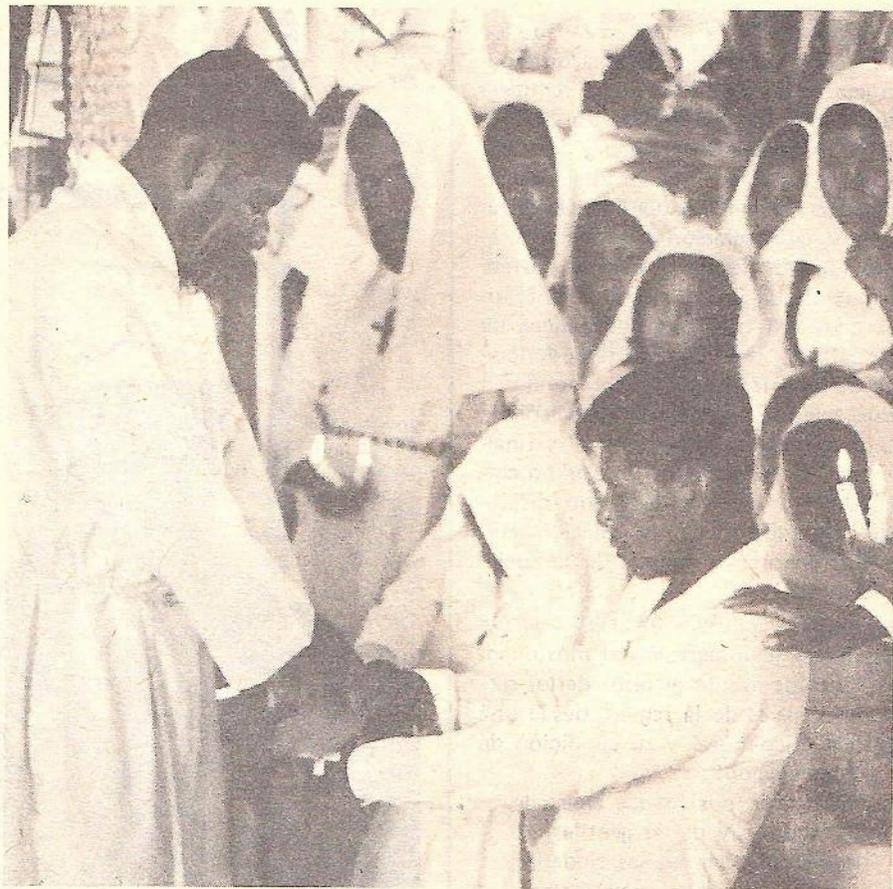
ruana. De ellos proceden racial y culturalmente. Uno de los elementos centrales de la cultura Tupí-Guaraní ha sido desde épocas prehispánicas la creencia en la existencia de un paraíso en la selva, situado ya sea hacia el este o el oeste, denominado "tierra sin mal". Allí pasaron a vivir sus héroes culturales luego de haber creado el universo; allí se puede llegar sin pasar por la muerte; los que alcanzan esta tierra viven en ella danzando, bailando y comiendo en abundancia, etc. (Métrau 1967).

Los antropólogos convienen por lo general en que la mitología de los Tupí-Guaraní, sobre todo en lo relativo a este paraíso en la selva, se encuentra presente en la tradición Tupí-Cocama. Esta convicción ha quedado comprobada tanto por la tradición oral, como por la inserción de los Cocama en el movimiento milenarista actual. Desde el punto de vista cultural esta inserción de una buena parte del pueblo Tupí-Cocama en dicho movimiento milenarista encuentra su fundamento en tres rasgos de la cultura tradicional: a) la teoría de sucesivas creaciones y destrucciones del mundo; b) el que estas destrucciones se deben a la "maldad de los hombres"; y c) la creencia de la existencia de un paraíso en la selva.

Esta tradición mítica Tupí-Guaraní ha sufrido una metamorfosis entre los Cocama en tanto éstos han incorporado elementos de la tradición cristiana (Regan 1983). A pesar de este revestimiento cristiano, la cosmovisión actual de los Cocama está dominada por la simbología de la cultura tradicional. Así por ejemplo, hemos tenido la oportunidad de recoger mitos sobre la existencia de una tierra sin mal o paraíso actualmente ubicado en un afluente del río Putumayo. Hoy en día este lugar no es conocido como la "tierra sin mal" sino como la "Nueva Jerusalén". Sin embargo, el significado corresponde a las creencias tradicionales: encuentro con el creador y el profeta; inmortalidad para los que allí logran llegar; comida en abundancia sin necesidad de cultivar; inmunidad frente a la enfermedad y el sufrimiento, etc.

Milenarismo y cambio social

Para muchos surgirá la pregunta sobre la relación entre este fenómeno de



religiosidad indígena y el proceso de cambio social y desarrollo en la amazonía peruana. A esta inquietud trataremos de responder en las siguientes líneas.

Desde nuestro punto de vista la conmovición tradicional subyacente en la cultura de los Tupí-Cocama contemporáneos ha sido revitalizada por la aparición del nuevo profeta amazónico cuyo discurso se ha centrado sobre elementos básicos de dicha conmovición. Este discurso ha sido por otra parte, reinterpretado por sus seguidores desde su propio saber religioso. Este es lo que explica por qué gran parte del pueblo Cocama ha ingresado al nuevo movimiento de los Cruzados y ha permanecido en él hasta hoy (luego de 19 años de su fundación), mientras que otros grupos se han retirado. Sin embargo, este aspecto cultural no basta para explicar el fenómeno. Se hace necesario, como para todo hecho social, relacionarlo con una totalidad; es decir, con otros niveles de la realidad social global. De esta manera, y como lo ha señalado M. Mauss, su propia especificidad sólo se comprende en una constante remisión a dicha totalidad (Giobellina Brumana 1983: 16). Lo que

planteamos, en última instancia, es que el milenarismo amazónico es la expresión en el campo de los símbolos de un proceso de disolución y destrucción de las sociedades tradicionales como consecuencia de cambios sociales específicos.

Dichos cambios se llevaron a cabo sobre la base de relaciones sociales en las que estas sociedades fueron transformadas en una masa nativa bajo el control y al servicio de "líderes" provenientes de la sociedad blanca-mestiza. Dicho de otro modo: la conjunción de los aspectos culturales tradicionales con el proceso de "desarrollo" y de cambio social en la amazonía peruana, obra como fundamento de un campo simbólico específico que la antropología define como "milenarismo". Por esta razón las producciones típicas de la imaginación simbólica de las sociedades o sectores subalternos en países subdesarrollados deben ser incorporadas a cualquier intento de comprensión totalizadora de los mismos; intento que sin duda debe tener por objetivo —en el caso de las sociedades indígenas— el diálogo y el establecimiento de relaciones fundadas en el respeto mutuo. El surgimiento de fenómenos

religiosos como el milenarismo de los Cruzados Cocama de la amazonía peruana es un significante que remite a un significado no sólo cultural, sino también social, económico y político, y debe, en su análisis, ser integrado en esta perspectiva estructural. Objetivamente, la integración de este pueblo al movimiento fundado por el profeta Francisco da Cruz no es solamente un reencuentro con aspectos básicos de su cultura, sino también un modo lógico de organizar y explicar el mundo en que vive, su posición en la sociedad a la cual ha sido "incorporado" y finalmente, la asunción de un camino cultural para resolver las contradicciones emergentes en su relación con otros sectores o grupos de la sociedad global.

Subjetivamente, los Tupí-Cocama justifican su integración al movimiento Cruzado frente al resto de los sectores sociales de la región, desde una óptica ético-moral y su condición de "pueblo elegido":

"Nosotros nos hemos apartado del mundo y de los gentiles; no queremos vivir en las ciudades, ni en los caseríos, ni en los cantos de los ríos, porque ahí se vive en la maldad; todos ellos se han apartado de Dios... Antes nuestros padres fueron engañados por los patrones y vivían como esclavos... Ellos eran inocentes; pero ahora sabemos la verdad por el Hermano Francisco..."

Este testimonio de un informante —que sintetiza la percepción del grupo vuelve sobre un tema central que fue una de las causas del etnodinamismo de los Tupí-Guaraní: el mal. Esta ha sido la categoría, quizás no del todo relacionada con la moral, con la que estos grupos han tratado de resolver las situaciones de crisis y explicar su entorno socio-estructural y aún ecológico. ¿Qué significa para los Tupí-Cocama la maldad? ¿Puede definirse ésta como una categoría estrictamente moral o tiene un campo semántico más amplio? Según los testimonios recogidos entre los Cruzados Cocama, éstos establecen una invariable conexión entre la maldad y la situación que el grupo ha venido experimentando en el proceso de formación de la estructura social de la región. Para un Cruzado Cocama "el mal" no es sólo una cuestión de contaminación espiritual, sino



la experiencia concreta vivida en muchos años de sujeción a los patrones, al control social ejercido por grupos de poder o del Estado, y a los intentos de "conversión" de los agentes de las religiones eruditas, etc. Es obvio que la comprensión de esta situación no puede ser alcanzada por un pueblo, que tradicionalmente se explicó el mundo mediante categorías religiosas, a través de los instrumentos conceptuales provenientes de la sociología occidental. Para los Cocama integrados al movimiento milenarista Cruzado la expresión "el mundo está maleado" es una representación central para comprender y ordenar el entorno, sobre todo social, en el que viven. "La maldad" no es fundamentalmente una categoría moral, sino un símbolo que sirve

para estructurar una realidad desconcertante. En todo caso es una representación de carácter moral que remite a una estructura social, y a cómo los Cocama perciben su propia inserción en ella. La división del mundo en "sagrado" y "profano", "buenos" y "malos", "elegidos" y "condenados", etc. es una clasificación dual con una intencionalidad especulativa en la que entran todas las experiencias tanto individuales como colectivas. Por otra parte, como lo observa Mauss (1971: T. II., 71) para los pueblos cuyo sistema de conocimiento se basa en la lógica de lo sensible, las cosas se agrupan según criterios efectivos: la realidad es pura o impura, sagrada o profana, amiga o enemiga, favorable o desfavorable, buena o mala; es decir, el

mundo es clasificado de acuerdo a cómo las cosas afectan al grupo social.

Antes de la conquista pensamos que "el mal" representaba aspectos muy concretos de las relaciones sociales, políticas y económicas del grupo Tupí-Guaraní: presión de las normas sociales, la explosión demográfica, la necesidad de continuas migraciones en busca de tierras cultivables, la profunda vocación para la guerra, el terror infundido por los grandes profetas o "caraibas", los cataclismos, etc. Con la conquista surge una nueva etiología para el etnodinamismo orientado, ahora, hacia "la salvación de carácter defensivo" (Bransislava 1975: 57). Los Tupí-Guaraní fueron acosados por la esclavitud, las enfermedades de origen europeo, el terror infundido por los nuevos y extraños agentes religiosos del cristianismo, etc. Con la instauración de la sociedad nacional, el "desarrollo" trae aparejado cambios sociales bajo el liderazgo económico de agentes seculares que instauran en la amazonía un régimen patronal y feudal. En los tiempos modernos surgen nuevas instituciones, tanto seculares como religiosas, que son percibidas como otras tantas formas de conquista.

En este contexto de "desarrollo económico" (para el sector dominante de la sociedad nacional), y de cambios sociales por los cuales los Tupí-Cocama pasan a ocupar una posición subalterna en la estructura social regional y global, cobra fuerza una representación central del discurso ideológico tradicional del grupo: *la maldad*. Esta será una categoría simbólica, culturalmente útil para representarse la "situación" del grupo en dicho contexto. Es, por lo tanto, un instrumento especulativo planteado no "exnihilo", sino presente desde el comienzo en la memoria del saber religioso del grupo. Asimismo la migración hacia una tierra sin mal" también implícita en esta memoria aparece como una "propuesta de salida" a cualquier situación que pueda ser representada como "maldad", y que de hecho no está definida de antemano en dicha memoria. De esta suerte, la "maldad" adquiere diacrónicamente forma concreta en un mundo real, y en la existencia del grupo, mientras que sincrónicamente es un símbolo ubicuo y polisémico que puede ser instrumentado y actualizado para orga-

nizar la propia experiencia en un momento histórico-social determinado. Cabe enfatizar, finalmente, que ambas representaciones, la una como actitud especulativa y la otra como praxis de salvación, están lejos de significar una intencionalidad integracionista en la estructura social global. Por el contrario, ambas implican una "ruptura" objetiva regulada por un nuevo código-discurso opuesto al código-discurso oficial de la sociedad global.

* El presente artículo es un avance de una investigación que el autor ha llevado a cabo en la región de Nauta de la amazonía peruana con el auspicio del Consejo de Investigación de Ciencias Humanas y Sociales (Suecia), del Instituto Sueco, del Fondo Cultural Vega y de la Facultad de Antropología Cultural de Uppsala (Suecia). Este avance es resultado provisorio de un estudio de campo realizado entre 1983 y 1986.

BIBLIOGRAFIA

- Acuña, C. *Nuevo Descubrimiento del río Amazonas*. Madrid, 1981.
- Berger, P. - Luckman T. *La Construcción social de la realidad*. Buenos Aires, 1979.
- Bransislava, S. *Dispersión Tupí-Guaraní Prehistórica*. Asunción, 1975.
- Chantre y Herrera, J. *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Maañón Español*. Madrid, 1973.
- Douglas, M. *Símbolos Naturales*. Madrid, 1973.
- Espinoza, L. *Los Tupí del Oriente Peruano*. Madrid, 1935.
- Figueroa, F. de *Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el país de Maynas*. Madrid, 1904.
- Giobellina Brunama, F. *Antropología dos Sentidos*. São Paulo, 1983.
- Girard, R. *Indios de la Amazonía Peruana*. México, 1958.
- Jimenez de la E., M. *Relaciones Geográficas de Indias*. Madrid, 1897.
- Jouanen, J. *Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito (1696-1773)*. Quito, 1943.
- Mauss, M. *Institución y Culto, Obras II*. Barcelona, 1971.
- Metraux, A. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris, 1967.
- Metraux, A. *Las Migraciones Históricas de los Tupí-Guaraní*. 1927.
- Nimueñdaju, C. *Mitos de Creación y Destrucción del Mundo*. Lima 1979.
- Raimondi, A. *El Perú*. Lima 1879.
- Rayner, E. Douglas, M. *Essays in the sociology of perception*. London, 1982.
- Regan, J. *Hacia la Tierra sin Mal*. Lima, 1983 (2 tomos).
- Stocks, A. *Los Nativos Invisibles*. Lima, 1981.
- Suess, P. *Antropólogos y Misioneros*. Quito, 1986.
- Velazco, J. de *Historia del Reino de Quito*. Madrid, 1789.



Cantos de guerra, amor y muerte: aspectos estéticos y terapéuticos del shamanismo amazónico

Fernando Santos Granero*

Las artes shamánicas se encuentran entre las expresiones culturales más difundidas, y menos comprendidas, de los pueblos indígenas amazónicos. Ya desde épocas prehispánicas la selva era concebida por el hombre andino como un repositorio de potentes fuerzas sobrenaturales; los cronistas narran cómo algunos de los antiguos Incas se retiraron a esta región para adquirir poderes extraordinarios antes de asumir las riendas de su imperio. Hoy en día la selva sigue siendo famosa por sus medicinas milagrosas y sus especialistas de lo sobrenatural; pero el fenómeno del shamanismo, reducido de manera simplista a la categoría de "brujería", es aún poco conocido a nivel general. El presente artículo constituye un intento de abordar este fenómeno social y cultural a través de una de sus más bellas manifestaciones: los cantos shamánicos.

Si hay algo que distingue a las configuraciones shamánicas de otros tipos de experiencia y saber religiosos es su particular forma de concebir la "realidad" y lo "real". La ideología shamánica no sólo distingue entre lo sagrado y lo profano, sino que percibe la "realidad" como un agregado de diversas realidades, algunas visibles y otras no. Dentro de esta concepción no existe, como para la tradición occidental, una realidad única y unificada basada en lo material y lo visible, sino una multiplicidad de "mundos" o planos de existencia tanto o más reales que el mundo concreto e inmediato que puede ser aprehendido a través de los sentidos. Los Yagua (Perú; familia lingüística Peva-Yagua) expresan esta distinción mediante el uso de dos términos: *mētiarenēmú*, "lo que veo estando sano", y *atituyanēmu remú*, "lo que veo en visión" (Chaumeil 1979: 39). El primer término hace referencia a los aspectos "ordinarios" de la realidad; el segundo a los aspectos "extraordinarios" (o fuera de lo ordinario) que se ven bajo los efectos de los alucinógenos. Lo verdaderamente "real" para los Yagua, así como para gran parte de las etnias amazónicas, se halla en esta última esfera, lo cual contrasta fuertemente con la concepción materialista de la realidad propugnada por el pensamiento occidental.

Tanto los iniciados como los no iniciados en las artes shamánicas pueden acceder a esta esfera de lo extraordinario a través de los sueños, sean éstos no intencionados mien-

tras se duerme, o bien inducidos mediante ciertas prácticas ascéticas y el consumo de sustancias alucinógenas. En casi todas las sociedades amazónicas los sueños son concebidos como puntos de contacto o puertas de acceso a las esferas no visibles de la realidad. Sin embargo, como veremos, son los sueños inducidos o visiones del shamán los que tienen un verdadero valor como fuente de conocimiento místico, y eventualmente como fuente de poder sobrenatural.

Si los indígenas amazónicos conciben el sueño como vehículo capaz de transportarlos a mundos normalmente inaccesibles, esto se debe a su particular concepción del ser. La teoría del universo que distingue entre una realidad tangible y una diversidad de realidades no tangibles tiene su paralelo en la teoría indígena del ser que distingue entre el cuerpo, o la manifestación material del ser, y una variedad de entidades inmateriales o "almas". Así como para los indígenas amazónicos la verdadera esencia de la realidad radica en aquello que no se ve a simple vista, la verdadera esencia del ser está constituida por una de estas entidades espirituales. De este modo, la concepción dual que establece que existe una realidad superior más allá de lo real visible incluye no sólo al cosmos, sino al ser humano que lo piensa.

Para los Machiguenga (Perú; familia lingüística Arawak), por ejemplo, el cuerpo es tan sólo el "vestido del alma" (Baer 1979: 104). Una idea similar es compartida por los Amuesha, otra etnia Arawak de la amazonía peruana, para quienes el cuerpo es como una *cushma* (túnica tradicional que usan hombres y mujeres) que recubre la esencia del ser. Esta última está compuesta por dos entidades incorpóreas: *yechoyeshem*, "nuestra sombra", y *yecamquēm*, "nuestra alma". "Nuestra alma" tiene a su vez dos manifestaciones: una que gusta de vagar por éste y otros mundos durante el sueño, y otra que permanece como un homúnculo en las pupilas del durmiente (Santos 1984: 8-9).

Los Guarasug'wé (Bolivia; familia lingüística Guaraní), por su parte, conciben el ser como compuesto por el cuerpo y tres "almas": *seráta*, "mi aliento", que sale por la coronilla después de muerto el individuo; *séa*, "mi sombra"; y *múo*, un alma libre, no encadenada al cuerpo, que vaga por los montes (Riester 1976: 211-212). Las dos primeras, aún

cuando ligadas al cuerpo, pueden desprenderse del mismo durante el sueño; cuando es *seráta* la que se desprende el individuo experimenta un sueño corto, cuando es *séa* experimenta un sueño largo (ibidem: 212). Entre los Apyteré, una etnia Guaraní del Paraguay, el término *ñe'eng*, con el que se designa a la esencia espiritual del ser, hace referencia simultáneamente al "alma humana de origen divino" y a la "voz humana", por lo cual puede ser traducido como "palabra-alma" (Bartolomé 1977: 74). El ser humano tiene tres de estas almas: *ñe' e porá* o "buena palabra"; *ne' e yoybuy* o "hablas cruzadas"; y *ñe' e rārōba* o "aguardar la palabra" (ibidem: 75). Las dos primeras almas, que representan respectivamente los aspectos positivos y negativos del ser, pueden desprenderse del cuerpo y volar durante el sueño. Según Bartolomé: "Al regresar de su viaje nocturno, le cuentan a la tercera las visiones, acontecimientos y revelaciones que han presenciado o adquirido. Cuando ambas se lo están contando a *ñe' e rārōba*, el individuo se da cuenta (toma conciencia) de los sueños que ha tenido" (1977: 75).

Los Yagua también comparten esta concepción tripartita de la esencia del ser. *Huñisétu* es una entidad incorpórea que se manifiesta como una persona diminuta sentada en las pupilas del durmiente; *mbayántu* es un alma localizada en el cuerpo que se escapa en el momento de la muerte; finalmente, *hunítu*, "sombra", está situada en la coronilla y es considerada el elemento vital por excelencia del ser (Chaumeil 1979: 50). El sueño, según los Yagua, sería provocado por la ausencia temporal de este último espíritu. Esta concepción amazónica, que establece que una o todas las almas del individuo tienen la capacidad para desprenderse temporalmente de su cuerpo, difiere de la teología cristiana, que entiende que el alma sólo puede desligarse del cuerpo después de la muerte. Es esta concepción indígena la que presta fundamento teórico a la noción de "viaje astral" a otros mundos, pero también, como veremos, a la noción del "alma perdida".

La ideología shamánica constituye un sistema cuyas ideas centrales están estructuradas de acuerdo a una rigurosa lógica interna. En este caso la teoría indígena parece establecer que dado que existe una realidad más allá de lo real-cotidiano, y una esencia del ser más allá del ser corpóreo, los individuos tienen en sí mismos la capacidad de entablar comunicación con la esfera de lo maravilloso. El alto grado de movilidad que se le atribuye al alma durante el sueño, no intencionado o inducido, constituye por lo tanto un presupuesto teórico *sine que non* del sistema. Dentro de esta concepción de la realidad, el individuo se relaciona con el cosmos en dos planos distintos pero interdependiente. Por un lado, interactúa con su medio ambiente (lo real-cotidiano) mediante sus actividades físicas (trabajo) orientadas a la producción de bienes materiales de vida. Por otro, entra en comunicación con lo real-extraordinario mediante sus actividades metafísicas (viajes astrales) orientadas a obtener bienes místicos de vida, verbigracia, conocimientos y poderes místicos que le permitan garantizar la fertilidad y la salud de la tierra, los seres humanos y los animales (Santos 1986 a).

Si bien todo individuo tiene la capacidad intrínseca de entrar en contacto con la realidad verdadera, sólo unos pocos (los shamanes) logran acceder a ella de tal modo de poder transformar su experiencia personal en fuente de cono-

cimiento. Sólo los iniciados en las artes shamánicas pueden acceder plenamente a la esfera de lo real-extraordinario; sólo ellos tienen ojos para "ver" lo que está más allá de las formas aparentes, lo verdaderamente real. Esto es posible tras un largo proceso de entrenamiento durante el cual los jóvenes aprendices son sometidos a una serie de pruebas físicas y metafísicas, a la par que deben cumplir con una serie de tabúes: no dormir, no ingerir ciertos alimentos y bebidas, no tener relaciones sexuales, etc. La mortificación y purificación del cuerpo a través de prolongadas dietas, vigiliadas y abstinencia sexual va acompañada del consumo periódico de sustancias estimulantes y/o alucinógenas como la coca (*Erythroxylon* sp.), el tabaco (*Nicotiana* sp.), el ayahuasca (*Banisteriopsis* sp.), y el toé (*Datura* sp.).

El consumo de éstas y otras sustancias narcóticas o sicotrópicas, solas o combinadas, es central a la práctica shamánica. Es a través de estas sustancias que los shamanes logran trascender las fronteras de la realidad inmediata para penetrar en el mundo maravilloso, y a veces aterrador, de la esencia de las cosas. De acuerdo a la teoría indígena de la creación del cosmos, en el comienzo todas las manifestaciones naturales hoy visibles tenían forma humana. Las plantas y los animales, las estrellas y el rayo, las piedras, la sal y hasta los demonios fueron "gente" *in illo tempore*. En una época posterior, y debido a diferentes razones que varían de etnia en etnia, se puso fin a la indiferenciación inicial entre el ser humano y las otras manifestaciones naturales, las cuales adquirieron su presente forma. Sin embargo, los pueblos amazónicos consideran que las esencias primordiales de estas manifestaciones perviven en esferas normalmente invisibles. Estas esencias, de acuerdo a los especialistas, tienen forma humana, aunque también pueden asumir otras formas, y son concebidas como los "dueños" o "padres/madres" de las especies que representan.

Así, por ejemplo, los Napuruna (Perú; familia lingüística Quechua) denominan a las esencias primordiales de las diversas especies de plantas y animales *kuraga* o *mama*, y conciben a estos arquetipos como formas gigantes de las especies a las cuales están asociados (Mercier 1979: 358). Los Aguaruna (Perú; familia lingüística Jíbaro) denominan a las esencias primordiales *áentsji*, "su persona" o "su gente" de una determinada especie vegetal o animal, y equiparan el término al de *wakán* o "alma" (Brown s/f: 207). Los Yagua tienen una concepción similar y se refieren a los arquetipos míticos mediante el término *hamwo*, que significa "gente", pero que es traducido como "madre" de tal o cual especie y, especialmente, de las diversas especies de alucinógenos (Chaumeil 1979: 48).

Dada esta particular visión del mundo, los indígenas amazónicos se representan a sí mismos como compartiendo una misma naturaleza con los animales, vegetales, minerales y otros fenómenos naturales, los cuales al igual que ellos tienen un alma cuya verdadera apariencia es, por lo general, humana. Lejos de estar en oposición con el mundo circundante, los indígenas amazónicos se sienten inmersos en un mundo cuya naturaleza comparten. Sin embargo, la condición humana, que exige actuar sobre el habitat para lograr los medios necesarios de subsistencia, hace que la relación con los aspectos esenciales del mundo natural no siempre sea armoniosa. De acuerdo a la mitología amazónica, la época primordial de indiferenciación, en la que todo lo existente compartía una naturaleza divina de forma humana, fue

un período en que reinaba la inmortalidad; con el fin de esta época la gente primordial fue dividida en humanos y no-humanos.

La adquisición de la humanidad por parte de los actuales seres humanos tuvo como contrapartida la pérdida de la humanidad por parte de los animales, vegetales y minerales. La humanización de unos se logró a costa de la deshumanización de los otros. Los seres primordiales que poblaban la tierra y que eran congéneres, se encontraron de pronto formando parte de diferentes esferas. Por esta razón, la relación entre lo humano y lo no humano es en la actualidad una relación ambigua: por un lado todo lo que es comparte un mismo origen y una misma esencia (todos fueron "gente"), pero por otro, los seres humanos se encuentran en oposición a los no humanos. Esto es especialmente cierto en lo que concierne a la relación entre humanos y animales. El hecho de que estos últimos hayan sido "gente" en el principio de los tiempos, y que ahora sean presas del cazador amazónico, hace que la relación entre humanos y animales aparezca como una relación canibalística, en donde el hombre canibaliza a sus antiguos congéneres.

La contraparte de esta concepción se encuentra en la idea de que las esencias primordiales de los animales, y en menor grado de ciertas plantas y minerales, tienen la capacidad para hacer daño a los humanos. En efecto, en tiempos míticos, cuando todo lo que actualmente se ve era todavía "gente", los seres eran inmortales. Junto con la introducción de diferencias y la aparición de los distintos reinos naturales, se instauraron en la tierra la enfermedad y la muerte. Los Amuesha expresan esta concepción mediante el término *rromue patsro*, "tierra donde reina la muerte", con el que designan a esta tierra en oposición a las otras tierras que componen el cosmos (Santos 1986 b: 132). La pérdida de la inmortalidad es concebida entre otras razones como consecuencia del fin de la indiferenciación primordial, y del antagonismo que surge entre las esferas de lo humano y lo no humano.

Es en este contexto en que debe ser analizado el rol del shamán amazónico, quien aparece como un mediador de los conflictos que surgen entre ambas esferas en torno a la cuestión de la vida y la muerte. Los cantos shamánicos que presentamos a continuación constituyen una expresión cabal de estos conflictos en donde los shamanes aparecen ante nuestros ojos como verdaderos "guerreros místicos" que establecen relaciones de alianza y hostilidad con los seres sobrenaturales para dar vida (curar) o impartir la muerte (hechizar). Los once cantos que reproducimos han sido tomados de diversas fuentes (1). Hemos introducido cambios en los textos originales modificando la puntuación y la sintaxis, aclarando en el texto mismo ciertos términos indígenas, y sustituyendo algunas palabras por otras que parecían más apropiadas. Esperamos que estos cambios faciliten la lectura de los cantos, y contribuyan a destacar la dimensión poética de los mismos. De todos modos, remitimos al lector a las fuentes para consultar las versiones originales.

Ver más allá

Uno de los objetivos centrales del entrenamiento shamánico es el de "abrirle" los ojos a los aprendices para que puedan ver más allá del mundo de las formas aparentes. Así,

(1) Para lograr un máximo de representatividad hemos incluido en nuestra muestra ejemplos provenientes de ocho sociedades indígenas amazónicas pertenecientes a cinco diferentes familias lingüísticas: Arawak, Jíbaro, Pano, Guaraní y Peba-Yagua.

por ejemplo, los Napuruna frotan ají en los ojos de los aprendices para que estos puedan "ver" mejor (Mercier 1979: 285). El uso de diversas sustancias alucinógenas, que es casi universal en las prácticas shamánicas amazónicas, también contribuye a hacer que los aún no iniciados puedan "ver". Entre los Sharanahua (Perú, familia lingüística Pano), tanto los hombres iniciados como los no iniciados en la profesión shamánica, ingieren ayahuasca (*shori*) en ceremonias colectivas para poder penetrar al mundo de la esencia de las cosas. Al momento de tomar la poción de ayahuasca cada uno de los participantes sopla la bebida e invoca al espíritu del ayahuasca diciéndole: "Permíteme ver bien" (Siskind 1975: 132).

El canto Sharanahua-1 es uno de los que se entonan en estas ocasiones para exhortar al espíritu del ayahuasca de modo que éste induzca en los presentes buenas visiones. El término que utilizan los Sharanahua para referirse a los cantos shamánicos es *rami*. Este mismo término es usado para denominar tanto a la poción de ayahuasca, como a las visiones que éste produce, lo cual sugiere que en el pensamiento Sharanahua el ayahuasca y los cantos shamánicos con que se acompaña su consumo están indisolublemente ligados al acto de "ver". Es de notar, sin embargo, que en este contexto la acción de ver no depende del sentido físico de la vista. Los versos 11 y 12 del canto que nos ocupa expresan esta aparente contradicción. En los mismos se dice que el ayahuasca: "ha oscurecido nuestros ojos, y sus colores nos llegan con fuerza". De esta afirmación se deduce que uno no "ve" a través de los ojos, sino a pesar de ellos. En efecto, se logra ver más allá durante el sueño, o con los ojos cerrados mientras dura el efecto de los alucinógenos. Para que las visiones "lleguen con fuerza", los ojos deben antes "oscurecerse". En el siguiente comentario *Atamaint*, un poderoso shamán Shuar (Ecuador; familia lingüística Jíbaro), expresa aún más claramente esta concepción:

"Durante el trance no vemos como solemos ver durante los sueños. Durante el trance se ven de frente las cosas como son en la realidad. Las cosas invisibles que no se pueden ver con los sentidos, se ven durante el trance. Las vemos aunque estemos con los ojos cerrados" (Pellizzaro 1978: 73).

En otras ocasiones, el candidato a shamán aprende a ver más allá por medio de ciertos objetos místicos que obtiene de los seres sobrenaturales con los cuales entra en contacto durante su entrenamiento. Este es el caso de los shamanes Izozeño-Chiriguano (Bolivia; familia lingüística Guaraní), quienes acuden a la morada de *Mboi-Tumpa*, el "dueño" de los conocimientos y la sabiduría shamánica, para aprender de él sus secretos. Cuando los aprendices visitan a *Mboi-Tumpa* éste les entrega un espejo mágico, el cual les permitirá "ver lejos" tanto en el espacio, como en el tiempo (Rieser 1986: 266-7). De este modo, los shamanes Izozeño, al igual que sus pares amazónicos, pueden conocer el pasado y predecir el futuro, así como ver lo que sucede en localidades geográficamente remotas y aún en las esferas no visibles para el hombre común.

Las "madres" de los alucinógenos

Durante su entrenamiento el aprendiz de shamán busca acumular poder místico; para ello acude en primera instancia a los espíritus de las plantas alucinógenas que consume periódicamente. Los Yagua, por ejemplo, distinguen ocho variedades de estas plantas, cada una de las cuales tiene un poderoso espíritu o "madre" (*hamwo*) al cual invocan los aprendices. Son las madres de los alucinógenos quienes transmiten a éstos sus primeros cantos shamánicos (*mériuwa*) (Chaumeil 1979: 57). La acción por parte de la madre

Canto Sharanahua-1

*A la orilla del lago
crece un brote de ayahuasca
parecido a una serpiente.
Nacido en el lago,
desde la orilla se eleva el bejuco
parecido a una serpiente.
Es fuerte su embriaguez;
su potencia ya se hace sentir
con fuerza en el estómago.
Es muy potente;
ha oscurecido nuestros ojos,
y sus colores ya nos llegan con fuerza.
Hace que el estómago duela,
y que la carne se oscurezca.
El dolor del ayahuasca;
la embriaguez ya llega.*

(Siskind 1973: 133; traducido del inglés)

Canto Yagua-1

*Voy a cantar para tomar la purga.
Estoy cantando ya.
¡Ven madre de la purga, vamos a tomar!
La madre de la purga está viniendo.
Ya estamos tomando juntos,
purga mezclada con tabaco,
para curarlo y para que nos quede en el cuerpo.
La madre del tabaco también va a llegar.
Nos va a entregar cigarro;
porque cuando tomamos purga, fumamos también.
No se bota la ceniza,
ceniza de cigarro, ceniza de cigarro.
Vamos a tragar la ceniza del cigarro,
no la vamos a escupir.*

(Chaumeil 1979: 59)



de un determinado alucinógeno de revelar uno de sus cantos, y el acto de aprender de memoria dicho canto por parte del candidato a shamán establecen un vínculo indisoluble entre ambos, por el cual el espíritu tutelar del alucinógeno se convierte en auxiliar del iniciado. En el futuro estos cantos le servirán al shamán ya establecido para conjurar a las madres de los alucinógenos que ha consumido y suplicarles su ayuda.

El canto Yagua-1 es uno de estos cantos. En castellano regional el término "purga" hace referencia a la poción preparada por los shamanes con una o varias plantas alucinógenas. En este canto el shamán Yagua (*némara*) invoca a las madres de la purga y del tabaco, las cuales se han convertido en sus espíritus auxiliares, para que vengan a tomar con él y lo ayuden a curar al paciente. La relación entre el shamán y sus auxiliares místicos es concebida por los Yagua como una relación entre padres e hijos. Son estos auxiliares y no su maestro quienes le comunican al aprendiz todo su saber y quienes le entregan parte de su parafernalia shamánica. Es así que cada uno de los "auxiliares-hijos" provee al "shamán-padre" de dardos mágicos, cigarros, y ropajes místicos que le servirán tanto para defenderse de ataques sobrenaturales, como para curar a sus pacientes atacando a las fuerzas maléficas que han producido su enfermedad (Chaumeil 1979: 42).

Los cigarros mágicos o "alma-cigarros" (*m̄bayántu sún-deji*) tienen una especial importancia en la práctica shamánica de los Yagua, y por ello ocupan un lugar central en el canto Yagua-1. Esto se explica por cuanto los Yagua consideran que es a través del humo del tabaco que los shamanes envían sus dardos mágicos para causar mal a sus enemigos, o extraen los dardos maléficos que se encuentran alojados en el cuerpo de sus pacientes. El shamán Yagua obtiene diferentes tipos de "alma-cigarros" de sus diferentes auxiliares; cada uno de éstos tiene propiedades específicas e instruyen a los shamanes acerca de qué medidas tomar para el tratamiento de sus pacientes.

En el contexto del canto Yagua-1 el tabaco aparece como auxiliar en sus tres formas: como jugo de tabaco (obtenido tras una larga cocción de sus hojas), como humo, y como ceniza. El jugo y la ceniza del tabaco son ingeridos junto con la purga. Esta pócima otorga al shamán poderes curativos, pero también sirve, como se afirma en el canto, para que "quede en el cuerpo" fortaleciendo de esta manera al shamán que la consume.

El canto shamánico Napuruna es también un canto de invocación (*ícaro*) de los espíritus tutelares de los alucinógenos. Si en el canto Yagua-1 se conjuraba al ayahuasca y al tabaco, en el canto Napuruna se llama a los espíritus del ayahuasca y del yajé. El término yajé es utilizado en muchas sociedades amazónicas como sinónimo de ayahuasca, o para designar alguna de las variedades de esta planta. Entre los Napuruna, sin embargo, el término yajé es utilizado para designar a las diferentes variedades de *Datura* (conocido en la región andina como chamico).

Como ya se ha dicho, los Napuruna conciben a las esencias primordiales de los vegetales y animales como los "jefes" o *kuragas* de la especie, aunque también se hace referencia a ellas mediante el término de *mama*. Como "madres" o "dueños-jefes", los espíritus de los alucinógenos son poderosos aliados de los *yachak*, o shamanes Napuruna. Pero por encima de ellos el *yachak* acude a *Dios Yaya* (Dios

Padre), la divinidad suprema y creador de todas las cosas. Esta divinidad aparece como la dispensadora de todo bien, entre ellos la salud. A diferencia de sus espíritus auxiliares, a los cuales el shamán puede ver y con los cuales puede conversar, la divinidad suprema no puede ser vista ("brilla como el sol"), y el shamán Napuruna sólo puede hablarle a distancia para solicitar su ayuda.

En el presente *ícaro*, entonado por el shamán Luis Kinkinchi, se alude a la calidad de dispensador de vida de la divinidad suprema de forma indirecta cuando se dice: "De la punta de la lengua de *Dios Yaya* el sereno goteará". Por lo general, en las culturas amazónicas la fuerza vital de las divinidades se expresa en su aliento, sus palabras, o su "aliento-palabra", siendo la boca asiento del poder divino. En el presente verso se hace alusión a ella a través de la imagen de la lengua de la deidad, mientras que se alude a su fuerza vital mediante la figura poética del sereno o rocío que refresca y da vida. La contraparte de esta referencia a la fuerza vital de *Dios Yaya* se encuentra en la repetida alusión al "matiri pintado". Matiri es el término que se usa para designar la aljaba en donde se guardan los dardos de la cerbatana, y por extensión hace referencia a los dardos mágicos que le están haciendo daño al paciente. Para eliminar la fuente del mal el *yachak* sopla el humo de su cigarro sobre el pecho del enfermo (acto mediante el cual le infunde su fuerza vital), a la par que chupa su cuerpo para ahuyentar a los malos espíritus y extraer los dardos maléficis. (Mercier 1979: 283). La fuerza vital que el shamán obtiene de las madres de los alucinógenos y de la divinidad suprema es así utilizada para neutralizar la fuerza mortal de los dardos de los hechiceros.

Mundos extraordinarios y viajes astrales

Por su particular concepción del ser y de su esencia espiritual, los indígenas amazónicos consideran que es posible viajar a otros mundos no visibles durante los sueños no intencionados. Sin embargo, sólo los shamanes debidamente entrenados pueden voluntariamente dirigir su alma a mundos extraordinarios específicos y, lo que es más importante, sortear los peligros místicos que ello implica. El canto Machiguenga que transcribimos es un claro exponente de los viajes astrales que emprende el shamán. Para los Machiguenga las fuerzas sobrenaturales se dividen en dos campos: el de las divinidades *taso'rintsi* y los espíritus *saanka'riite*, benéficos para el ser humano; y el de los espíritus maléficis *kama'garini* que le son adversos (Baer 1979: 107-9). Los primeros son los "dueños" o "madres" (*i'nato*) de diversas especies animales y vegetales, y a ellos acude el candidato a shamán para obtener espíritus protectores (*ine'tsane*) y espíritus auxiliares (*isere'pito*) (ibidem: 106). Los *imaren'take*, o cantos shamánicos Machiguenga, le son transmitidos al shamán (*seripi'gari*) por estos espíritus. Cuando el *seripi'gari* entona uno de sus cantos, después de haber consumido su pócima de alucinógenos, atrae no sólo a alguno de sus espíritus protectores, sino a otros espíritus visitantes que lo ayudarán en su labor de curación.

Mientras está en estado de trance el shamán Machiguenga sube y baja varias veces por una escalera situada en medio de su choza y que comunica con la plataforma ubicada debajo del techo. Dicha escalera es la expresión material de la escalera mística que une el mundo visible con los mundos extraordinarios habitados por los espíritus benévolos *saanka'riite*



Canto Napuruna

Hi hi hi... hi hi hi...
Kuraka del ayahuasca,
con su raíz
estoy aquí para curar
al hombre enfermo este.

Kuraka del yajé
con sus flores...
Hi hi hi...

Shan, shan, shan...
Hi hi hi...

Shan, shan, shan...
Hi hi hi...
Matiri pintado,
tinaja pintada,
me parece como pintado.
Hi hi hi...

Hi hi hi...
¡Ay! Kuraka del yajé,
con tus flores,
con tu soplo,
limpia bien su alma.
Si ayuda Dios Yaya
no va a morir...
Hi hi hi...

¿De dónde será esa enfermedad?
Mirando primero lo voy a saber.
De la punta de la lengua de Dios Yaya
el sereno goteará.

Hi hi hi...
De morir no has de morir.
Si Dios Yaya nos ayuda vas a vivir...
Hi hi hi...
Matiri pintado, rojo.
Yo estoy aquí,
hago lo que Dios me manda.
Hi hi hi...

(Mercier 1979: 283-4)

(ibidem: 121). Según los Machiguenga, al subir la escalera el shamán viaja en cuerpo y alma a estos mundos. Su forma humana, que queda aquí en la tierra, es asumida por uno de sus espíritus protectores a quien los asistentes a la ceremonia hacen preguntas sobre su salud y su futuro (ibidem: 123).

El canto que nos ocupa es de uno de los espíritus protectores del *seripi'gari*, el cual aparece como hijo de la, o las madres del toé (nombre con que se conoce localmente a las diversas variedades de *Datura*). Debido a la transubstanciación que se da entre el shamán y su espíritu protector cuando el primero invoca al segundo a través de su canto, lo que se dice en este último es lo que efectivamente está experimentando el shamán mientras lo entona. Es así que el *seripi'gari* visita *Saaroa*, el lago místico habitado por la madre del toé, y ve a esta última en su verdadero aspecto: coronada y cubierta con una túnica "resplandeciente como la luz". Esta capacidad de ver las cosas como realmente son es sólo posible mediante los vuelos astrales que emprende el shamán. Ello le permite incluso verse a sí mismo como verdaderamente es: cubierto con una túnica que brilla como el fuego. La fuerte luminosidad es en este contexto una manifestación más del poder místico tanto de las esencias primordiales, como del shamán actuante. La misma asociación entre luz intensa y poder místico se encuentra en muchas de las sociedades amazónicas; así por ejemplo, ya hemos mencionado cómo entre los Napuruna la divinidad suprema no puede ser vista porque "brilla como el sol".

El canto Guarasug'wé-1 constituye un ejemplo aún más espectacular de las maravillosas experiencias por las que pasan los shamanes durante sus desplazamientos astrales. De acuerdo a la cosmovisión Guarasug'wé el universo está compuesto por esta tierra y otros siete planos cósmicos superpuestos, cada uno de los cuales cuenta con un cielo y una tierra (Riester 1976: 203). Hacia el oeste se encuentra la "boca del cielo" que comunica esta tierra con la "morada de los muertos". Allí, junto a *Yaneramai* (Nuestro Abuelo), la suprema divinidad, viven las almas de los muertos (ibidem: 203). Ya se ha dicho que los Guarasug'wé conciben al ser como compuesto por un cuerpo y tres almas: *seráta*, *séa* y *múo*. La primera de ellas se convierte a la muerte de su poseedor en *yanerátague*, "lo que fue nuestra sombra" (ibidem: 213), y emprende el largo camino hacia la morada de los muertos. Es un deber del *karai*, el shamán Guarasug'wé, acompañar a las almas de los muertos de su localidad hasta el "arroyo de los muertos", inmediatamente después de la "boca del cielo". Desde allí el alma del muerto continúa su viaje sola, y si logra sortear una serie de peligros llega a la morada de los muertos quienes festejan su llegada.

A diferencia de otras etnias, los Guarasug'wé ven en las almas de los muertos una extraordinaria fuente de poder. Muchos shamanes se inician en el arte a instancias del alma de un shamán muerto, quien se le aparece y le revela sus conocimientos. En el presente canto *Awá'a*, un shamán de renombre, narra cómo para viajar a la tierra de los muertos es ayudado por el alma de su difunto padre y la de un shamán muerto. Además cuenta con la ayuda del "gusano pequeño", uno de sus espíritus auxiliares, y del mismo *Yaneramai*, la divinidad suprema. Al igual que entre los Napuruna, los shamanes Guarasug'wé no pueden ver a la divinidad: "sólo puede hablar de lejos con él"; pero para curar a un paciente el *karai* puede acudir a *Yaneramai*, o viajar a la morada de los

Canto Machiguenga

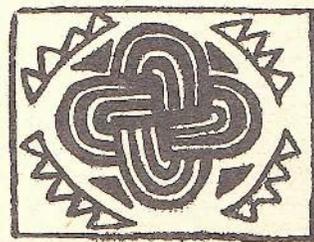
*Yo soy hijo
de la madre del toé,
yo soy.*

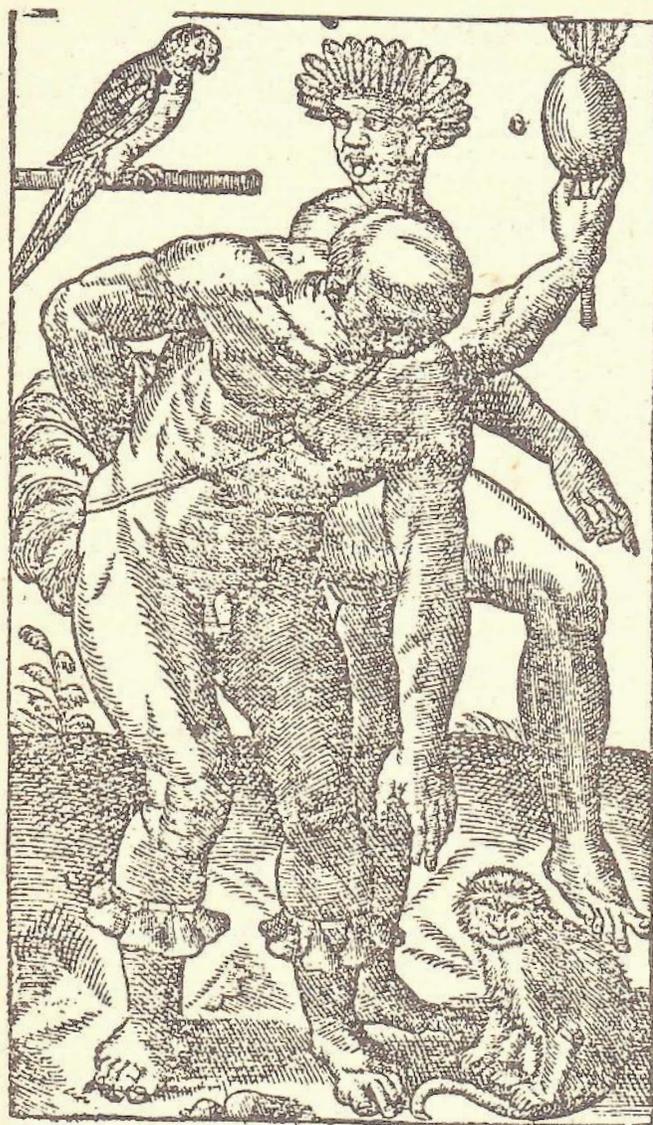
*Las flores del toé
son completamente blancas
allí donde vive su madre.
Sus flores
son completamente blancas
allí donde vive su madre.
Su cabeza está cubierta
por una corona;
resplandeciente como la luz
es su túnica.*

*¡Oh, agua clara y cristalina-
donde vive la madre del toé!
Yo, yo estoy viniendo
de donde vive la madre del toé,
donde nada crece.
¡Oh, flores blanquísimas
de Saaroa, el lago del toé!
Yo, yo estoy viniendo
de donde vive la madre del toé.*

*¡Oh, flores blanquísimas!
Un arbusto está allí,
derecho e inmóvil.
Mi túnica
brilla como candela;
sobre mi túnica brilla.
Así es.
Quien dice que no es verdad,
miente:
se embriaga con toé
para engañarlos.*

(Baer 1979: 128-9)





mueertos para preguntarles acerca de las causas de la enfermedad y del tratamiento a seguir (ibidem: 225). De esta manera, y paradójicamente, los conocimientos para poder dar vida se obtienen del país de los muertos, más allá de la boca del cielo.

El cantar de las almas perdidas

Los desplazamientos astrales de los shamanes amazónicos pueden tener diversos objetivos; la búsqueda de conocimientos y poder místico es el más frecuente. Sin embargo, hay otro poderoso motivo que obliga a los shamanes a viajar al mundo de los real-extraordinario: la recuperación de las almas perdidas. La pérdida del alma como causa de enfermedad y, eventualmente, de muerte es una concepción muy extendida entre los pueblos amazónicos. La canción Amuesha que presentamos a continuación tiene la propiedad de atraer a las almas perdidas. De acuerdo a la teoría Amuesha, dada la predisposición de *yecamquém*, "nuestra alma" y uno de los dos componentes incorpóreos del ser, a desprenderse temporalmente del cuerpo durante el sueño, la pérdida del alma es una contingencia que le puede acae-

Canto Guarasug'wé-1

*Los muertos me llevaron,
me llevaron a la boca del cielo.
Me llevó el shamán.
Ahí es bonito.*

*¡El viento sopla sobre mi cara, estoy volando!
¡Qué me lleve el gusano pequeño!
¡Que me lleve el gusano pequeño!
El gusano pequeño me elevó.
Ahí encontré a los muertos.*

*¡Quiero ir donde Yaneramai!
El me elevó a la boca del cielo.
No llegué hasta él,
sólo pude hablar de lejos con él.
Le rogué que me ayude a curar aquí en la tierra.*

*Mi padre muerto me elevó a la boca del cielo.
Yo soy shamán, por eso me elevó mi padre.
También para acompañarlo él me elevó.
Cuando yo curo a un niño, sanará.
Si se enferman ustedes, vengan, los curaré.*

*Me llevó el shamán.
Debo rezar y cantar.
Yo soy shamán,
debo rezar para honrar a mi padre.*

*Volé, soy viento, estoy volando.
El padre me llevó al cielo.
Encontré a otro shamán que quería pelear conmigo.
Lo dejé y me fui hasta la boca del cielo.
Soy un shamán bueno y nunca peleo con otro shamán.*

(Riester 1976: 222-3)

cer a cualquiera. Mientras vaga por éste y otros mundos, el alma está sujeta a innumerables peligros místicos. Puede perder su camino, ser atrapada por un ser maligno, seducida por hermosos espíritus del sexo opuesto, o secuestrada por un hechicero. En cualquiera de estos casos la consecuencia es la misma: el alma se ve impedida de regresar al cuerpo del individuo, y éste languidece gradualmente hasta morir (Santos 1984: 9).

Los Amuesha consideran que el alma también se puede extraviar bajo condiciones emocionales de extrema intensidad. Así, las personas que experimentan una pena profunda por la muerte de un ser querido, o por un amor no correspondido suelen perder su alma. Los que han estado enfermos por un largo período y ya no tienen deseos de vivir también la pueden perder. Un fuerte susto puede asimismo ocasionar la pérdida del alma. Esto es especialmente cierto en el caso de los niños, quienes son los más vulnerables a este tipo de enfermedad. Cuando nace un niño sus padres deben hacer vigilia durante cinco noches consecutivas, durmiendo de día. Esta es, según los Amuesha, la única manera de que el alma del niño reconozca a sus padres y

Canto Amuesha

Ya pasamos el cerro. Lo pasamos.
 Estamos pasando el cerro. Lo pasamos.
 Ya lo hemos pasado,
 nosotros los hombres con poder para curar.
 Ya pasamos el cerro. Lo pasamos.
 Estamos pasando el cerro. Ya lo pasamos.

Allá, aquél cerro de allá ya lo hemos pasado.
 Nosotros ya conocemos aquellos cerros de allá.
 Por allí ya hemos pasado. Ya los hemos pasado.
 Nosotros ya conocemos aquellos cerros de allá.
 Ya loshe
 Ya los hemos pasado.

¿Habremos hecho pasar ya
 a las mujeres que hemos gozado?
 Debemos buscarlas.
 Con cariño debiéramos hacer pasar
 a las que hemos gozado.
 Debemos buscarla. Debemos buscarla.

Cuando la recordamos apenas podemos
 aguantar el dolor y las lágrimas.
 Por ellas sufrimos y apenas podemos
 aguantar las lágrimas.
 ¿Cómo no se entera esa mujer, Yamencor,
 que la recuerdo, que aguanto mis lágrimas
 y estoy por llorar?
 Por ellas sufrimos y apenas podemos
 aguantar las lágrimas.

Era hermoso, era muy hermoso cuando pasábamos.
 El viento corría cuando pasábamos.
 Era hermoso, era muy hermoso
 cómo nos refrescaba y aliviaba el viento
 cuando por allí pasábamos.

Descansemos. Descansemos.
 Debemos descansar.
 Hermoso es Ayonclasarero.
 Bonito estamos en su cima.
 Bonito estamos en su cima.
 ¿Por tí voy a estar sufriendo?
 ¿A tí voy a estar recordándote?
 Si no me hizo sufrir, ni recuerdo
 a Tocheroñchero, la mujer que he amado.
 ¡Quequegamue gañqueya!
 ¡Quequegamue gañqueya!

A ver, a ver si encontraré a esa mujer.
 Y con esta misma canción,
 haciéndole cariños,
 pasaremos juntos los dos.
 Caminemos. Estamos caminando ya.
 Por aquellos cerros de allá
 ya estamos caminando.
 Por aquel cerro. Por aquel cerro de allá.

Ya estará por llegar Yompor, Nuestro Padre.
 Ya estará por llegar Yompor, Nuestro Padre.
 ¡Yaqueñqueya, yaqueñqueya!
 ¡Yaqueñqueya, yaqueñqueya!

Recuerdo a Puella, la que se fue al cielo,
 y su recuerdo me hace sufrir.
 Recuerdo a Puella, la que se fue al cielo,
 y su recuerdo me hace sufrir.
 ¿Por qué te fuiste Puella al cielo?
 Recuerdo a la mujer
 que se fue al cielo y sufro.
 Se fue al cielo y ahora
 su recuerdo me hace sufrir.

Cuando tu querías algo,
 cuando querías algo tan bello como una flor,
 yo iba a traértelo.
 Te traía, como tú querías,
 algo tan bello como una flor.
 Algo tan bello como una flor,
 tan bello como una flor.

Me dijo Shecrap que con esta canción
 la hizo pasar.
 Me dijo Shecrap que con esta canción
 la trajo.
 La trajo a aquella persona.

Por allí hemos pasado los cerros
 con la mujer llamada Ohuana'.
 Con esa mujer Ohuana'.
 Por allá hemos pasado
 con la mujer llamada Ohuana'.
 Con esa mujer Ohuana'.

(Santos 1984: 7-8)

permanezca en su cuerpo. De otro modo escaparía constantemente y haría que el niño fuese muy enfermizo. Sin embargo, esta identificación del alma del recién nacido con sus padres tienen también sus riesgos. El alma del niño tiende a seguirlos adonde quiera que vayan y en estas excursiones puede perderse (ibidem: 9).

El canto Amuesha que transcribimos, titulado *camuec-ñetserēh*, es un poderoso instrumento del que se sirven los shamanes y curanderos menores para atraer a las almas perdidas. En el mismo don Pedro Ortíz, un anciano adivinador de coca, narra su vuelo astral al mundo de los cerros habitado por los *aspenñenesha*, seres extraempíricos entre los que se encuentran las esencias primordiales de las plantas curativas y de muchos de los animales más significativos en la economía e ideología Amuesha. Allí también viven muchas de las poderosas divinidades menores *mellañoteñi*, y se ocultan algunas de las divinidades que fueron activas en épocas anteriores a la presente era. Lo *aspenñenesha*, o "seres de los cerros", suelen capturar las almas de los humanos que vagan desprevenidos por sus dominios. La tarea de los especialistas Amuesha consiste en recuperar el alma extraviada y traerla de regreso haciéndola pasar por entre los altos cerros.

En la canción el especialista revive experiencias pasadas, a la par que describe las sensaciones que experimenta al momento de entonar el canto. Las continuas alusiones a las mujeres a las que ha amado y por las que ha sufrido parecen hacer referencia a la enfermedad conocida como *acaryaña*, o "enfermedad de pena", que aparece como una de las causas más frecuentes de la pérdida del alma. Sin embargo, existe otra posible interpretación: así como el especialista ha enamorado y atraído a muchas mujeres en el pasado, enamora y atrae el alma de sus pacientes. Este elemento de atracción y enamoramiento está muy presente en la ideología shamánica y será discutido más adelante al analizar los cantos Shuar.

Para recuperar un alma extraviada no es indispensable que el shamán lo haga directamente: puede hacerlo por intermedio de algunos de sus espíritus auxiliares. Esta posibilidad es expresada por el canto Yagua-2 en que el shamán conjura a la "madre" del ayahuasca para que busque y traiga de regreso al alma del enfermo. De acuerdo a la cosmovisión Yagua, el universo está compuesto por una serie de diferentes mundos todos ellos comunicados entre sí por senderos invisibles, sólo conocidos por los shamanes (Chaumeil 1979: 49). En su canto el shamán le pide a la madre del ayahuasca que busque el alma del enfermo en tres de estos mundos: *mékándihut Sanu*, el mundo subterráneo habitado por la "madre de la tierra"; *hahut Sanu*, o "mundo del agua"; y *ñándahut Sanu*, "mundo del medio-cielo" o del "cielo intermedio", cuyos habitantes producen el trueno y el relámpago (ibidem: 50-1).

Según el pensamiento Yagua, los shamanes hechiceros tienen el poder de enviar a sus espíritus auxiliares a capturar el alma (*hunítu*) de cualquier ser humano al que le deseen mal. Sus auxiliares meten las almas así capturadas en cajas mágicas que luego esconden en uno de los tantos niveles cósmicos comprendidos en el universo Yagua. Dado que el poder de los shamanes se mide de acuerdo a su capacidad para visitar el mayor número posible de niveles cósmicos, el shamán curandero debe ser tanto o más poderoso que el shamán hechicero que capturó el alma, para poder acceder al nivel cósmico en que este último mandó ocultar el alma del enfermo. El curandero envía entonces a sus auxiliares a buscar el alma perdida, ordenándoles prudencia para no ser descubiertos por sus enemigos. Cuando sus auxiliares logran encontrar el alma secuestrada la traen de regreso depositándola sobre la coronilla del enfermo. Mediante la técnica de soplar humo de tabaco en esta zona de la cabeza del paciente, el shamán reintroduce el alma en su cuerpo. Si el shamán no lograra esto en menos de seis días desde que su paciente perdió el alma y cayó enfermo, éste moriría irremediablemente al carecer de la esencia vital que es su sustento (Chaumeil 1979: 62).

Los espíritus auxiliares personales

En casi todas las configuraciones shamánicas de la región amazónica el poder de un shamán se mide, entre otras cosas, por el número de espíritus auxiliares que ha logrado acumular, primero durante su aprendizaje, y más tarde a lo largo de su vida profesional. La relación entre el shamán y sus espíritus auxiliares y/o protectores es muy estrecha. Aunque un shamán puede llegar a perder sus espíritus por

Canto Yagua-2

*Madre del ayahuasca
búscame el espíritu del enfermo.
Búscaló si es necesario
debajo de la tierra,
o si no debajo del agua.
Si allí no está,
búscaló en lo alto,
en el cielo intermedio;
búscaló por todo el espacio.*

*Si lo encuentras
tráelo de vuelta a escondidas,
engañando así a quienes lo han hurtado.
Espíalos astutamente
para que ellos no te vean.
Advierte también
a las otras madres
que sean veloces.
Haz descender el espíritu
lo más rápido posible,
y depositálo
en el ápice de su cabeza.*

(Chaumeil 1983: 140; traducido del francés)

Canto Izozeño-Chiriguano

*Yo soy la esencia primordial de Arapatuare,
el pájaro carpintero.
Soy primero que soy.*

*Con mi pico grande de plata enfrió,
enfrió el cuerpo del enfermo.
Con mi uña de plata enfrió, enfrió, enfrió.
Y así vivo en todas partes,
y hago cada vez.*

*Mi pico grande de plata
introduce en el cuerpo de mi hijo,
para sacar el gusano
que estaba debajo de aquella piedra.
Con mi pico grande de plata, de oro,
agarro fuerte, muerdo,
y así voy sacándolos fuera.
Eu, eu, eu, eu.
Eu, eu.*

(Riester 1986: 275)

diversas razones (entre ellas el uso indebido de sus poderes), la relación que existe entre ambos desde el momento en que el espíritu le revela una de sus canciones tiene el valor de un pacto místico de alianza. La obtención de espíritus auxiliares es fundamental en el proceso de acumulación de fuerza cósmica porque es de ellos que el shamán adquiere todo su saber curativo, el cual incluye canciones, parafernalia mística y técnicas medicinales.

Entre el shamán y sus espíritus auxiliares existe asimismo una relación de transubstanciación por la cual el shamán puede asumir la forma de alguno de sus auxiliares, y éstos pueden asumir la forma del shamán. El canto Izozeño-Chiriguano expresa esta identificación entre el shamán y sus auxiliares. Entre los Izozeño la iniciación shamánica puede lograrse por medio del aprendizaje junto a un maestro-shamán, o bien como consecuencia del llamado místico de *Mboi-Tumpa*. Este último es la esencia primordial de las serpientes; vive en un cerro y es "dueño" de la sabiduría shamánica (Riester 1986: 266).

Los que, por el contrario, se inician como aprendices de un maestro-shamán, deben entrar en contacto directo con los espíritus del agua, *mboi-wuhu*, y de la selva, *ka-ija-reta* (ibidem: 267). Muchos de los espíritus auxiliares de los shamanes o *ipaye* Izozeño son pájaros, quienes desempeñan un destacado rol en los vuelos astrales que emprende el shamán. De acuerdo a la teoría Izozeño, para curar el *ipaye* debe invocar a las esencias primordiales de (*tumpa-reta*) de sus auxiliares, los cuales habitan en diferentes esferas celestes. Estos se presentan ante él, por lo general, bajo la forma de un pájaro sólo visible para el shamán. El *ipaye* introduce su poder en uno de estos auxiliares, consubstanciándose con él. Mientras el shamán da vueltas en su dimensión corporal en torno del enfermo entonando sus cantos mágicos, su alma, transformada en su espíritu auxiliar, se introduce volando en el cuerpo del enfermo para localizar la enfermedad (Riester 1986: 273).

En el canto que reproducimos el *ipaye* se identifica con el principio eterno de *Arapatuare*, el pájaro carpintero. Cantando su canción, el shamán se consubstancia con *Arapatuare* y comienza a adquirir las características de los pájaros carpinteros. En este caso se trata de una variedad que se alimenta de los gusanos que extrae con su pico de debajo de la corteza de ciertos árboles. La acción del shamán de succionar los objetos patógenos, o manifestación material del "daño", del cuerpo del paciente es metafóricamente expresada a través de la imagen del pájaro carpintero extrayendo gusanos con su pico. Pero aquí no se trata de una mera metáfora poética, ya que de acuerdo a los Izozeño, el *ipaye* se transforma efectivamente en la esencia del pájaro carpintero. Bajo esa forma extraordinaria (su pico es de plata y oro) el shamán va extrayendo los gusanos (enfermedades) que afectan al paciente, a la vez que lo alivia enfriando su cuerpo. Al final de su canto el *ipaye* eructa expresando de este modo que ha tragado todos los males que aquejaban al paciente y que éste pronto sanará (Riester 1986: 275).

En el canto Sharanahua-2 encontramos una identificación similar entre el shamán y las esencias primordiales de ciertos animales a los que se atribuye poderes especiales. Sin embargo, en este caso dicha identificación no se basa en un proceso de transubstanciación o consubstanciación sino en la adquisición por parte del shamán del poder místico de sus auxiliares, el cual es luego transmitido al paciente. De

Canto Sharanahua-2

*El tapir se yergue
en su sendero nocturno;
por el sendero nocturno
anda el tapir.*

*El tapir se yergue;
su sebo, su oscuro sebo.
El tapir sigue adelante,
sus pezuñas sobre la tierra.
Su panza está gorda;
sus dientes, sus blancos dientes.*

*Estoy curando,
ya siento la embriaguez.
El sebo del tapir,
su oscuro y potente sebo
se está derramando.
Te duele el estómago,
está hirviendo.*

*La sangre del tapir
está manando en abundancia.
La cola del tapir,
sus blancas patas.
El sebo del tapir,
su potente sebo,
potente para limpiar tu estómago.
Su sebo como jabón,
potente jabón de sebo.
Tu estómago ya no quema.*

(Siskind 1973: 161; traducido del inglés)

Canto Guarasug'wé-2

*Estoy volando, vuelo, soy viento.
Veo tu enfermedad.
Estoy persiguiendo tu enfermedad.
La enfermedad está delante de mí.
Ya la voy a agarrar,
ya no va a existir.
Casi ya no hay.
Seguro ya se ha ido para siempre*

(Riester 1976: 226)

acuerdo a Siskind:

"Las canciones de animales parecen enfatizar una transferencia de poder del shamán hacia la persona enferma. A través de ellas se reconstituye la fuerza del animal, su fuego y su poder. Este poder es entonces transmitido al enfermo por medio del sebo del animal, el cual es simbólicamente aplicado al paciente para limpiarlo y purificarlo. El shamán, embriagado por el ayahuasca, se llena de este poder, el cual puede luego transmitir al paciente, quien mientras está postrado, enfermo y asustado, es reconfortado emocionalmente por la fuerza del shamán" (1975: 160; traducido del inglés).

En el presente canto el alivio del paciente llega cuando su estómago "ya no quema", es decir, cuando el shamán ha logrado enfriarlo para evitar que "hierva". Esta asociación entre salud y frescura parece ser muy común en las concepciones shamánicas amazónicas tal como aparecen en los cantos que reproducimos. Se encuentra, por ejemplo, en el canto Izozeño-Chiriguano en donde el shamán, transformado en pájaro carpintero, afirma: "Con mi pico grande de plata enfrío, enfrío el cuerpo del enfermo". También está presente en el canto Napuruna en donde el alivio del paciente se logra gracias al frescor del rocío que dispensa la divinidad suprema *Dios Yaya*; y en el canto Amuesha en donde se dice: "cómo nos refrescaba y aliviaba el viento cuando por allí (los cerros) pasábamos". En el presente canto es el sebo del tapir (en donde se concentra su poder) el que es utilizado para proporcionar frescura. La variable común en todos estos casos es que el shamán logra refrescar y aliviar al enfermo gracias al poder que obtiene de sus auxiliares místicos, sean éstos divinidades o esencias primordiales.

Guerreros místicos y la lucha contra el mal

El aprendizaje de un shamán es en última instancia un entrenamiento para la guerra; una guerra contra el mal de la cual dependerá la vida o la muerte de sus futuros pacientes. Los así iniciados devienen en verdaderos guerreros místicos con capacidad para atacar o para defenderse de sus enemigos y de los enemigos de aquellos que están bajo su tutela espiritual. Como el militar-guerrero, que puede usar sus armas para defender vidas o para la destrucción y el pillaje, el shamán o guerrero místico posee el poder para dispensar vida o impartir la muerte. El canto Shuar que reproducimos a continuación expresa magníficamente este complejo de ideas en donde se entremezclan los conceptos de guerra, amor y muerte.

La cultura Shuar perteneciente a la gran familia Jíbaro es una cultura cuyos valores tradicionales fundamentales giran en torno a una práctica guerrera de carácter ritual. Las virtudes más apreciadas en el hombre Shuar son la fuerza y habilidad guerrera, unidas a una actitud de valentía y audacia. Esta predisposición para las cosas de la guerra, y el ensalzamiento de la figura del guerrero y del ritual de la guerra (similar al que se encuentra en la antigua cultura Azteca), cobra aún una mayor dimensión en el contexto de las luchas místicas que entablan los *uwishin*, o shamanes Shuar, entre sí. Por ello, si bien el concepto de lucha mística es general a todas las configuraciones shamánicas amazónicas, es en sociedades tradicionalmente guerreras (como las sociedades Jíbaro y Tupí-Guaraní) en donde se encuentran los más ela-



Xilografía Aguaruna, tomada de Aurelio Chumap L. y Manuel García Rendueles "Duik Muun", CAAAP, Lima 1979: pág. 284.

borados ejemplos de la guerra mística contra el mal.

Algunos shamanes Shuar se inician cuando reciben un llamado de *Tsunki*, la divinidad acuática, durante un estado de trance (Pellizzaro 1978: 5). Los más, sin embargo, aprenden su arte de un shamán "banco" o maestro. Entre los Shuar el poder de un shamán se mide de acuerdo al número de "flemas" que poseen. Estas se obtienen de *Tsunki* o de las esencias primordiales de algunos animales como el águila y el caimán los cuales se convierten en los espíritus auxiliares o *pásuk* del shamán (ibidem: 6-7). Cada uno de estos tipos de "flemas" o "babas-matriz" contienen diferentes clases de dardos mágicos. La transmisión de poder de un shamán a otro se efectúa cuando un shamán "banco" le pasa a su discípulo entre cinco y diez variedades de "flemas". A lo largo de su vida un shamán Shuar va acumulando diferentes tipos de flemas-dardos que debe comprar a shamanes de mayor poder que él. Los dardos más apreciados, por ser consi-

derados más poderosos, son los que provienen de shamanes de otras etnias, y en especial los que provienen de los Quechua del río Napo. Esto se refleja en el verso 13 del presente canto (ibidem: 23).

Para curar los shamanes Shuar invocan a *Tsunki*, en su calidad de "dueño" de los dardos mágicos, y a sus auxiliares *pásuk*. Al igual que entre los Yagua, estos últimos son considerados como "hijos" del shamán, y por extensión los dardos que cada uno de ellos domina son también considerados hijos del shamán (ibidem: 14). Los dardos mágicos o *tsentsák* están unidos al shamán "padre" por medio de finos hilos de plata que sólo el shamán puede ver cuando entra en trance al ingerir *natém* o ayahuasca (ibidem: 4). Dado que la mayor parte de los casos de enfermedad son atribuidos al daño efectuado por un shamán hechicero, la cura shamánica es concebida por los Shuar como una guerra mística entre shamanes enemigos. Para entablar la batalla el shamán curandero logran cortar el hilo plateado que une los dardos maléficos al hechicero que los mandó. Una vez aislados, el místicas que lo protejan.

Primeramente el shamán debe entonar los cantos de sus diferentes espíritus auxiliares para de esta forma despertar sus respectivos dardos, los cuales se encuentran adormecidos en su "baba-matriz". En este canto, entonado por *Tseremp*, se invoca a los dardos *Suimiánt*, a los dardos-anaconda, a los dardos-tigre, y a los dardos lima. El espíritu del primero de estos tipos de *tsentsák* "es azul oscuro y se parece a una flecha de cerbatana después de haber sido tratada con veneno" (ibidem: 91). Luego de haber "despertado" a sus dardos el shamán se rodea con ellos formando de esta manera una fortaleza inexpugnable (ibidem: 20). En el canto se alude a esta barrera mística en términos de "fortaleza de hierro" o "cueva cubierta de diseños".

Una vez que el shamán está a cubierto y con sus dardos listos, comienza la lucha contra los dardos maléficos que están haciendo daño al paciente. De acuerdo a la teoría Shuar, para extraer un dardo maléfico el *uwishin* debe poseer y dominar el mismo tipo de flema-dardo que el del dardo patógeno (ibidem: 20). El shamán abre un hueco en la barrera que lo protege y manda uno de sus *pásuk* a atacar a los *pásuk* enemigos. La lucha dura hasta que los auxiliares del curandero logran cortar el hilo plateado que une los dardos maléficos al hechicero que los mandó. Una vez aislados, el *uwishin* sopla sobre la parte adolorida del cuerpo del enfermo atrayendo los dardos maléficos con su flema homónima; luego de lo cual los sopla haciendo que retornen a su "padre" el hechicero. Este acto constituye una acusación de brujería, a la vez que una advertencia al shamán hechicero (ibidem: 21).

Aún cuando la concepción shamánica Shuar se caracteriza por un alto grado de violencia en el plano místico, la teoría deja también lugar a conceptos de "amor" y de "enamoramiento". Así, por ejemplo, luego de haber recibido de su maestro diferentes tipos de flemas-dardos, el aprendiz debe "enamorarlos" para que permanezcan en su cuerpo y no regresen donde su "padre" original (ibidem: 13). Una similar concepción se pone en juego en el acto de entablar una batalla mística para curar a un enfermo. Antes de intentar extraer los dardos maléficos, el shamán curandero debe primero invocar y "enamorar" a sus propios dardos. Para ello el *uwishin* tañe el *tumánk*, un tipo de violín en forma de arco

Canto Shuar

*Yo, yo, yo soy poderoso,
pues suelo chupar todo maleficio.
Trayendo estruendosamente
mi negro dardo mágico Suimiánt,
mientras estoy sentado,
soy muy poderoso.*

*Yo, yo, yo soy muy poderoso,
pues aunque me quede sentado,
traigo de mi flema,
después de embriagarlos
para que asomen a mis labios,
los resplandecientes dardos-anaconda Pánki.*

*Yo supero en poder a los hechiceros del Napo,
pues chupo, alegremente sentado, al enfermo,
después de contagiar de amor al maleficio.
Siendo yo muy poderoso,
encerrado en una fortaleza de hierro,
meto adentro a los estruendosos
y muy potentes dardos mágicos.*

*Yo, yo, yo soy poderoso;
metido en una cueva cubierta de diseños,
allí adentro hago embriagar
a los estruendosos y potentes dardos-tigre Yawá;
y los hago asomar para el ataque.*

*Yo, yo, yo soy muy poderoso,
pues trayendo los potentes dardos-lima,
limando el maleficio, lo puedo borrar,
y chupándolo, lo puedo sacar para siempre.*

(Pellizzaro 1978: 206-9)

de una sola cuerda que se sostiene con los dientes. De acuerdo a los Shuar, los sonidos del *tumák* tienen la propiedad de atraer a los dardos mágicos (ibidem: 19). Una vez que ha conjurado a sus propios dardos, el shamán debe "enamorar" a los dardos hechiceros, amansándolos y adormeciéndolos para poder así extraerlos. Esto se logra a través de diversos métodos. Por un lado, el *uwishin* los enamora entonando la canción del *pásuk* o auxiliar homónimo al del dardo maléfico. Si este último es un dardo-anaconda el curandero entonará la canción de la anaconda (ibidem: 20). Por otro, con su sonaja de hojas el curandero "enfriá a las flechas del enfermo, para que se adormezcan, (y) queden congeladas sin poder reaccionar" (ibidem: 20). De este modo, amor y odio, enamoramiento y hostilidad, vida y muerte se dan la mano en el tratamiento shamánico.

En otros casos la guerra mística no se entabla entre shamanes curanderos y hechiceros, sino directamente contra la enfermedad, la cual ante los ojos de los especialistas aparece bajo forma humana. Este es el caso del fragmento de canto de un shamán Guarasug'wé con el que cerramos esta breve antología de poesía shamánica. En el mismo el shamán, en

su dimensión espiritual, emprende un vuelo astral para perseguir a la enfermedad (personificada) que aqueja a su paciente. El shamán narra como vuela, ve la enfermedad, la persigue, la ataca y la elimina. Es esta dimensión procesual de los cantos shamánicos la que es de fundamental relevancia para comprender cómo en los mismos se conjugan elementos tanto estéticos como pragmáticos.

Emoción estética y terapéutica

Los cantos shamánicos, que constituyen un elemento central de las prácticas curativas amazónicas, tienen una doble finalidad. Por un lado, las imágenes evocadas por los cantos, junto con otros elementos, como la semi-penumbra en que se efectúa la curación, el uso de maracas y sonajas de hojas, y en muchos casos el uso de esencias aromáticas, sirven para crear una atmósfera estética que infunde paz y serenidad en el enfermo. Esto es tanto más importante por cuanto el enfermo se encuentra, por lo general, en un estado de extrema ansiedad. Por otro, tanto el paciente como el shamán comparten la concepción de que los cantos tienen poder en sí mismos en tanto "vehículos" que ponen al shamán en contacto con las poderosas fuerzas del mundo de lo real-extraordinario.

En sus cantos los shamanes amazónicos evocan imágenes de gran belleza que forman parte del universo cultural que le es familiar al enfermo. Por medio de estas imágenes el shamán proporciona alivio y frescura al enfermo, pero también le infunde confianza acerca de su capacidad para curarlo. De esta manera, imágenes de gran belleza como las recreadas en el canto Machiguenga ("¡Oh, agua clara y cristalina donde vive la madre del toé!"), se alternan con imágenes de gran poder como las que aparecen en el canto Sharanahua ("El sebo del tapir, su oscuro y potente sebo se está derramando"). La emoción estética que suscitan las primeras se complementa con la emoción terapéutica que producen las segundas. Unas y otras son manejadas por el shamán para que su paciente se sienta a la vez reconfortado y con plena confianza acerca de su capacidad para librarlo de la enfermedad.

Pero lo que constituye el elemento clave de los cantos shamánicos es su dimensión diacrónica. En efecto, gran parte de éstos narran una acción: la acción terapéutica del shamán, quien viaja a otros mundos, manda a sus espíritus a buscar un alma perdida, o se prepara para entablar una batalla mística. Esta acción se desarrolla en dos planos temporales: un plano ordinario que se encuentra delimitado por la duración del canto, y uno extraordinario en donde transcurre la acción shamánica. De esta manera, en su canto el shamán no describe algo que hizo o que va a hacer, sino algo que efectivamente está haciendo, aún cuando materialmente se encuentre cantando al lado del enfermo. Cuando el shamán Guarasugwé dice: "Estoy volando, vuelo, soy viento"; o cuando el shamán Izozeño dice: "Con mi pico grande de plata, de oro, agarro fuerte, muerdo, y así voy sacando los gusanos fuera", eso es lo que están haciendo. Lejos de tener un carácter meramente poético, las metáforas utilizadas expresan una realidad que no es puesta en duda ni por el shamán, ni por el paciente. Es ahí en última instancia, en donde radica la fuerza estética y terapéutica de los cantos shamánicos amazónicos.

Bibliografía

- Baer, G. 1979. "Religión y chamanismo de los Matsigenka - Este peruano"; en *Amanozía Peruana*, Vol. II, No. 4; Lima.
- Bartolomé, M. A., 1977. *Shamanismo y Religión entre los Avá-Katú-Eté*; Instituto Indigenista Interamericano; México.
- Brown, M. s/f. *Una paz incierta - Historia y cultura de las comunidades Aguaruna frente al impacto de la Carretera Marginal*; Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica; Lima.
- Chaumeil, J. y Chaumeil, J. P. 1979. "Chamanismo Yagua"; en *Amazonía Peruana*, Vol. II, No. 4; Lima.
- Chaumeil, J. P. 1983. *Voir, savoir, pouvoir*; Editions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales; Paris.
- Mercier, J. M. 1979. *Nosotros los Napu-runas - Napu Runapa Rimay - Mitos e historia*; Publicaciones CETA; Iquitos.
- Pellizzaro, S. 1978. *Uwishin - Iniciación, ritos y cantos de los chamanes*; Ediciones Mundo Shuar, Serie f, No. 3; Morona, Santiago.
- Riester, J. 1976. *En busca de la Loma Santa*; Editorial Los Amigos del Libro; La Paz - Cochabamba.
- 1986. "Aspectos del chamanismo de los Izozeño - Guaraní"; en *Suplemento Antropológico*, Vol. XXI, No. 1; Asunción.
- Santos, F. 1984. "El cantar de las almas perdidas - Concepciones Amuesha del ser y la enfermedad"; en *Amazonía Indígena*, Año 4, No. 8; Lima.
- 1986a. "Power, ideology and the ritual of production in lowland South America"; en *Man*, Vol. 21, No. 4; Londres.
- 1986b. *The power of love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*; Tesis de Doctorado; London School of Economics and Political Science; Londres.
- Siskind, J. 1973. *To hunt in the morning*; Oxford University Press.

* El Dr. Fernando Santos G., antropólogo y miembro fundador de COPAL, se desempeña actualmente como director del Centro de Investigación Antropológica de la Amazonía Peruana (CIAAP), instituto de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana con sede en Iquitos.

La cultura como recurso: cambio social y redefinición cultural en la amazonía.

Alberto Chirif

Que la cultura es una fuerza de resistencia con la cual los pueblos se defienden del avasallamiento, lo demuestran, entre otros muchos, los Bora y los Huitoto que a pesar del genocidio del caucho en el último cambio de siglo, no sólo siguen existiendo como sociedades culturalmente diferenciadas, sino que encuentran en sus propias raíces históricas la fuerza necesaria para recomponer su presente y proyectarlo al futuro.

Pero nosotros pensamos que no es dable analizar las posibilidades de la cultura como una fuerza, como un recurso como se la llama en este panel, si no se tiene en cuenta el largo proceso de dominación que enfrentan los pueblos indígenas desde hace cinco siglos, porque la recomposición de fuerzas que ellos hoy realizan la hacen desde dentro (y a pesar) de dicho proceso.

La historia indígena a partir de la dominación puede ser calificada como una historia de intentos integracionistas: evangelización como integración al catolicismo, desarrollo como integración a la producción y economía mercantil; en suma, integración a la civilización occidental traída por los europeos a América. Esta forma de integración suponía la negación total del modo de ser indígena (organización social y productiva, dominio y uso de recursos naturales, usos, costumbres, concepciones) para que luego pudiera asumir un comportamiento propio del civilizado: religioso, es decir católico (más recientemente también protestante); trabajador, es decir peón, brazero; pacífico, es decir sumiso frente a las

órdenes del dominador y dispuesto a contentarse con lo que éste le daba; castellanizado, monógamo, vestido con pantalón y camisa, sin tatuajes, calzado. En fin un ser útil al sistema como productor o como agente intermediario para el sometimiento de sus propios paisanos, con pocas aspiraciones personales, o mejor dicho ninguna otra que no fueran las concedidas por su patrón de turno, sin derechos propios; la pieza ideal de un sistema basado en la acumulación individual de unos pocos a costa del trabajo de los más. También un hombre "presentable" como producto concreto de la mejoría acarreada por la civilización: ahora vestido, hablando la lengua oficial y produciendo para y consumiendo del mercado. Pero como gente tan perfecta no existe, para que el proceso integrador pudiera darse, el dominador tenía que recurrir a la fuerza de las armas, a la cacería humana, a la punición de los renuentes y, sobre todo, de los sublevados. Los sucesos durante el período de explotación del caucho constituyen tal vez el mejor ejemplo de esto, aunque no el único ni tampoco el último: a mediados de la década del 60, la aviación peruana bombardeó a los Matsés en la zona fronteriza con Brasil; en los 70, compañías petroleras enfrentaban a tiros a los indígenas.

No pretendemos por cierto afirmar que hoy las cosas son iguales que a comienzos de siglo o que en siglos pasados. La situación ha cambiado porque hoy la Amazonía no es la región aislada de antes y por tanto no se pueden cometer allí atropellos sin que se co-

nozcan y sin que los responsables, denunciados, se vean envueltos en un escándalo; porque el sistema tiene hoy otros mecanismos para proveerse de mano de obra; y porque la conciencia indígena de defensa y reivindicación de sus derechos, que se expresa ahora con creciente fuerza a través de organizaciones federativas, ha ganado un espacio en la escena regional y también nacional.

Para el Estado, los voceros oficiales y también los oficiosos, la integración nada tiene que ver con la opresión de los pueblos, el despojo de sus medios de producción y su desestructuración social. Para ellos es, por el contrario, un proceso de libre intercambio entre dos sociedades, mediante el cual una, la oficial civilizada y civilizadora, lleva los adelantos modernos, científicos y tecnológicos, a la otra, la indígena civilizable que, por su parte, asume gustosa el beneficio de ser actualizada en el tiempo, de ser "puesta en el siglo". Opresión y usurpación para referirse a este proceso son, así lo entiende el Estado, conceptos alarmistas esgrimidos sólo para desprestigiar al gobierno y mantener a los indígenas en el atraso. Para retomar nuevamente el ejemplo del caucho, fue dicho por voceros oficiosos de entonces y es dicho por los de ahora, que las masacres contra los indígenas fueron pura invención de los ingleses y de los colombianos que trataban, los primeros, de hundir la industria cauchera en la Amazonía peruana (que por cierto era mucho más pequeña que la brasileña) para dejar libre de competidores el mercado y así colocar el caucho que producían en sus colonias del sudeste asiático con mayor beneficio (como si la misma producción de plantación no hubiese bastado para arruinar la extracción de caucho silvestre en la cuenca amazónica) y, los segundos, de desprestigiar a los peruanos, con quienes en ese tiempo se enfrentaban a causa de disputas limítrofes. A lo sumo el Estado sólo reconoce, a veces, ciertos excesos debidos a disturbios en las personas, causados por el ambiente y clima de la región. Son para él expresiones de tensiones acumuladas a consecuencia del aislamiento, calor sofocante, acechanza de peligros (fieras, pero también indios salvajes).

Para el Estado la situación del indígena se explica como consecuencia de una insuficiente puesta al día en rela-

ción a los adelantos modernos, como consecuencia de no haber entrado aún y participar plenamente en el siglo XX; en suma de no haber podido desarrollarse. Subyace a esta concepción un profundo racismo y desprecio por las sociedades indígenas, ya que ella supone que la situación actual de miseria y atraso en que muchas de ellas se encuentran es debida a su inmovilismo histórico, y supone también que sus condiciones de existencia hoy son las mismas que tenían en siglos pasados, incluso en la época previa a la llegada del invasor blanco. En otras palabras, supone que esos pueblos son históricamente atrasados: su miseria es hoy porque así también fue ayer, por tanto simplemente *permanecen en el atraso*. Su subdesarrollo es manifestación de su incapacidad para crear condiciones de vida dignas. Cree así el Estado que por esas sociedades no pasó la historia colonial ni tampoco pasa la republicana. Algunos que se pretenden más avanzados, llegan a decir que la situación de ellos es consecuencia del olvido de los gobiernos que no se preocuparon por integrarlos.

Pero lo cierto es que la sociedad indígena amazónica está, desde hace mucho tiempo, integrada al proceso social, económico y político del Estado peruano. Pero lo está de la única manera como este proceso permite su integración: como oprimidos y explotados, como desposeídos de su habitat y negados en su capacidad de hacedores de cultura. Se puede discutir los grados en los cuales están integrados a dicho proceso, pero no su integración misma. Incluso aquellos pequeños y escasos grupos de indígenas que se han visto en la necesidad de remontarse a las apartadas fuentes de algunos ríos, están integrados y lo saben: su opción por el aislamiento, que les implica restricciones para movilizarse y acceder a mejores recursos, es la consecuencia de haber tomado posición frente a la integración que pretende un sistema que ellos no dominan y que saben que los destruirá.

La integración de las sociedades indígenas es un hecho concreto y la forma cómo ésta es ejecutada significa para ellas pérdida de libertad, de capacidad creadora, enajenación de sus medios de producción; en suma, de sus sistemas de reproducción cultural. Miseria y atraso no son características

propias de esas sociedades sino consecuencias directas de la integración, de su brutal inserción actual en el siglo XX, como antes lo fue en los siglos anteriores. Si no han obtenido beneficios de la modernidad, de los avances de occidente, es porque esto no hace parte ni de la estrategia ni de la práctica integracionista.

Pero para poder ver el real contenido del postulado del Estado y de todos quienes lo suscriben, plantiémos, para terminar con este punto, la situación desde otra perspectiva:

"Si miseria y atraso son no integración al sistema, ¿podríamos entonces decir que los millones de peruanos desocupados o subempleados no están integrados, que los mendigos, locos y vagabundos que colman las calles de las principales ciudades tampoco lo están, que quienes, en condiciones infrahumanas, pueblan las barriadas urbano marginales, igualmente, no lo están?" (Chirif 1982: 361).

Cinco siglos de proceso integracionista no han terminado con las sociedades indígenas de la Amazonía peruana. En 5 siglos de dominación muchas sociedades indígenas se han extinguido, otras han decrecido numéricamente, algunas hasta niveles tan bajos que se puede prever su desaparición; todas han perdido, en mayor o menor medida, el dominio sobre sus territorios tradicionales, viéndose en algunos casos limitadas a pequeñas islas dentro de un mar de colonos. Los efectos mencionados son debidos a las grandes epidemias que diezmaron la población indígena, especialmente durante la Colonia, al mal trato que recibió durante los auge extractivos que sacudieron la región, a las expediciones punitivas contra sublevados (y también a las punitivas "preventivas") y a las políticas de colonización. Sin embargo, en la Amazonía peruana, a pesar de los intentos integracionistas, la brecha entre los indígenas y "los otros" se mantiene. Ellos reconocen su filiación étnica particular y se diferencian por el uso de sus lenguas y la red de relaciones sociales que han establecido internamente. Aún en la zona más influida por la colonización, el modelo más próximo de identificación de los indígenas es el que les ofrece su propia cultura y no el de la sociedad oficial. Algunas sociedades indígenas, entre ellas las más nu-

merosas, no sólo mantienen su vigencia sino que además se fortalecen y acrecientan su poder. Las instancias oficiales toman en cuenta a los indígenas cuando intentan llevar a cabo algún plan de colonización, ya que saben que la oposición de ellos, incluso frente a las fuentes internacionales de financiamiento, como ha sucedido en repetidas oportunidades, puede traerles grandes problemas: las federaciones étnicas suscriben convenios de cooperación y capacitación con universidades, ministerios y organismos internacionales; algunas alcaldías distritales e incluso provinciales son hoy ocupadas por indígenas que han accedido al cargo como parte de una estrategia de sus federaciones.

Siendo la cultura el factor principal de resistencia de las sociedades indígenas hay otros que, sin proponérselo, contribuyen a la continuidad histórica de ellas. Uno de ellos es el carácter efímero de los auge económicos en la región y, por esto, la incapacidad relativa del Estado para enraizar procesos que se constituyan en amenazas permanentes para la destrucción de las sociedades indígenas. El caucho, como el más espectacular de esos auge, nos sirve nuevamente de ejemplo. A pesar del tremendo impacto del caucho sobre las sociedades indígenas, su extracción supevitada en su tiempo, al igual que todos los procesos anteriores y posteriores a éste, a los intereses y demandas del mercado internacional, desapareció al cabo de dos décadas cuando su explotación dejó de ser importante por haber sido reemplazado por la producción de las plantaciones que Gran Bretaña había establecido en sus colonias del sudeste asiático. Otro factor estrechamente vinculado al anterior, es la falta de alternativas estructuradas por la sociedad dominante para aprovechar en forma racional y estable los recursos de la región, que podrían servir como eje para la integración de los pueblos indígenas. Finalmente, la sociedad dominante tampoco tiene capacidad para asimilar a la población indígena ni en la región ni fuera de ella (en las zonas urbanas, por ejemplo) ofreciéndole alternativas de producción económica. La estructura productiva de un país como Perú no es capaz de incorporar a la población indígena como obreros industriales, trabajadores de campo, empleados en el sector servicios, profesionales liberales. Perú no tiene, pues, un

modelo de asimilación e integración que ofrecer (más allá del de la rapiña y explotación) a la población indígena. En este sentido, la resistencia cultural recibe el apoyo involuntario de un sistema que es incapaz de cumplir con sus promesas de mayores ingresos y mejores niveles de bienestar y que, por el contrario, sólo genera desigualdad, dependencia y miseria. Y esto hoy los indígenas lo saben, no por especulación teórica sino por haberlo experimentado en carne propia; saben que la fórmula uniformizante, integracionista del Estado no conduce a otra cosa que a su empobrecimiento a todo nivel; saben que gran parte de aquel sector que no pertenece a tradiciones culturales diferentes, sobre el cual el problema de la integración ni siquiera se plantea, está en condiciones de franca carencia, similares a las de ellos mismos.

En resumen, comienzan a entender que la crisis del modelo integracionista hace parte y refleja una crisis mucho mayor, que es la crisis del país mismo como nación, de su modelo económico, de su concepción de desarrollo. El Perú se manejó política y económicamente como una hacienda cuando su población era menos de la mitad de la actual, cuando las tensiones sociales estaban focalizadas y podían ser fácilmente acalladas, cuando los indígenas podían aplacar su hambre y cultivando las pequeñas extensiones que el patrón les otorgaba, cuando ellos y, en general, los sectores sociales pobres no expresaban sus protestas ni reclamos, cuando Lima no albergaba un tercio de la población nacional, ni era el principal núcleo de desempleo y tensiones del país. En ese tiempo todavía podía decirse del Perú que era un país subdesarrollado o, como más tarde se lo llamaría, en vías de desarrollo. Hoy no nos cabe la menor duda que el Perú es un país en vías de mayor subdesarrollo. Sobre esto veamos algunos datos económicos, tomados de un trabajo escrito en 1986:

"La desigualdad en la distribución del ingreso ha aumentado a pesar de que Perú ya competiría, antes de la actual crisis, por el primer lugar entre los países del mundo. La capacidad adquisitiva de las remuneraciones salariales ha descendido alrededor de 22% y 47% (según se trate de salario o sueldo respectivamente) en relación al nivel que

tenían en 1957. El Producto Bruto Interno Real per cápita se encuentra al nivel de 1965".

"Desde 1973, último año propiamente expansivo en la economía peruana, las remuneraciones salariales han perdido la mitad de su valor real. En el caso de los trabajadores del gobierno la pérdida es de 73% (...). Los índices de morbilidad derivada de la miseria se han elevado en más de 400% en los diez años que siguen a 1973. La proporción de trabajadores asalariados en la Población Económicamente Activa, de acuerdo a las cifras oficiales, se ha reducido de 42% a 32%".

"(...) El Producto Bruto Interno per cápita urbano en 1984 era 20% menor que en 1961 y si tomamos en cuenta la parte de la población más dispuesta a la respuesta activa frente a la situación, el estudiante, constatamos que el PBI per cápita escolar es de 44% menor al de 1961".

Pero: "Mientras que el momento (sic: monto) global de las remuneraciones salariales del país se ha reducido 27.4% entre 1974 y 1984, las ganancias empresariales se han elevado 51.9% en términos reales. Sin embargo, la proporción de tales ganancias que ha sido invertida por el sector privado se reduce de 60% en 1974 a 24% diez años más tarde. El peso de los impuestos a las utilidades también ha declinado. En 1974, esos impuestos correspondían al 22% de las utilidades; en 1984 la cifra correspondiente era 9%" (Iguíñez 1987: 41-42).

La crisis, pues, es una crisis total del modelo de desarrollo y dentro de éste, con su especificidad, del modelo integracionista. Replantearlo y proponer nuevas alternativas es urgente no sólo para los indígenas sino para el país en su conjunto a fin de darle viabilidad como nación.

La cultura por sí misma no puede aportar elementos suficientes para replantear el desarrollo si es que los indígenas, primero, no analizan y comprenden el marco mayor de la sociedad envolvente y, a partir de esto, redescubren y redefinen su propia cultura, en ese momento como estructura de comprensión y acción frente a una realidad ya no sólo étnica sino también nacional. Esto implica por

parte de los indígenas, por un lado, un proceso de alejamiento de su propia cultura, de reflexión y crítica frente a ella, y a su vez de comprensión de los mecanismos y finalidades de la sociedad dominante, de sus trampas ideológicas, de su imposibilidad de generar estructuras de participación democráticas, de su falta de respuestas para el aprovechamiento racional del medio ambiente y, por otro, la selección de los elementos culturales tanto propios como de la sociedad nacional, que entonces serán orientados para procurar el beneficio de ellos mismos.

Por cierto somos conscientes de que cuando conceptos como reflexión sobre la realidad, selección de elementos culturales, orientación de ellos en función del beneficio social tienen como sujeto no a un individuo sino a una sociedad, éstos deben ser tomados con cuidado. Es abstracto, idealista, pensar que una sociedad se reúne en asambleas periódicas a pensar sobre su proceso histórico y a tomar decisiones sobre su rumbo, pero no lo es considerar que líderes y pensadores indígenas reflexionen sobre éste, propongan orientaciones y colaboren en la definición de los rumbos que, por lo demás, están siempre implícitos en la realidad misma, de allí que su papel no sea el inventar e imponerlos (esto sería manipulación) sino descubrirlos, ayudar a hacerlos conscientes a más personas y convertirlos en alternativas concretas.

La experiencia histórica nos ha demostrado que en este proceso de redescubrimiento y redefinición cultural, de reagrupamiento de fuerzas sociales con una nueva orientación, las sociedades indígenas que están logrando mejores respuestas han sido fuertemente agredidas por la sociedad nacional, han sufrido pérdidas territoriales considerables y han sido sometidas económicamente; y sus integrantes han sido víctimas del empobrecimiento y alienación cultural. Ahora nosotros vamos a ir incluso mucho más allá para afirmar que el proceso mencionado sólo se puede dar en la medida que la agresión y alienación se hayan producido porque éstas, a su vez, constituyen la escuela de aprendizaje de lo que es la sociedad dominante, del rol que en la práctica les asigna a los indígenas, de la pobreza que les genera, de la dominación que les impone, del futuro sin perspectivas que les deja. De hecho las

sociedades indígenas que están logrando mejores respuestas son aquellas que han sufrido directamente la dominación, y los líderes más claros, los que han pasado por las escuelas e internados misionales, por el ejército, por prolongadas experiencias urbanas, por rupturas a veces tan profundas con su propia tradición que cuando se resuelven a retomarla tienen también que volver a prenderla o incluso aprenderla, en su mayor parte, por primera vez.

El proceso de alienación en la práctica tiene consecuencias mucho más complejas, ya que también hay indígenas que encuentran en la economía de mercado alternativas que les producen mayores beneficios personales y más poder, y se convierten en transmisores de la ideología dominante mucho más peligrosos, ya que, en la propia lengua vernácula, apelan a mecanismos de manipulación más efectivos debido al manejo que tienen de la cultura y a su inserción dentro de las redes sociales. Y es que así como la cultura ha dejado de ser un problema exclusivamente étnico para ser también nacional. Asimismo el desarrollo social y económico implica a la vez la inserción de la sociedad indígena dentro del sistema de clases sociales. La contradicción de clases ha comenzado ya al interior de las etnias y es previsible que se agudice en adelante. Únicamente una mejor comprensión de la situación global y de sus propias posibilidades como hacedores de una nueva cultura que, sobre una base tradicional, se apropie de elementos de la sociedad occidental, pueden fortalecer estructuras que garanticen un desarrollo con justicia.

A partir de la reflexión sobre su propia realidad, diversas sociedades indígenas de la Amazonía peruana han iniciado un proceso de revalorización cultural que se expresa a través de los siguientes pasos:

1.— Afirmación de su propia identidad definiéndose como herederas, y a su vez recreadoras, de una tradición particular, rica en posibilidades y creaciones. Esta autoafirmación constituye el cimiento básico y aporta la energía necesaria para la reedificación de la cultura. El "nosotros somos" (huitotos, aguarunas, ashánincas, shipibos, amueshas...) empezó a afirmarse con fuerza desde hace un par de décadas. Los reclamos territoriales deben ser entendidos como expresión de esta



autoidentificación.

A la identificación étnica le ha seguido otra de tipo genérico, distinta sin embargo a aquella definida por Darcy Ribeiro hace ya tiempo, porque mientras el carácter genérico que observó él era consecuencia de la pérdida de la especificidad étnica a causa de la dominación, no quedando otros elementos para definir al indio que los externos (rasgos físicos, color, etc.), la nueva identidad genérica no es producto de carencias sino del descubrimiento de las semejanzas a pesar de las diferencias. El ser étnico se afirma en su individualidad, pero se reconoce también en la del otro. Esto es lo que ha hecho posible que hoy se encuentren sociedades antaño antagónicas formando parte de una misma organización. Surgen con fuerza organizaciones regionales, subregionales, continentales.

La identidad étnica y la genérica, más afectivas que reflexivas en un primer momento, comienzan a nutrirse mediante la recuperación de la propia historia. Vemos varios intentos de reconstrucción de la historia llevados a cabo por los propios indígenas, intentos que por cierto tienen por delante muchos problemas que resolver: ¿cómo crear ahora un método para su transmisión tan efectivo como el de la tradición oral, donde lo importante no es sólo lo que se cuenta sino también cómo se cuenta, donde la forma no es sólo el envase sino también parte misma del contenido?

A los dos tipos de identidad antes mencionados (étnica y genérica) se suma una más, todavía en proceso de maduración: es aquella que ahora empieza a vincular sociedades indígenas con otras no indígenas por el hecho de haber ellas comprendido que, como clase social, comparten problemas y también aspiraciones. Este tipo de identidad se viene gestando entre sociedades que pueden o no ser culturalmente afines. La población indígena amazónica del Perú bordea el cuarto de millón de personas, dentro de las cuales no se incluye a la llamada población ribereña amazónica que es calificada como mestiza, término ambiguo que nada dice hacia cuál de los extremos (los blancos o los indígenas) ella se inclina. En la medida que la población ribereña está compuesta o por indígenas que han perdido su filiación étnica o por mestizos amazónicos inmigrantes que se han establecido como agricultores a orillas de los grandes ríos para dedicarse a la agricultura de roza y quema, a la pesca, caza y recolección, y en la medida que sus modos de producción, formas de organización, tecnologías, creencias y posición al interior de la estructura nacional encuentran puntos de contacto con las sociedades indígenas, nosotros afirmamos que se inclinan más hacia estas últimas. Prueba de ello es que en el departamento de Loreto (el más extenso de la Amazonía peruana) han surgido en los últimos años organizaciones representativas que agrupan a indígenas y ribereños en tanto productores (de

arroz, yute, maíz) que enfrentan los mismos problemas de precios bajos, falta de créditos, tenencia de tierras, abusos de los agricultores más ricos, desprecio de los funcionarios y otros.

La identidad como clase social también se viene consolidando a través de organizaciones de productores agrarios que agrupan indígenas y otros sectores con los cuales ellos no tienen afinidad cultural'. Es el caso de las organizaciones campesinas regionales y nacionales, en las cuales los indígenas amazónicos están participando desde hace algunos años por voluntad propia (y no por imposición de partidos políticos) por haber comprendido que su causa no es ajena a la de dichos sectores (campesinos andinos y costeños, obreros agrícolas, colonos).

2.— Creación de organizaciones representativas como instancias de gobiernos étnico. La aparición de federaciones étnicas ha comenzado a poner freno a los programas oficiales de desarrollo hechos por los burócratas, quienes parten de la invención de la realidad y planifican en función de lo que debería ser según su imaginación.

Con distintos grados de lucidez y éxito, muchas federaciones indígenas elaboran hoy sus propios programas y los ponen en práctica, logrando en algunos casos articularlos entre sí en un esfuerzo por responder en forma integral a los problemas detectados. Hay en estos programas también un esfuerzo por hacer coincidir el desarrollo con la realidad, es decir con los condicionamientos ambientales, con las necesidades sociales y con las posibilidades de la etnia de apropiarse de la dinámica del desarrollo planteada.

El ejercicio de gobiernos, además de servir para consolidar la identidad y fortalecer estructuras democráticas de participación, es igualmente una escuela de aprendizaje para los indígenas, quienes tienen también el derecho a equivocarse, como de hecho sucede en muchas oportunidades. Al error secular de los burócratas es preferible el de los indígenas porque en la práctica ellos han demostrado que, a diferencia de los anteriores, la experiencia sí les sirve para extraer de ella conocimientos y replantear concepciones y rumbos.

3.— Retoma de conocimientos tradicionales o mejor dicho, de la ciencia indígena, ciencia implícita como señala Gasché (1979: 120) refiriéndose a la

manera cómo ésta se expresó a través de la mitología (Berlín 1979) y del quehacer cotidiano. La ecología no es para ellos, como sí para la sociedad occidental, una ciencia nacida a partir de la angustia de la contaminación y de la destrucción, sino de la comprensión del bosque, y se expresa a través de las formas racionales de aprovechamiento que han creado y puesto en práctica. Junto con esta retoma de conocimientos tradicionales se está dando también el aprendizaje de conocimientos de la ciencia occidental, pero a partir de un esfuerzo de desalienación de la persona. No se cae bajo la dominación ideológica por tomar de la cultura occidental conocimientos y tecnologías, sino por sentirse aplastado por éstos atribuyéndoles carácter omnipotente, por la destrucción de lo propio a causa de una irracional valoración de lo ajeno. De lo que se trata es que la sociedad indígena se apropie del conocimiento de la sociedad occidental y, junto con el de su cultura, lo asuma dentro de su estructura social y lo ponga al servicio de una concepción de desarrollo definida y ejecutada por ella misma. Algunos programas alternativos de educación bilingüe que se vienen realizando en la Amazonía peruana, entre ellos uno, el más reciente, que apunta a la profesionalización de maestros con una formación bilingüe intercultural, se ubican en esta línea de recuperación del conocimiento tradicional.

El peligro en todo trabajo de recuperación cultural es caer en la folklorización de la cultura, que resulta de relevar elementos culturales descontextuados, aislados de la realidad, otorgándoles importancia en sí mismos. Esto es lo que hace el Estado cuando entiende como cultura sólo a las artesanías, las danzas y la música, que en este caso ya no están orientadas a la satisfacción de necesidades sociales, ni son expresión auténtica del sentir de los pueblos, sino a la satisfacción del mercado turístico. Para que esto no suceda es indispensable la confrontación continua de los conocimientos y experiencias culturales con la realidad y, a partir de este, su depuración y recreación.

Los pasos antes mencionados son expresión de la crítica de las sociedades indígenas al modelo de dominación que se les ha impuesto durante siglos. La profundización de esos

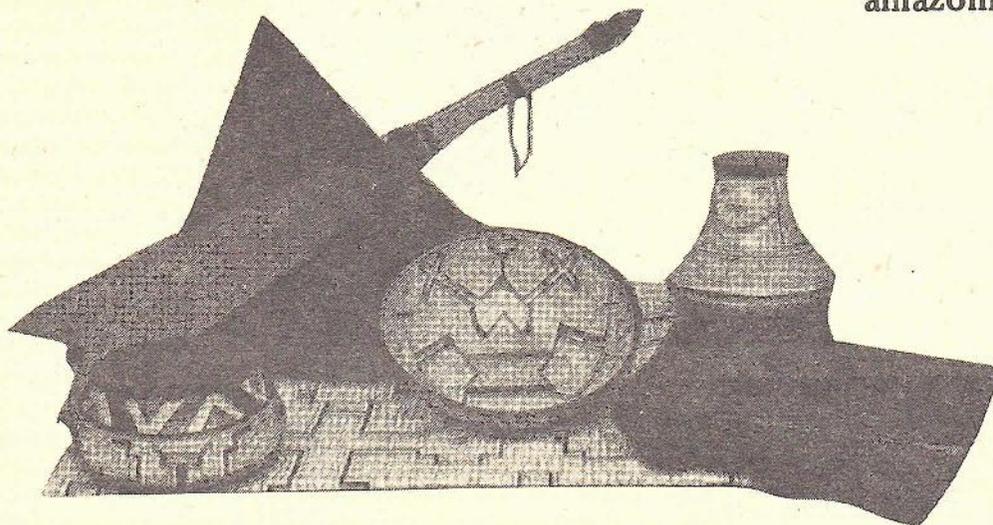
pasos deberá llevar al replanteamiento integral de la concepción de desarrollo. Punto clave dentro del nuevo modelo será el diseño y ejecución de una concepción económica que les permita producir mayores excedentes, para hacer frente a las igualmente mayores necesidades actuales, y a la vez mantener un sistema de solidaridad, como el de la reciprocidad, que asegura la redistribución de la riqueza y el fortalecimiento de los lazos sociales. Punto clave y difícil ya que la economía de mercado, dentro de la cual se desarrollan las sociedades indígenas amazónicas, tiene una lógica contraria a la solidaridad y a la equidad y es favorable, en cambio, a la acumulación, el prestigio y el poder individual.

Bibliografía

- Berlín, Brent. "Bases empíricas de la cosmología botánica aguaruna". En A. Chirif, *Etnicidad y Ecología*. CI-PA, 1987. pp. 15-26.
- Chirif, Alberto. "Masacre de Uchuracay: Mucho más que ocho muertos". En *Shupihui*, No. 23-24, Julio-diciembre 1982.
- Gasché, Jürg. "Un diálogo con la naturaleza: Los indígenas Huitoto en la selva amazónica". En *Etnicidad y Ecología*, op. cit. pp. 119-130.
- Iguíñez, Javier. "Proyecto económico: Un análisis de coyuntura." En *Defensa de la vida, democracia y doctrina de seguridad nacional*. II Seminario. CEAS. Lima, 1987.

(*) Ponencia presentada por el autor en el XIV Congreso Internacional de LASA (Latin American Studies Association), realizada en Nueva Orleans entre el 17 y 19 de marzo de 1988.

Artesanía tradicional
de los pueblos
amazónicos



Asociación Civil Antisuyo
Jr. Tacna 460 - Miraflores, Lima - 47-2557
9 a.m. - 6 p.m. lunes/viernes // sábados 10 a.m. - 1 p.m.

amazonia indígena



Publicación de Copal - Solidaridad con los Grupos Nativos.

Distribución y venta: Asociación Civil Antisuyo
Jr. Tacna 460
Lima 18 - 47-2557

Suscripciones y correspondencia
Los Alamos 431
Lima 27

Puede solicitarse números anteriores al precio unitario de US\$ 2.00 (incluye gastos de correo).