

Esta colección, se propone ofrecer un conocimiento serio y completo de los pueblos indios de América, en vista del 5º Centenario de la Conquista del Continente.

El enfoque de estas obras quiere ir más allá de todo concepto de "descubrimiento" o de "encuentro de dos mundos", para reivindicar los valores de culturas que han sido marginadas, pero siguen vigentes y en busca de un espacio de libertad y autoexpresión.

**ediciones**  
abya-yala



12 de Octubre 14-30 - Casilla 17-12-719  
Telf. 562633 - Quito - ECUADOR



Casilla 18-1217-Lima 18 Perú  
Telf. 476070  
Fax. 5114478600

# EL TEMBLOR Y LA LUNA

Ensayo sobre las relaciones  
entre las mujeres y los  
hombres mai huna

TOMO I

Irene Bellier

44



Colección  
500 AÑOS

Irene Bellier

TOMO I

EL TEMBLOR Y LA LUNA

Irene Bellier

# EL TEMBLOR Y LA LUNA

Ensayo sobre las relaciones  
entre las mujeres y los hombres mai huna

TOMO I

Colección  
500 Años

44



Instituto Francés  
de Estudios Andinos



Ediciones  
ABYA-YALA

## Nota

Este libro es la traducción de la tesis defendida en París para el grado de doctor de universidad. El título original, *La part des femmes*, tiene en francés un sentido diferente de lo que se entiende en castellano y al traducirlo literalmente (La parte de las mujeres) pierde la fuerza de su significado. Por eso, se ha preferido dar a este libro el título más metafórico de "El temblor y la luna" que se puede explicar en pocas palabras. El temblor es la representación de la mujer/madre primordial, *Nukeo*. La Luna es la representación del héroe cultural, *Maineno*, creador de los hombres y del mundo actual, cuya imagen llevaban los hombres antaño. La interacción del temblor y la luna simboliza la relación compleja que diseña la sociedad entre las mujeres y los hombres mai huna.

Este volumen corresponde al tomo 58 de la serie "TRAVAUX de l'Institut Français d'Etudes Andines"  
 ISBN de la serie: 0768-424x

**EL TEMBLOR Y LA LUNA**  
 Ensayo sobre las relaciones entre las mujeres  
 y los hombres mai huna  
*Irene Bellier*

Coedición: • Ediciones  
 ABYA-YALA  
 Casilla 17-12-719  
 Quito-ECUADOR  
 • Instituto Francés  
 de Estudios Andinos  
 Casilla 18-1217  
 Lima 18  
 PERU

Traducción: María Victoria de Vela  
 Levantamiento, diagramación e  
 impresión: Talleres ABYA-YALA  
 Cayambe-ECUADOR

Noviembre 1991

## INDICE

AGRADECIMIENTOS .....	9
INTRODUCCION .....	11
<b>CAPITULO I</b>	
<b>HISTORIA DE LOS MAI HUNA</b>	
Introducción .....	25
Los Mai huna en la Literatura Etnolingüística .....	27
Los datos que tienen los Mai huna .....	28
La Etnohistoria de los Mai huna .....	30
Los Mai huna en el conjunto tukano occidental .....	30
Descubrimiento de los grupos por las primeras "entradas" .....	34
La Evangelización de los grupos tukano occidentales .....	42
La desaparición de los Payagua por la llegada de los	
"patrones": Nacimiento de una nueva identidad .....	59
La época del caucho .....	65
El período moderno .....	73
<b>CAPITULO 2</b>	
<b>ORGANIZACION SOCIAL Y POLITICA</b>	
Introducción al conjunto Mai de la sociedad Mai huna .....	81
Extensión Mai huna de la categoría Mai .....	82
Significado de Mai en el conjunto tukano occidental .....	86
Organización social de los Mai huna .....	95
La unidad residencial .....	97
La comunidad .....	107
El clan .....	113

Parentesco y afinidad .....	120
<i>El universo de los parientes</i> .....	123
<i>La terminología del parentesco</i> .....	125
<i>Los ejes principales del sistema</i> .....	134
<i>El funcionamiento del sistema</i> .....	135
<i>El parentesco ficticio</i> .....	143
Organización política .....	148
<i>El jefe civil</i> .....	151
<i>El "Jefe de Guerra"</i> .....	153
<i>El chamán</i> .....	154
<i>El poder y las mujeres</i> .....	158

### CAPITULO 3

#### LOS PRINCIPIOS DE LA REPRODUCCION DE LOS HOMBRES

Una definición de los papeles masculino y femenino .....	161
Las representaciones míticas de la concepción .....	163
<i>Primera figura: Maineno</i> .....	163
<i>Segunda figura: Los niños escondidos</i> .....	166
<i>Tercera figura: El niño-sol</i> .....	172
<i>El lenguaje de la reproducción</i> .....	178
Sexualidad y reproducción .....	180
Sexo y política .....	182
Concepción y producción de un hijo .....	191
<i>Las relaciones sexuales</i> .....	191
<i>La concepción</i> .....	192
<i>El embarazo</i> .....	195
<i>El nacimiento y la cría</i> .....	198
<i>La primera infancia</i> .....	202

### CAPITULO 4

#### LA CONSTRUCCION DE LA IDENTIDAD SEXUAL

Los diferentes valores de la feminidad .....	205
Vocabulario del ciclo de la vida .....	208
Los primeros años de la infancia .....	211
Camino a la pubertad .....	214
La pubertad .....	219
<i>La pubertad femenina</i> .....	219
<i>La pubertad masculina</i> .....	223

La edad adulta y reproductora .....	236
<i>La definición del hombre</i> .....	238
<i>La definición de la mujer</i> .....	241
La última edad de la vida .....	244
La vida en la muerte .....	246

### CAPITULO 5

EL TIEMPO: Su ritmo y división .....	249
EL RITMO masculino .....	251
LA REPRESENTACIÓN DE LA MUERTE .....	252
<i>Las prácticas descritas en la literatura</i> .....	253
<i>El mito del camino de los muertos</i> .....	258
<i>El origen de la muerte</i> .....	259
<i>El acceso a la tierra primordial</i> .....	261
<i>La difícil separación entre vivos y difuntos</i> .....	265
LA GRANDES DIVISIONES DEL TIEMPO .....	268
<i>Los seres nocturnos</i> .....	268
<i>Los astros</i> .....	268
<i>Las cigarras y las estaciones</i> .....	277
EL CALENDARIO DE LAS ACTIVIDADES DE ESTACIÓN .....	284
EL TIEMPO SOCIAL .....	288

## INDICE DE TABLAS

1 La estructura de los enlaces matrimoniales .....	122
2 La estructuración de los grupos sociales en ocasión de ceremonias .....	142

## INDICE DE FIGURAS

1. Los niveles de identidad tukano occidental .....	92
2. El conjunto tukano occidental (a partir de las autodenominaciones de los grupos) .....	94
3. La organización residencial de los Mai huna .....	101
4. Disposición de las unidades residenciales de las comunidades mai huna .....	103
5. Configuraciones de la "relación cruzada" .....	130
6. La relación de parentesco por matrimonio .....	132
7. Ejemplo de casos complejos de compadrazgo-padrinazgo .....	145
8. Representación del cuerpo social .....	190
9. Las "fronteras" de los grupos sociales .....	210
10. Calendario de estaciones y sus actividades .....	287

## INDICE DE MAPAS

1. Localización del grupo mai huna en América del Sur .....	26
2. Zona septentrional: Localización de las etnias en el siglo XVII .....	36
3. Zona meridional: Localización de las etnias en el siglo XVII .....	40
4. Desplazamientos comerciales de algunas etnias en el siglo XVIII .....	44
5. Zona septentrional: Localización de los grupos étnicos en el siglo XVIII .....	48
6. Zona meridional: Localización de los grupos étnicos en el siglo XVIII .....	53
7. Localización de los grupos Oyo, Murciélagos, Guaque en el siglo XVIII .....	58
8. Localización de los antepasados de los Mai huna en el siglo XIX .....	64
9. Zona meridional: Elaboración del caucho .....	71
10. Zona meridional: Localización de los Mai huna en el siglo XX .....	77

## AGRADECIMIENTOS

El trabajo que les presento fue realizado gracias a muchas personas. Tengo ahora el gusto de agradecerles.

Una profunda gratitud me une con los Mai huna, quienes me acogieron y luego compartieron su vida conmigo. Cada momento, dichoso o triste, está grabado en mi memoria y pienso especialmente en Francisco, Macika y Lino, que me recibieron en su casa y me enseñaron a vivir con ellos. Una profunda amistad me une también con Hetu, mi "hermana", con Alberto y Liberato que aceptaron la dura labor de traductores y con Lidia, que encontraba siempre algo gracioso que contar y Juana, que fue la primera en escogerme como comadre. Inesa, mi "madre", Mercedes, Dierme, Andrea, Sebastián y muchos otros, me iniciaron en su cultura paso a paso, y les debo esta experiencia magnífica.

Vaya también mi gratitud a la Sra. S. Dreyfus-Gamelon, mi directora de estudios, que me recibió calurosamente y me abrió el horizonte de la investigación en la Amazonía. Me guió en la elección del campo de investigación, me integró en su grupo de estudio cuando no era más que debutante, y pacientemente, me aconsejó a lo largo de este trabajo. También me alentó durante toda la investigación, y sobre todo me facilitó la investigación apoyando mis solicitudes de créditos, sin las cuales no hubiera podido hacer nada en absoluto.

La Misión de Investigación del Ministerio de Educación Nacional y los legados que B. Lelong hizo al C.N.R.S. para desarrollar la investigación en la Amazonía peruana, me permitieron realizar varias misiones en el terreno, y agradezco a quienes me brindaron su confianza para llevar a cabo mis proyectos.

Mi estadía en el Perú me fue facilitada por la asistencia del C.A.A.P. (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica), del C.E.T.A. (Centro Teológico de la Amazonía), y del I.I.A.A.P. (Instituto de Investigación Antropológica de la Amazonía Peruana). Agradezco en especial a Alejandro Camino, Alberto Chirif, Joaquín García, Arturo Pachas y Julio Ruiz Murrieta. Agradezco también a Walter y Melita Inga y Rosa María Zumara, que me ofrecieron generosamente su hospitalidad. Las personas que me recibieron en Iquitos son numerosas: agradezco aquí a todas.

Y finalmente, cómo podría expresar a cabalidad mi gratitud a mis amigos que leyeron, más tarde, los manuscritos de este trabajo y me dieron muchos consejos acertados: Patrice Bidou, Philippe Descola, Anne-Marie Hoquenghem, Patrick Menget, France-Marie Renard-Casevitz, Anne-Christine Taylor. Sin ellos y sin los consejos de Gérald Taylor y Sybille Toumi, sin el soporte eficaz de Josette Frayse-Chaumeil y Jean Pierre Chaumeil y el apoyo de mi equipo de investigación, sin la ayuda de Jean Marchand, sin el soporte material y moral de Jacques y Mayou Bellier, este trabajo aún estaría inacabado.

Agradezco también por su ayuda en varios campos, a Monique Bouyer-Alaperrine, Lucía Carbone, Christian Gros, Lajpat Jagga, Patrick Jan, Bruno Mark, Simon Poulain y Jean-Patrick Razon.

Un agradecimiento especial merece Laura Brunon, que dibujó las figuras del espacio en lo imaginario mai-huna. Christine Piquart que hizo con gran habilidad todos los mapas y me aconsejó en los aspectos gráficos, Daniel Jan que hizo la portada de los textos y Gilbert Glasman que generosamente puso a mi disposición el material informático con que este trabajo fue realizado.

Agrego que sin los consejos, la inagotable ayuda y el apoyo moral de Claude Marchand, esta tesis no hubiera podido realizarse.

En fin, tengo aquí la oportunidad de agradecer a Juan Bottasso y a su equipo, quienes han proporcionado la traducción de este largo estudio y su difusión.

## INTRODUCCION

En una época en que la "conceptualización de las mujeres" <sup>1</sup> se discute con gran fervor, es menester explicar el título de mi tesis: la parte de las mujeres.

La forma en que la sociedad mai huna (tukano occidental, en la Amazonía peruana) organiza y se representa las relaciones de las mujeres con los hombres, sugiere la idea de "parte".

La palabra "parte" da la idea de "medida": el mundo de las mujeres no mide con el metro de los hombres, tanto en la sociedad mai-huna, en las otras sociedades, simples o complejas, como en los conceptos usados para hablar en antropología de las mujeres. Lo recíproco también es cierto, pero la denominación masculina es un hecho tan común que la mayoría de las monografías revela un enfoque masculino, a menudo malizado de etnocentrismo en la escritura o visión. (v.c. Michard-Marchal y C. Ribéry 1985).

"Partie" da también la idea de compartir. Y compartir es la base de la ética mai huna. Los hombres y las mujeres comparten una existencia social, una casa, ciertas prácticas colectivas y unas representaciones. No es que se formen así dos mundos, de una parte y otra de una línea que separa los sexos, sino que esta línea cruza el mundo. La noción de

<sup>1</sup> Título del artículo de F.M. Eldhom, O. Harris y K. Young en la revista *Nouvelles questions féministes* n. 3 (1982).

compartir es la clave de las relaciones entre los hombres y las mujeres, y en la sociedad mai-huna, las mujeres reciben "oficialmente" su parte de identidad, responsabilidad, incluso alimento en ciertos casos, de las manos de los hombres.

El mito y la sociedad nos dan múltiples imágenes de la mujer que propongo examinar en sus relaciones con el hombre, dentro de una visión global de la sociedad mai-huna. Central es la noción de "alteridad" en que ambos sexos se reflejan mutuamente haciendo entrar en juego sus diferencias dentro de una filosofía en que "un buen equilibrio de los contrarios es necesario para la armonía del mundo, del individuo y del orden social" (F. Héritier 1979: 233).

De la abundante literatura sobre la posición y el papel de las mujeres en sociedades muy diferentes, se deduce la universalidad de la desigualdad entre los sexos. "Se sabe que no existen sociedades históricas o actuales, donde el poder no esté en las manos de los hombres" (F. Héritier 1978: 387). El juego de la "desigualdad" y las razones invocadas para explicar este fenómeno, son extremadamente variadas. En particular en la Amazonía, las motivaciones de las relaciones entre hombres y mujeres revelan cuatro órdenes de ideas: las razones socio-biológicas (N. Chagnon 1979), los límites del ecosistema y el problema del control de las proteínas (J. Siskind 1973, M. Harris 1984), la estructura social (S. Hugh-Jones 1979, J. Jackson 1985), el simbolismo sexual (R. Murphy 1973, G. Reichel-Dolmatoff 1973).

La diferencia entre los hombres y las mujeres mai huna, cuyo "origen" es descrito por el mito, introduce la única forma de desigualdad permanente y nunca puesta en discusión en esta sociedad que en otros aspectos, es "igualitaria". Una mirada superficial nos diría que la igualdad política entre hombres disfraza la desigualdad entre hombres y mujeres: las mujeres mai huna son menos desfavorecidas que las de otras sociedades, pero no son iguales a los hombres.

La diferencia sexual es la primera piedra colocada en la construcción de la "alteridad", y son las modalidades del pensamiento y de la práctica social que hacen de tal diferencia una "desigualdad". Las relaciones que los hombres tienen con las mujeres diferencian a los

hombres entre sí, por medio del juego de la alianza, que introduce otra dimensión de la alteridad. Contrariamente a la primera, la alteridad de los hombres aliados no lleva consigo la desigualdad, y su equivalencia entuitaria está marcada en la estructura social, en los títulos y gestos rituales. La alteridad entre hombres y mujeres implica una "inferiorización" permanente de éstas, sobre todo porque la principal puesta en el juego de las relaciones entre los hombres, es la circulación de las mujeres. Se presenta pues una pregunta crucial: ¿Son las mujeres mai huna objeto de intercambio entre los hombres?

La respuesta afirmativa, base de la teoría de la prohibición del incesto (Lévi-Strauss 1967) es una de las razones de la dominación masculina (Godelier 1982). Pero si se admite que las mujeres alimentan los intercambios masculinos, la variabilidad de las formas de dominación masculina viene de la diversidad de las formas sociales, ligadas con el contexto particular de cada sociedad.

En el caso de los Tukano orientales de Colombia, afines a los Mai huna por el lenguaje, la fuerza de la ideología masculina se fundamenta en la armonía del sistema de filiación y residencia, patrilinea-patrilocal, apoyado por las reglas de exogamia lingüística y local por las cuales las mujeres, separadas de su familia originaria, son aisladas en las familias donde van a vivir. Durante las grandes ceremonias en que los hombres tocan las flautas sagradas (Yurupary), "las mujeres son simbólicamente devueltas a su lugar de origen, fuera y al margen de la sociedad masculina" (S. Hugh-Jones 1977: 210). La misma ideología masculina se encuentra en los Mundurucú de Brasil "strongly male oriented" (Murphy 1973: 216), una sociedad de filiación patrilineal, pero con una preferencia actual para una matrilocal. Las sociedades tukano occidentales se diferencian de las anteriores "por un menor antagonismo entre los sexos" (J. Langdon 1984), ligado, hasta cierto punto, con la ausencia de las flautas sagradas que los hombres controlan (en otras partes) para que la situación mítica, en que los hombres estaban dominados por las mujeres, no se reproduzca. Si los Siona estudiados por Langdon, son patrilineos y patrilocales, los Mai huna, sus parientes, son patrilineos pero uxorilocales.

¿Hasta qué punto la relación entre los dos sexos es la determinada por la estructura social? ¿Cuáles son los otros factores de orden simbólico

que hay que tomar en cuenta para explicar las diferencias entre las sociedades?

Entre los Mai huna, el intercambio de mujeres corresponde a un intercambio de yernos, porque se da por descontado que los hombres deben vivir con sus suegros y tener relaciones constantes de intercambio con sus parientes políticos. Esta diferencia mayor con las otras sociedades tukano, explica la relativa potencia de la comunidad femenina frente a la masculina, así que la pregunta se pone en los siguientes términos: ¿Qué papel tiene el intercambio de mujeres en una sociedad patrilinea en que son los hombres los que "circulan" y que no existe ninguna sociedad secreta, masculina o femenina?

La equivalencia "mujer-objeto de intercambio entre los hombres", desemboca en una de las teorías de la ecología cultural, en la idea de que la mujer (Sharinahua) es un "producto escaso" cuyo sexo se intercambia con carne para alimento (Siskind 1973). El sexo femenino sería la instancia de control de las relaciones entre el hombre y la caza. Esta noción es usada también por Kensinger (1984), que piensa que la carne y el sexo son dos "escaseces" organizadas por la sociedad (Cashinahua). El carácter general de tal afirmación no dejó de ser discutido por Langdon (1984) y la propia equivalencia en sí, es criticable, tanto porque los datos etnográficos se contradicen (los malos cazadores no se quedan sin mujeres) como porque la hipótesis no enfoca de una forma dinámica los intercambios entre los sexos. Me parece más justa la opinión de P. Menget: el orden social se basa en la "domesticación del sexo" en las familias y grupos de familias que viven en la misma casa, y en las relaciones de intercambio entre productores complementarios" (1984: 9-10).

El sexo, la sexualidad femenina, el control del sexo femenino por parte de los hombres, están en el corazón mismo de esta equivalencia "mujer-objeto de intercambio", y como lo observan Collier y Rosaldo, "*Politics are sexual politics because whatever else they may concern, relations among men are organised through men's claims to women*" (1981: 314).

Esta aserción puede comprenderse en el sentido propuesto por J. Jackson: "el papel de las mujeres tukano en la creación de relaciones entre

cuñados, padres-hijos y otras relaciones masculinas, es crucial y problemático" (1985: 23). Una expresión clásica de la mitología mai huna expresa bien esta posición de creadora de relaciones de la mujer: "el suegro dice a su yerno... hija, di a tu marido que...".

En otro sentido, en el control del sexo que diferencia a las mujeres en madre, hermana, esposa e hija que los hombres valoran en forma diferente (K. Arhem 1985). Si todas las mujeres no pueden ser esposadas (la prohibición del incesto es universal), la esposa es con relación al hombre, doblemente extranjera: mujer y no consanguínea. ¿De qué manera esta doble alteridad se expresa en las representaciones de los sexos y de la reproducción fisiológica, y cuáles son los medios para que el "otro" por excelencia, sea parte de sí? (V. Foucault 1984b).

La interpretación del discurso de la sexualidad y sobre la sexualidad, se basa en el psicoanálisis, que puede tratar a un individuo independientemente del contexto social, y en la historia de las transformaciones sociales (la relación entre sexo y sexualidad represión y poder, se modificó en las sociedades occidentales), o también en la estructura de la sociedad que tiene, por ejemplo, cultos o sociedades masculinas (v. R. Murphy 1973, S. Hugh Jones 1979). El coloquio dedicado a las "ideologías del sexo" (1984) demuestra que cada sociedad ofrece una configuración particular de este tema, y que cada etnólogo tiene que atender a los datos específicos de la sociedad que está estudiando. Las representaciones de la sexualidad, y en particular las de las mujeres, son muy variables: por un lado, la sexualidad femenina está sometida al deseo del hombre que la controla (C. Lévi-Strauss 1967, M. Godelier 1982), la "vulnerabilidad social" de las mujeres (C. Meillassoux 1975) es comparable de su "vulnerabilidad sexual" (J. Morton 1982); por otro, la mujer es un "reservorio de libido" que atrae y amenaza a los hombres (J. Chermela 1984). ¿De qué manera los Mai huna se representan y viven la sexualidad, femenina y masculina? La mitología relata un gran número de aventuras sexuales y el sexo es un tema privilegiado de conversación entre hombres, entre mujeres y también entre los dos sexos.

La sexualidad es un campo de poder. Los hombres practican la violación para poner literalmente a la mujer en su lugar (v. R. Murphy y Y. Murphy 1974). La violencia sexual, y otras formas de violencia que



se practican contra las mujeres, son fenómenos transculturales (v. N. A. Muthieu 1985). La violación no es una práctica muy común en el caso de los Mai huna, pero el mito evoca la posibilidad de que se produzca y habla de sus consecuencias nefastas. Si el hombre no se valoriza en esta forma, las mujeres no escapan a la violencia masculina que se manifiesta siempre en el momento en que ellas salen del campo que les es impuesto.

Dentro de una óptica más amplia ¿cuál es el poder que ejercen los hombres sobre las mujeres mai huna, y cuáles son los poderes que poseen realmente las mujeres? ¿Se verifica en la sociedad mai huna la teoría de M. Godelier sobre la apropiación masculina de las capacidades de procreación de las mujeres (1982)?; ¿cuáles son sus modalidades prácticas, simbólicas e imaginarias?

La situación diferencial entre los hombres y las mujeres frente a la reproducción fisiológica, explicó por mucho tiempo las formas de división por sexo del trabajo (G. Murdock y C. Provost 1973). Pero la asociación constante entre (trabajo de) mujer y reproducción, es insuficiente (v. A. Testart 1986) para comprender, en este aspecto también las variaciones de las formas de la división sexual del trabajo. C. Hugh-Jones, que analizó el simbolismo del trabajo de la mandioca=yuca entre las mujeres barasana (Tukano orientales), demuestra que hay una equivalencia entre (el trabajo de la) mandioca=yuca y (la concepción del) niño (1979). Esta relación muestra no tanto una obligación de las mujeres a la condición maternal (hecho de la naturaleza) cuanto un aspecto del simbolismo sexual del proceso de trabajo y del mundo circundante, del cual G. Reichei-Dolmatoff (1968) ilustró la dimensión en la sociedad desana (Tukano oriental). La posición de las mujeres respecto al trabajo, y su papel en la reproducción biológica-objeto de control - llevó, en tiempos muy recientes, a P. Tabet a considerar que "para la mujer, la reproducción es un trabajo, aunque no necesariamente un trabajo alienado" (1986: 210).

P. Sanday clasifica la división sexual del trabajo de diferentes sociedades en tres tipos: "las que privilegian la competencia y la masculinidad, las fundadas en la cooperación y la femineidad, y las en que hombres y mujeres están unidos en una relación complementaria y dualista en el comportamiento y en el simbolismo" (1981: 86). Las

variaciones observadas en las diferentes sociedades de su "muestreo", concuerdan con las consideraciones sobre las razones biológicas y físicas de la división del trabajo por sexo. Son motivaciones más profundas, y propiamente culturales, las que asignan a cada sexo su tarea. La organización del trabajo en el pueblo Mai huna, está fundada en la complementariedad y la división de las tareas es relativamente flexible, salvo en caso de ciertas actividades que no pueden ser realizadas por un sexo diferente del que valorizan.

¿El sexo, valoriza las actividades de los hombres y de las mujeres y/o es la actividad que valoriza el sexo? Es efecto de la dominación masculina considerar que el trabajo de los hombres es más valorizado que el de las mujeres. ¿El valor, se confiere a un objeto solamente por el sexo que lo produce, o por el puesto que tal objeto ocupa en los intercambios? ¿En una palabra, si las producciones femeninas son desvalorizadas para ser controladas por los hombres, esquema clásico de la explotación de las mujeres en las sociedades clasistas, podemos preguntarnos ¿cuál es el valor de lo que circula entre los hombres?, y preguntar al revés: ¿qué es lo que circula entre los hombres y tiene valor?

A pesar de la riqueza de la literatura sobre las mujeres y la diversidad de interpretaciones sobre sus prácticas y sus relaciones de sexo, de intercambio, o de trabajo con los hombres, no existen teorías sobre las relaciones entre los sexos, que puedan aplicarse a todas las sociedades. Cada sociedad ofrece a nuestra reflexión, una perspectiva original, y esta tesis es un nuevo ejemplo de tal hecho.

Durante 31 meses,<sup>2</sup> las mujeres y los hombres mai huna me permitieron a vivir con ellos, a hablar su idioma y también a comprender su

<sup>2</sup> Este trabajo es el resultado de cuatro largas estancias en las tres comunidades mai huna de la Amazonía peruana, entre 1979 y 1985. Dos misiones fueron financiadas por la Misión de Investigaciones del Ministerio de Universidades (sept. 1979-junio 1980; mayo 1983-febrero 1984); la segunda misión (dic. 1980-junio 1981) fue autofinanciada, y la última misión (julio-octubre. 1985) pudo realizarse por los créditos de los legados Lalong (C.N.R.S.). Este organismo financió cuatro meses de investigación en los archivos de Roma (Sept. -Oct. 1984), de Madrid y Sevilla (Nov. 1984-enero 1985).

mundo. Y fui volviendo varios años, uno tras otro, y pude captar la importancia de los ademanes cotidianos y comprender, cada vez un poquito más, la sabiduría implícita expresada en el mito- que da un sentido a todos los actos y "trabajos". La primerísima impresión, que inducía a creer que las mujeres y los hombres se encontraban en una relación de igualdad, se matizó luego con otra: de que las mujeres llevaban una vida particular, fundada en espacios y campos de actividad propios. Progresivamente se manifestó la frontera del "conjunto-mujer", distinto del "conjunto-hombre", que contiene al otro en el orden social, pero se envuelve en él en el orden de la naturaleza y en el plan simbólico.

Quizás sea porque la sociedad mai huna sufrió transformaciones por las influencias mestizas porque recurría a las categorías de lenguaje para entender lo que no podía expresarse en español: la riqueza de su cultura. Me sumergí en ésta gracias a la mitología, que es aún muy "viva", gracias a los hombres que me enseñaban y ayudaban en el trabajo, muy difícil, de transcripción y traducción, y gracias a las mujeres que aceptaban compartir conmigo sus actividades y bromas. Es difícil comprender el humorismo de una sociedad extranjera, pero cuando lo logré, apareció la "visión" de las mujeres sobre los hombres. Incluso actualmente estoy dividida entre dos mundos: estoy al lado de las mujeres por mi sexo, lo que me permite aprender el saber y la habilidad práctica de las mujeres, y al lado de los hombres, por mi origen occidental, que me hace diferente de las mujeres mai huna y me permite acceder a ciertas actividades masculinas.

La sociedad mai huna no ha sido, hasta ahora, objeto de ningún estudio. Los Tukano occidentales son principalmente conocidos por los Siona de Colombia, y los Siona-Secoya de Ecuador, afines lingüística y culturalmente a los Mai-huna, a los Coreguaje y a los Macaguaje. Si la etnohistoria de los Tukano occidentales, su chamanismo y sus relaciones con el ecosistema ya fueron estudiados, en cambio no existe ningún estudio que trate profundamente la morfología social o el sistema de parentesco. La mitología de los Siona-Secoya, aparece bajo forma de fragmentos, que no logran ofrecer una visión de conjunto ni permiten una comparación entre sociedades tukano occidentales. \* No es posible, dada

\* Dos años después de este estudio la última publicación de María Susana Cipolletti sobre la tradición oral Secoya (Ediciones Abya-Yala 1988) ofrece la oportunidad de iniciar este trabajo comparativo.

la situación actual de las investigaciones, interpretar las transformaciones importantes que existen entre las sociedades tukano occidentales y las orientales (que son, en cambio, bien conocidas).

La mitología que presenta muchísimas imágenes de mujeres que rodean al héroe cultural, entre otros temas, está muy presente en la conciencia mai huna. El carácter de "carta social" del mito, fue muy útil.

"Los mitos nos enseñan mucho sobre las sociedades de donde provienen, y ayudan a exponer los "resortes" íntimos de su manera de funcionar, además de aclarar la razón de la existencia de las creencias, costumbres e instituciones cuyo sistema parecía al comienzo incomprensible..." (Lévi-Strauss 1971: 571).

Mi estudio se basa en una correspondencia establecida entre los cuentos míticos y las reglas sociales. Este camino que escogí fue particularmente útil para comprender las relaciones simbólicas entre la sociedad mai huna y la naturaleza, y también para "dar un contenido" a ciertos ritos, actualmente desaparecidos, pero aún descritos, como los de la pubertad masculina y femenina, o los de la iniciación masculina. Lévi-Strauss piensa que "la oposición entre el rito y el mito, es la misma que existe entre la vida práctica y el pensamiento" (1971: 603), lo vivido cambia y se transforma pero no desaparece. Es por medio de sus diversas expresiones —el mito, la conversación, la traducción— que intenté comprender en qué formas las mujeres y los varones vivían sus diferencias.

Los hombres y las mujeres viven la misma realidad en niveles diferentes, y esta dimensión práctica se opone al discurso mítico "única representación social de la realidad" (P. Y. Jacopin 1981: 10). Las mujeres que conocen el mito y sirven, en algunos casos, de "memorias" para los hombres, no desarrollan una mitología autónoma, y cuando más, privilegian ciertos aspectos de la mitología existente.<sup>3</sup> Sus pensamientos

3. "Escuché" el cuento de los mitos en varias ocasiones: de noche en la casa, de día en el jardín, en atajos de caminos en la selva, o en ocasiones de ritos. Pero los "comprendí" solamente cuando me fueron "repetidos" en

(diferentes casos del pensamiento que sería el mito), se expresan en otro tipo de discursos, menos formales pero no menos importantes.

Las representaciones míticas son el contrapunto de la realidad de las relaciones entre varones y mujeres, realidad que no puede desprenderse de éstas. Para fines didácticos, el mito es "resumido" cuando es largo, y mencionado integralmente cuando es breve, para que sobresalgan las 'imágenes' ligadas a nuestro objeto. Era imposible presentar la totalidad de la mitología, y todas las variaciones recogidas. Las versiones integrales de los mitos mencionados se pueden consultar en un anexo.

Este "corte" hecho a propósito es obviamente criticable, porque para el lector, "reduce" el sentido del mito, ya mutilado por la escritura: se sabe que en realidad el mito es palabra y juego de sonidos. El análisis de los datos está basado en una visión de conjunto de la mitología.

La sociedad mai huna se transforma bajo la influencia de los peruanos. Me pareció necesario hacer una presentación histórica en el primer capítulo, para colocarla con relación a las otras sociedades tukano occidentales, en su ambiente sociológico (no tukano) y explicar así el sentido de la transformación moderna. Los Mai huna son un producto de la historia colonial, y los cambios que observamos actualmente vienen luego de otras influencias. Tales cambios son probablemente más dramáticos y destructores, pero la sociedad mai huna vive con ellos, y se reproduce conservando (todavía) su lengua y sus reglas.

En el segundo capítulo presento la organización social, el sistema de parentesco y la organización política, cuyas estructuras manifiestan las modalidades de la relación social entre hombres y mujeres. El tercer capítulo introduce la problemática de la reproducción fisiológica y su control político. Se exponen los puntos iniciales de la definición de los

---

otro contexto de conversación, y entonces los transcribí y tradujimos. Los hombres aceptaban fácilmente relatar su historia, o sus historias, frente a la grabadora ("historia" = kii hã). Pero las mujeres preferían las "palabras sueltas", las historias breves, y la enseñanza directa.

papeles masculinos y femeninos. El cuarto capítulo se refiere a la construcción de la identidad sexual, dato este cultural tanto como biológico, y las transformaciones del ser inmaduro en hombre y mujer. El valor cambiante de la femineidad es un rasgo característico, que determina la posición relativa de las mujeres frente a los hombres. El capítulo quinto y el sexto describen el mundo natural mai huna en su dimensión temporal (el Tiempo está ritmado por seres masculinos) y física (la Naturaleza está animada por figuras femeninas).

El último capítulo trata de las interacciones de los hombres y de las mujeres con la Naturaleza, y presenta las formas de la división sexual del trabajo.

La finalidad del trabajo en este tipo de sociedad, me lleva a tratar en el mismo capítulo las formas de compartimiento de las "frutas del trabajo" y su aspecto ritual, que evidencian la dimensión simbólica de la reproducción social.

## NOTA SOBRE LA TRANSCRIPCIÓN DE LA LENGUA MAI HUNA

La lengua mai huna ha sido parcialmente descrita por los miembros del ILV, Instituto Lingüístico de Verano, organismo de misioneros evangelistas norteamericanos que reciben previamente una formación lingüística. Pero varios problemas quedan sin resolverse: su análisis fonológico incompleto es difícil de utilizar; no se ha hecho ningún estudio del sistema de tonos y se ha publicado solamente un diccionario, muy imperfecto del vocabulario más usual. Me serví del sistema presentado por esa institución para transcribir los textos con unos informantes mai huna bilingües. G. Taylor y el equipo de etnolingüística americana me ayudaron a corregir el sistema de transcripción e identificar las unidades lingüísticas.

### Sistema de transcripción utilizado

#### Consonantes:

Oclusivas sordas:	p	t	k
Oclusivas sonoras	b	d	g
Fricativas:		s	š
Sonantes:	r		y
Nasales:	m	n	ñ

#### Vocales:

i	í	u
e		o
		a

Las correcciones del sistema del ILV tienden a acercar la transcripción de los textos a las realizaciones fonéticas mai huna y a armonizar la grafía. Hice los siguientes reemplazos:

c y qu, con k	ch con š y č
gu con g	j con h

Reintroduje la r, sistemáticamente escrita por el ILV d; la r alterna con n y d, y se realiza en lo intersilábico. Reemplacé /-/ con /~/, y señalé solamente el carácter nasal de las vocales o diptongos no determinado por la proximidad de una consonante nasal. Por ejemplo:

nani, pronunciar nãní  
nai -ña-ani-ho-go, pronunciar nãí-ña-ãní-hõ-go.

No señalé todos los tonos, cuya existencia parece segura, pero que no han sido estudiados, y que distingo con dificultad de la entonación propia del contexto gramatical. Les indico en caso de doble vocal, onomatopéyas, o cuando estoy segura de su realización.

La traducción se hizo con la ayuda de Alberto y Liberato, quienes son excelentes conocedores de su idioma y que hacían las correcciones necesarias para la comprensión, respecto de la traducción fonética. Ellos se preocuparon especialmente de introducir las distinciones morfológicas y semánticas ligadas al sistema de entonaciones y reestablecer las sílabas que tienen tendencia a caer al final de la palabra, o se reemplazan con aspiraciones sin vocales (este es el caso de las desinencias verbales).

# CAPITULO I

## HISTORIA DE LOS MAI HUNA

### INTRODUCCION

*Mai huna* es la autodenominación de la etnia Orejón o Coto<sup>1</sup> de la familia lingüística tukano occidental que vive en la Amazonía peruana en la región entre la parte baja del Río Napo y la mediana del Putumayo. Las tres últimas comunidades locales viven en las riberas del Sucusari y del Yanayacu, afluentes del lado izquierdo del Napo y en las del Algodón, afluente al lado derecho del Putumayo. Los *Mai huna* son aproximadamente unos 300 individuos, sin contar a las personas esparcidas en los pueblitos mestizos más alejados, en Iquitos o en la comunidad Huitoto y en la Bora del Ampiyacu (afluente del Amazonas). Se encuentran fuera de cualquier contacto con las otras etnias tukano occidentales: Secoya del Alto Napo, Siona-Secoya del Aguánico, en el Ecuador, del Putumayo en Colombia, Coreguaje, Tama y Macaguaje de Colombia. Por la denominación despectiva de los nombres *Orejones* (grandes orejas) y *Coto* (mono aullador) que les dieron los mestizos en el siglo XIX, los *Mai huna* reivindican el nombre que se dan ellos mismos, y que significa "los seres humanos, los astros".

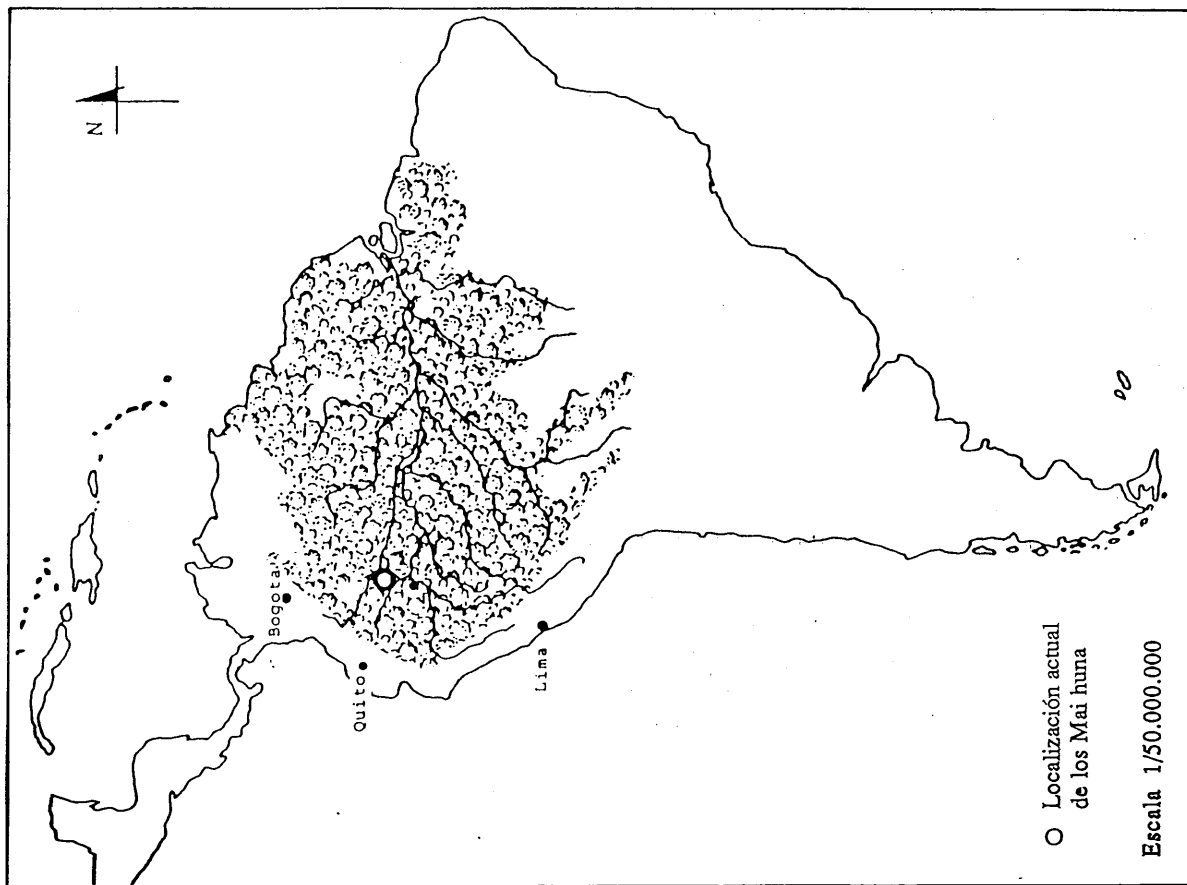
1. El término COTO, como la mayoría de los nombres indígenas, tiene una ortografía variable según los autores y épocas. Menciono las ortografías usadas por los autores y sigo usando las más comunes. Los nombres con consonancia española hacen el plural castellano, y los otros quedan invariables: por ejemplo Orejones, Payagua. Algunos plurales claramente españoles de nombres indígenas, son mantenidos en este trabajo, por su difusión: por ej. Yuries o Cungies, más conocidos que Yuri o Cungí.



Duku dei, Bigè ñyo, Siki bokeo...  
reconocidos 55 años después, a partir de una foto de Tessman.

Mapa N° 1

Localización del grupo mai huna en América del Sur



## LOS MAI HUANA EN LA LITERATURA ETNOLINGÜÍSTICA

J. Steward opina que los Coto, en 1948, son una de las cir "tribus"<sup>2</sup> *Tukano* Occidentales. Nos proporciona algunos datos históricos y menciona los nombres con que se los conoce: *Koto, Orejón, Orechón, Payagua*, y su asimilación con los *Tutapishco* (19 vol. 3: 737).

Espinoza Pérez intenta "demostrar" en 1955, que la "denominación *Payagua* es sinónima de *Koto* u *Orejón*" partiendo de la descomposición de la palabra *Payagua* o *Payawa* según dos etimologías. La primera resulta de la combinación de un término *tukano*, *pai*, que significa "gente" en la lengua de los Piojé, parientes cercanos, y vecinos de *Payagua*, y de un término *tupi, awa*, que significa "gente" en la lengua de los Omagua que según él eran "la nación más culta y dominante de la cuenca amazónica". La segunda deriva de una interpretación, en leng *tukano*, del término *payowa* (transformación frecuente de *payawawa* derivaría de la unión de *payo* (miel) y *wa* (gente), y su significado se "gente de miel". Este autor observa la frecuencia, en las lenguas *tukano* occidentales, del morfema *wa*. Pero no lo identifica como la desinencia del clan<sup>3</sup> (1955: 162).

En 1962, M. de Castellvi establece una distinción étnico-geográfica entre las lenguas *tukano* occidentales. Separa las sub-secciones de *Putumayo* (al mismo tiempo subdivididas), las sub-secciones *Airo-P Makaguaje*, y las del *Caquetá*, sin mencionar la filiación lingüística **los Orejones-Coto** (1962: 34).

2. Steward denomina "tribus" los grupos que yo llamaría etnias, por el carácter cultural de sus diferencias dentro de la familia *tukano* occidental.
3. La desinencia del clan *wa/wah/bah/-* se traduce como "living" por los antropólogos norteamericanos, "gente" por los sudamericanos y Gens, francés. Algunos traducen igualmente con "gens" los términos *mal/pái/bai*, que tienen más bien el sentido de "persona humana, individuo étnico" (en mai huna). Se trata de dos niveles de identidad diferentes examinados en su alternancia y empleo en el siguiente capítulo.

En 1965, Ortiz propone incluir la lengua *Koto-Orejón* en el conjunto Encabellado que comprende los Secoya, los Píoje, los Eno, los Ankotero, los Amoguaje, y los distingue de los grupos Siona, Tama, Coreguaje, Makaguaje (1965: 133).

En 1972, Waltz y Wheeler consideran el idioma del sur (Coto) hablado por los Orejones, como diferente de las lenguas del norte habladas por los Coreguaje, Siona, Makaguaje, Secoya-Eno, y Secoya. Usan el método glotocronológico, que los lleva a proponer una separación de las secciones orientales y occidentales del *tukano* desde 1500 años antes de la conquista, y a poner fechas a la formación de diferencias en la sección occidental, de unos 900 años para los Coto, 450 para los Coreguaje, y 300 para los Siona (1972: 128).

En 1974, J. Langdon sugiere que los Payagua, que según Steward son los antepasados de los Coto, serían "un clan extinto de la tribu Oyo". Esta "tribu" Oyo, según Castellvi, es, en el aspecto lingüístico, una división del paleo-siona del Putumayo. J. Langdon traduce el nombre del clan Paiyoguaje (variación de Payagua) que existe en los Siona del Putumayo, con "gente de cara grasosa" (1974: 31). Esta traducción es usada más tarde por Vickers (1976: 181) para el clan *bayo wakhé*, nombrado por los Siona-Secoya del Ecuador y por Chávez y Vieco (1983: 104) para el clan Payoguaje conocido por los Siona del Puerto Asís (Putumayo).

#### LOS DATOS QUE TIENEN LOS MAI HUNA

Trabajando con los Mai huna sobre el problema de su historia e identidad, observamos cuatro hechos importantes.

Primeramente, el término Payagua y sus derivados,<sup>4</sup> designa a un grupo considerado por los historiadores como el origen de los Orejones y

4. Payagua, Payaguaje, Payoguaje, Payuguaje, Bayuguaje, Paiyoguaje, Payaguaque... El término, en lengua mai huna, más cercano de Payagua en su acepción de "gente de cara grasosa", normalmente usado en los grupos Siona, sería: *ba yia bahé*. Este nombre no designa a ningún clan ni subgrupo en el conjunto mai huna:

**Coto:** no significa nada para la mayoría de los Mai huna. Solamente un anciano recordaba haber visto en su infancia, a una mujer Payagua, que hablaba una lengua que él comprendía, y que huía, Napo arriba, de un patrón cauchero. Frente al territorio de los *Mai huna* del Yanayacu y en sus alrededores, se encuentran un río y varios lugares llamados Payagua en los mapas peruanos. Son poco conocidos por los *Mai huna*, salvo algunos ancianos, y no son mencionados con tal nombre en ningún relato. No hacen parte del territorio ancestral, del que los *Mai huna* habrían sido privados según sus más antiguos recuerdos.

En segundo lugar, los *Mai huna* se reconocen (por ejemplo en ocasión de alguna narración), como *airo mai*, "seres humanos del interior". Esta expresión es la autodenominación de los Secoya o Siona-Secoya<sup>5</sup> del Yubineto (Perú). Los *Mai huna* llaman a los Secoya, o Siona-Secoya (la correspondencia no está clara), *tama bahé*, "gente tama"; también los llaman *maka bahé*, "gente de la selva". En estas denominaciones se encuentran los términos *Tama*, que designa a un grupo de la región Putumayo-Caquetá, de quienes se conocen relaciones históricas con un grupo Payoguaje, *Macaguaje*, que es el nombre de una etnia *tukano* occidental poco estudiada, que vive aún actualmente en la región de los Tama. Estos nombres, desconocidos en la región que los *Mai huna* ocupan actualmente, indican a unos grupos que los ancestros de los *Mai huna* debían conocer. Los *Mai huna* reconocen tener un parentesco lingüístico con los *Tama bahé* y los *Maka bahé* lo que justifica su colocación en la categoría *má* ("persona" como nosotros").<sup>6</sup> No conocen las otras etnias tukano occidentales de las cuales pude hablarles, pero reconocen los adornos que pudieron ver en fotos, los tocados y aderezos de las personas que hablan con ellos durante sus viajes alucinógenos con el ayahuasca.<sup>7</sup>

5. Con la variación fonética *m-p* que lleva a *airo pai* y con el sentido de "selva" de aire: *airo pái* "gente de la selva" en secoya. La selva profunda es el "interior" para los Mai huna

6. *Mai* indica la primera persona plural, "nosotros", y *mai huna* significa "nosotros mismos".

7. *Yagé*, o ayahuasca en el Perú, *yahé* en mai huna, es el nombre de la planta alucinógena *Banisteriopsis sp.*

En tercer lugar, el término Orejón, que fue muy usado en el siglo pasado para indicar a muchos grupos étnicos, no indicaba a etnias de la misma familia, sino de familia distinta.

Los Orejones-Coto eran diferentes de los demás Orejones; especialmente Huitoto, por la dimensión "fenomenal" de sus discos auriculares, que para ellos son símbolos de identidad astral. Es difícil admitir, como los sugiere J. Gasché 1983: 6), que los *Mai huna* adoptaron, con toda su justificación mítica, esa marca de identidad en una época en que la presencia mestiza se hacía más fuerte y cargante: de hecho, ellos abandonan, al comienzo del siglo XX, esta práctica ancestral, para sufrir menos el desprecio y la desconsideración de los patrones mestizos.

En cuarto lugar, la identidad socio-política, *mzi huna* está basada en la articulación de tres categorías que van de la definición ontológica del ser *mzi* ("astro-humano"), para indicar la identidad étnica, de la definición del clan, *bahñ*, que estructura la organización social, hasta la noción de "comunidad", *huna*, que puede referirse a la humanidad (*Mai huna*), al lugar (*Taidiya huna* = "gentes del río Yanayacu"), al parentesco de sangre (*doi huna*) y político (*bahuna*).

## LA ETNOHISTORIA DE LOS MAI HUNA

Los Mai huna en el conjunto tukano occidental

La historia de los *Mai huna* es bastante agitada, y difícil de investigarse, por ser muy grande la variación de los lugares y denominaciones que se refieren a ellos. Se presentan dos importantes preguntas: la primera es la identificación de los Orejones-Coto en el conjunto *tukano* occidental, y la segunda, su afiliación al grupo Payagua, conocido desde el siglo XVII.

La comparación de los datos antiguos y modernos sobre los *Mai huna*, los Siona-Secoya, los Secoya, los Coreguaje, manifiesta en forma repetida ciertos morfemas, cuyas variaciones fonológicas son explicables. El primer morfema, *mai-bai-pai*, funciona como etnónimo, pues indica al grupo étnico por medio de una referencia egocéntrica (autodenominación;

por ejemplo los Secoya se autodenominan *Airopai*); en ciertas ocasiones, este término designa a otro grupo étnico (por ej. los Siona llaman *emu* *mu* a los *Mai huna*).

El segundo morfema, *bahñ-wahñ*, es una desinencia clásica que todos los grupos tukano occidentales emplean. En ciertos casos se utiliza para designaciones entre grupos: por ej. los *Mai huna* llaman *tama bahñ* a los Secoya.

El concepto *mai* nunca está mencionado en los documentos de los misioneros: como si fuera una denominación "reservada" usada solamente en ciertos casos de oposición, o en ocasiones especiales. El concepto *bahñ*, en cambio, es más conocido por los misioneros, y más mencionado por los indios, y determina unas desinencias hispanizadas, *guaje-guaque-guate*, que se encuentran en la mayoría de los nombres de grupos tukano occidentales en los repertorios de los misioneros. Este término designa al clan, linaje o familia, según los autores contemporáneos, y tiene como característica común, de ser un grupo de filiación patrilinea, exógama, principalmente patrilocal.<sup>8</sup>

Estos morfemas, que completan el nombre propio del grupo, indican el nivel de identificación colectiva en la organización social. Su aparición en las fuentes de archivo y las modalidades de su inclusión, que se pone en evidencia en el capítulo dedicado a la organización social, son unos indicadores de las relaciones políticas entre los diferentes grupos étnicos tukano occidentales, que son realmente unos productos de la historia.

Recogí unos cincuenta nombres de grupos en los documentos de archivo desde 1693. Casi todos están unidos con la forma *guaje*, con

8 Los *Mai huna* privilegian la *uxorilocalidad* (la matrilocalidad según Steward) y los Secoya del Yubineto (Casanova: 1980) practican una doble localización residencial, con cierta tendencia a la patrilocalidad, que está seguida por todos los Siona y Siona-Secoya. El cap. 2 trata detalladamente la organización social.



ciertas variaciones según el período y los autores.<sup>9</sup>

- 1) Desinencia *guaje*: Amaguaje, Maguaje, Macaguaje, Cieguaje, Guaciguaje, Guaje, Ocoquaje, Payuguaje, Payaguaje, Senseguaje, Yaiguaje, Yantaguaje.
- 2) Desinencia *haje/hajeluje*: Oyohaje, Curricaje, Curricu.
- 3) Desinencia *Guaque*: Amoguaque, Guaque, Maguaque, Ocoaguaque, Payaguaque.
- 4) Desinencia *huaque*: Huaque.
- 5) Desinencia *guate*: Iaguante.
- 6) Desinencia *gua*: Payagua, Hegua, Negua.
- 7) Desinencia *ya* (clasificadora de ríos): Guayoyya, Uahoya, Zoya, Ziecoya, Ziecoaya, Uaritaya.
- 8) Otros nombres en que se reconocen radicales tukano: Curo, Cunsa, Emo, Huyro, Mamo, Ocomeca, Oyo, Piacomo, Seno, Quiro, Vito, Vitocuru, Yaibara.
- 9) Nombres españoles de los grupos en alternancia con sus nombres indígenas: Murciélago (Oyo), Encabellado (Dañaguaje y muchos grupos tukano occidentales del Putumayo).
- 10) Varios: Macues, Tama, Orolloneses, Abuglees.

Muchos de estos nombres, se encuentran en los Siona modernos,<sup>10</sup> algunos de los nombres de los clanes mai huna. Los Mai huna reconocen

9. Pineda Camacho da una serie de etnónimos, recogidos en el siglo XVII y XVIII en las Provincias Tama de la región del Caguán (Colombia). Se los reconoce fácilmente como Tukano occidentales por la desinencia *guaje* y el radical que se encuentra en los nombres modernos: Pinaguaje, Penaguaje, Dañaguaje, Bayuguaje, Uainguaje, Coreguaje, Cecoguaje, Heguaje, Gueguaje, Piaguaje, Cesunguaje, Ceguaje, Macaguaje. En medio de estos grupos, se encuentran mencionados los Omoa, Omoa-Tama y Amoa, cuyo nombre más tarde se completa en *guaje* (Pineda C. 1980-81: 352).

10. Plácido Calilla (1940:740), da una lista de los nombres de familia recogidos en las aldeas Siona del Putumayo, que comprenden a 300 individuos en 1940: Añaguaje, Ayoguaje, Bayoguaje (Payoguaje), Chikaguaje, Jamuguaje, (Hamuguaje, Amoguaje), Kokaguaje, Meaguaje, Piaguaje, Senseguaje, Simiguaje, Tayaguaje, Uasiguaje, Uaniguaje (Maniguaje) Uitoguaje (Vitoguaje, Vitocurus), Yaiguaje.

los clanes, de los cuales dos perdieron todos los representantes, y tres de los cuales tienen subdivisiones locales: los *baši bahē* (guasiguaje, "gente-muinanos de tierra") y los *boši bahē* ("gente-mono *fraile*") desaparecieron; los *Ne bahē* (Negua, Neguaje, "gente de Mauritia Flexuosa"), los *dei hulē* ("gente del árbol del pan") y los *oyo bahē* (Oyo, "Murciélagos") tienen unas subdivisiones locales de las cuales una, *oko dei bahē*, recuerda el nombre de la "nación"<sup>11</sup> Ocoquaje; los *ŷye bahē* no tienen relación con un nombre de "nación", pero ciertos nombres indígenas mencionados por los cronistas usan esta forma (por ej. Miguel Iye, en Iritarte, 1952: vol. 1).<sup>12</sup>

Esta gran cantidad de nombres de clanes, indica el carácter muy fragmentario de las poblaciones tukano occidentales. Esta observación lleva a Vickers (1976: 181) a declarar que la organización de los clanes se encontraba en plena formación al momento de la llegada de los europeos. Vickers menciona contemporáneamente la opinión contraria de I. Goldman (Steward 1948) sobre la decadencia de los grupos tukano occidentales en comparación con los Tukano orientales y los Cubeo.

Estos datos invitan a investigar cuál es la dinámica de la transformación impuesta a los Tukano occidentales desde los primeros tiempos de la conquista, por medio del estudio del caso de los *Mai huna*, que son, como los demás, producto de la historia. La historia de los *Mai huna*, *Cōto*, *Orejón*, *Payagua*... es el resultado de las migraciones. Las relaciones inter e intraétnicas,<sup>13</sup> formaron una sociedad nueva, que tiene

11. "Nación: los misioneros usan este término en el siglo XVII y XVIII para indicar a los grupos indígenas que son tanto unos grandes conjuntos (Jívaro, Campa, Encabellado) como unos clanes y grupos de clanes.

12. Ver, sobre este punto, las figuras 1 y 2 del cap. 2.

13. La etnia, designa a un grupo lingüístico cuyos miembros comparten el mismo territorio, la misma organización social, y que tienen homogeneidad cultural. En el caso tukano occidental, las etnias siona, secoya, mai huna... se formaron en el período colonial por la "reorganización" de los grupos contactados (dinámica intraétnica) con relación a grupos pertenecientes a familias lingüísticas distintas (Avijira, Omagua, Carijona, Andaki) (movimiento interétnico) (v. F.M. Renard-Casevitz, Th. Saignes y A.C. Taylor 1986: 300-321).

representaciones de su pasado, solamente reciente, en las narraciones de tipo histórico, o en forma extremadamente leve en la mitología.

A partir del momento en que los *Mai huna* hablaron de los Tama y Macaguaje, me pareció necesario recoger el hilo de su historia cruzando los ríos (Napo, Putumayo y Caquetá) y sobre todo las divisiones administrativas impuestas por la corona española (Audiencias de Lima, de Quito, de Santa Fe de Bogotá) o por la Iglesia y sus órdenes (Jesuitas, Franciscanos, Agustinos). Avanzaré en orden cronológico distinguiendo la zona al norte del Putumayo (regiones del Caguán y Caquetá), de la del sur (Napo y Amazonas) pues estas zonas estuvieron sometidas a presiones diferentes por parte de los colonizadores civiles, militares y religiosos que son las principales fuentes de información.

#### Descubrimiento de los grupos por las primeras "Entradas" 14

Desde la primera mitad del siglo XVI, los conquistadores españoles se lanzaron a la zona al pie de las montañas, al lado oriental de los Andes, y bajaron hacia las tierras bajas de la Amazonía.

#### La zona septentrional

En 1620 se atribuye en "encomienda" 15 toda la provincia del Caguán-Caquetá y se funda la ciudad llamada El Espíritu Santo del Caguán, que está en relaciones comerciales difíciles con los encomenderos de Villa de Neiva, de la provincia de Timana de San Juan de los Llanos y de San Martín. El control de la región del Caguán, que se sabe (al menos desde 1592) que está poblada de "naciones" tukano

14. Entrada: este término indica las expediciones de reconocimiento en las regiones desconocidas, que hacían los conquistadores españoles.
15. La encomienda es un sistema de repartición de hombres introducido por la corona española. Da un derecho absoluto al encomendero sobre el trabajo de las personas y los productos de este trabajo.

occidentales, 16 se hace en detrimento de los indios, enviados a trabajar como esclavos en las villas mencionadas, en las minas de Mariquita y las minas de cría de ganado. Se encuentra constantemente la asociación de los grupos Tama y Bayaguaje o Payoguaje, en las encomiendas, en las misiones, en los desplazamientos impuestos por los encomenderos y en las alianzas guerreras contra los españoles, en que a veces ellos se unen a unos "enemigos", los Andaki (Pineda C. 1980-81, Friede 1967, R. Gómez: 1983-84).

A finales del siglo XVII (más o menos 1678), el sistema de la encomienda declina en la región del Caguán, pero la búsqueda de mano de obra para alimentar a las diversas ciudades españolas con la práctica del "rescate" 17 lleva a los conquistadores y religiosos a alejarse cada vez más hacia las tierras bajas, y se rebelan a este movimiento los Tama y Payoguaje del Caguán en 1686. En 1692, el capitán Muñoz de Otero declara haber reconocido, en 200 leguas 18 partiendo del Caguán, más de 19 "naciones" de las cuales la mayoría llevan nombres con consonancia tukano occidental, tanto por la desinencia *guaje* como por un radical identificable. Menciona a los grupos Cama (Tama), Bayaguaje,

16. En 1592, existen tres provincias en la región del Caguán: *Aje* (que se puede relacionar con *guaje*); *sansa* cuyo nombre, parecido a *sense*, significa "pecar" y se encuentra en el nombre de una "nación" tukano; anexo = anexo. Los nombres de las familias que las constituyen, son tukano (v. supra y Pineda C. 1980-81, 332). El Espíritu Santo del Caguán puede situarse en la confluencia del Caguán y Guayas, y es el punto de partida de los contactos con las etnias del Bajo Caquetá (V. J. Landaburu y R. Pineda C. 1984: 25).

17. "Rescate": esta palabra, de la raíz de "rescatar", intercambiar, designa una práctica común en la época colonial, que consiste en "cambiar" por alguna bambalina, a los indios considerados como esclavos de un grupo dominante: los Tama tomaban unos esclavos entre sí... Los Andaqui y los Murciélagos esclavizaban e intercambiaban a los indios de diferentes grupos en la zona del Caquetá-Putumayo.

18. Unidad de medida de distancias, variable entre 4 y 6 km según se trata de legua terrestre o marítima, referencia no siempre explicitada.

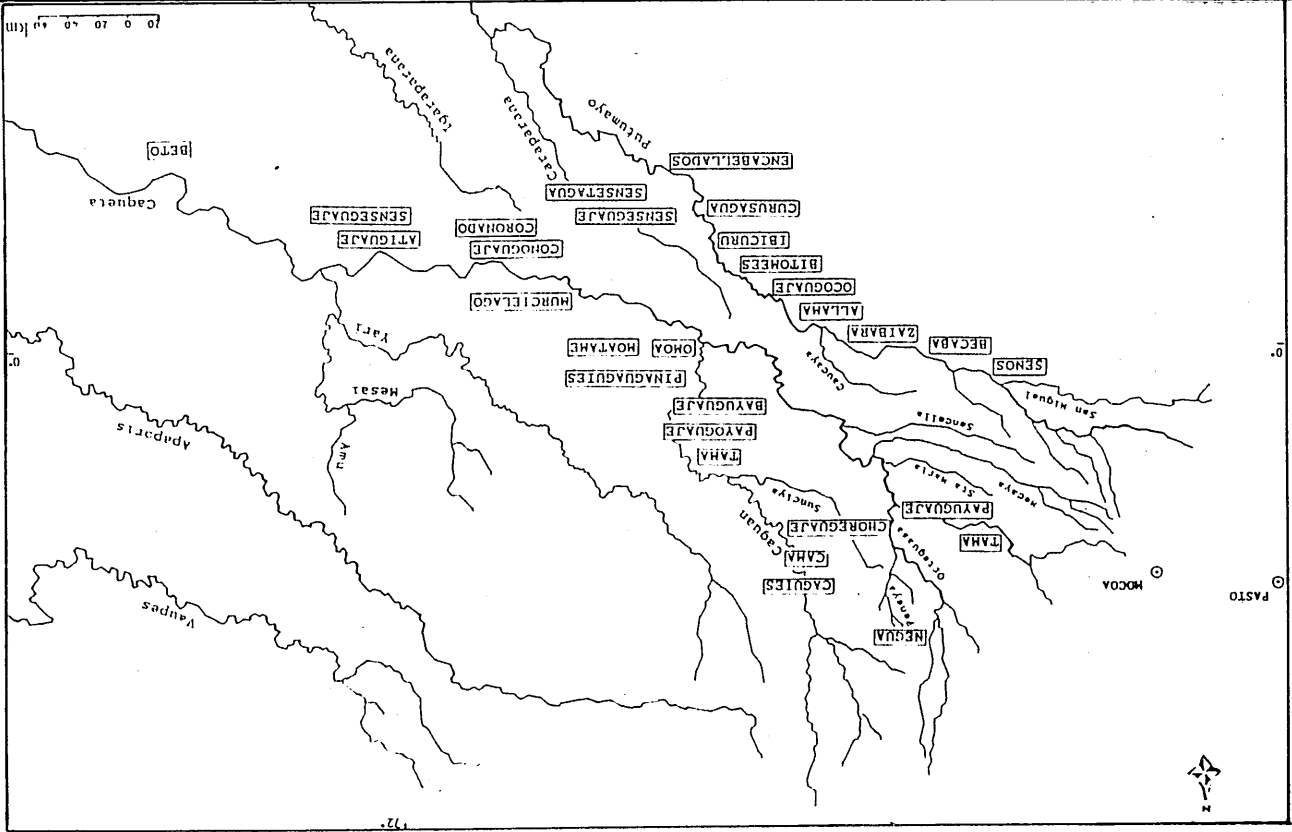
Murciélago y Senseguaje, con los cuales pienso que los antepasados de los *Mai huna* tuvieron ciertas relaciones (A.P.F.: 1). 19

En el extremo norte de esta región del Caguán-Caquetá, los Jenuitas fundaron en 1695 las "reducciones" de Tame y San Javier de Macaguane, cerca del río Ariari, afluente del Guaviare. Estas aldeas son pobladas de Girahara (no identificados) y Airico, de los cuales aclara el misionero que su nombre, genérico, designa las selvas de donde provienen y donde se desplazan como animales salvajes (A.S.J. R: 2). Este término es identificable en lengua tukano, y los *Mai huna* dirían *aitragé*, "que viene de la selva". Actualmente estas aldeas están pobladas de mestizos e indios guahibos. Los nombres *Tame* y *Macaguane* no son identificables en lengua guahibo (Com. Pers. de Olga Ardila) y parecen ser una transformación de Tama y Macaguaje. El propio nombre Macaguaje puede traducirse con la expresión "gente de la selva". Y si basándose en estos datos, es difícil considerar esta zona septentrional como territorio tukano occidental, no es en cambio imposible que ciertos grupos Tama y Macaguaje, "extripados" de la selva, hayan sido desplazados allá. Una segunda hipótesis sería la de la identificación por parte de los Tukano, informadores de los Jesuitas, de grupos diferentes. Estos grupos dan una idea de los movimientos de población Tama, Payagua, y Macaguaje, así como de la amplitud del territorio en que están dispersados y la relación que los une en el siglo XVII. (Ver mapa N° 2).

#### La zona meridional

Los intentos de los conquistadores son menos afortunados: G. Pizarro fracasa en su expedición en el Napo partiendo del Coca, en 1540. También resultan menos frecuentes los datos etnográficos: Orellana baja por el Napo en 1542, y luego por el Amazonas, sin mencionar a grupos

19. Las referencias de archivo se encuentran en el texto, abreviadas y numeradas. Las abreviaciones son: A.P.F. = Archivo de Propaganda Fide (Roma); A.S.J/R: Archivo de la Compañía de Jesús (Roma), R.A.H.: Real Academia de Historia (Madrid), A.G.I.: Archivo General de las Indias (Sevilla), A.H.N.: Archivo Histórico Nacional (Madrid), B.N.M.: Biblioteca Nacional de Madrid, L y C: Larraburre y Correa. Los números que señalan el orden de aparición se refieren a la bibliografía.



Mapa N° 2  
Zona Septentrional: localización de las etnias en el siglo XVII

indios. En 1599, los Encabellado recibieron la visita de los Jesuitas Ferrer y Arnulfi (Steward 1948: 739). En 1609, J. de Sosa, lleva una expedición a partir de *Sibunday* y de la *Provincia de los Sucumbios y Cofanes*, ya sometida al sistema de la **encomienda de Ecija, Pasto, San Pedro de Alcalá** (Prov. de Quijos). Descubre que existe, entre los ríos San Miguel, Putumayo y Caquetá, "una isla de 180 leguas por 50, poblada de Ceno, Tama, Negua, Atuara y Acaneco que hablan una única lengua: está dividida en provincias y "parcialidades"<sup>20</sup> (R.A.H.: 3). Una nueva visita a los Encabellados fue hecha por S. de Rojas y U. Coronado en 1621. En el eje del Putumayo, donde desde 1632 los Franciscanos intentan "reducir" a las almas infieles, Laureano de la Cruz menciona una muy numerosa población de Ceno, en una distancia de 200 leguas, un poco tierra adentro. Menciona también el nombre de un cacique que lo recibe cordialmente, Moroyo y con este nombre se encuentra el del clan *oyo*, "murciélago". La unión del nombre del clan con el nombre propio, es un procedimiento clásico de identificación entre los *Mai huna*, y eso permite pensar que, desde esta época, los grupos *oyo*, o murciélagos, estaban presentes en al zona del Putumayo. Hacia el año 1635, los Franciscanos penetraron, por el sur, en la zona del Aguatico y alto Napo, y encontraron una población de más de 8.000 Encabellados e Icaguato. La llegada de los primeros misioneros, festejada en un primer momento, es seguida por una rebelión general de los indios por los malos tratos que les infligían los capitanes que acompañaban a los religiosos: rebelión de los Becaba en 1635, de los Encabellados (en el mismo momento en que se rebelaron los Maynas del Sur) en 1637 (L. de la Cruz y J. de Quincoces 1653: fol 122v).

La región de la parte alta del Napo, del Aguatico y del interior hacia el Putumayo, está tocada solo parcialmente por el sistema de la encomienda: C. de Acuña señala que en 1639 los habitantes de Archidona cogen a sus esclavos entre los Omagua. La región es bastante difícil de alcanzar y, según el propio cronista, es muy agitada. Los Encabellados (término extremadamente impreciso, para indicar a los Tukano

20. La "parcialidad" es uno de los términos empleados por los misioneros para designar una subdivisión de un grupo con la referencia de un lugar o nombre de un "jefe".

occidentales) hacen permanentemente guerras contra sus vecinos del norte: en el Putumayo, los Seno, los Tama, los Chufia y los Becaba. También luchan contra los del sur, (en el Napo cerca del Curaray: los Avijira, los Yururios, los Záparo, los Iquitos), y del sureste y este (Napo, hacia el Amazonas: Agua del Tamboryacu y Omagua). En 1667, se rebelan los Avijira, en cuyas tierras se encuentran refugiados los Encabellados o Icaguato por miedo de represalias españolas contra la rebelión de 1635.

La zona se deja por algunos años, y los Franciscanos vuelven en 1689 para pacificar a los Avijira e Icaguato, los Coronados y Encabellados en la zona comprendida entre el Curaray y el Alto Napo.<sup>21</sup> La parte estaba en aquella época en manos de los Jesuitas, y por eso los Franciscanos se retiraron hacia la **Provincia de Sucumbios**, y de allí fundaron cuatro "reducciones"<sup>22</sup> en las orillas del Putumayo: Nazueta, Manguaje, Yaibara e Yantaguaje, con las poblaciones tukano occidentales. Luego pacificaron a las "naciones" Cagui, Negua, Coreguaje a cuatro días de Sucumbios, y metiéndose en el interior bajando por el Putumayo, penetraron en la provincia Oyo de los Murciélagos. Fundaron en el camino cuatro misiones, en la tierra de los Cuevos, Viguaje, Pene y Placumo. Los Franciscanos se acercaron a la confluencia con el Amazonas y sometieron a su yugo a los Cenuguaje, Punfes, Icaguato y Encabellados. Estos dos últimos grupos son muy importantes y su presencia está atestiguada Putumayo arriba y abajo. El ardor de los misioneros está detenido por un ataque conjunto de los Tama y Payaguaje

21. A.C. Taylor, habla de las relaciones entre los Oas-Coronados y los Encabellados del Napo. Los primeros serían según ella, "un grupito aislado de los Tukano que emigró hacia el sur durante el siglo XVI para huir de las correrías de los colonos de Quijos y de los Omagua". Ellos, según esta autora, aprendieron un dialecto záparo que fue, en cierta época, la lengua "vehicular" de la zona del Pastaza, al sur de la zona de que estamos hablando actualmente (1986: 303).

22. La "reducción" es una operación de reunión en una aldea-misión, de indios dispersados, para evangelizarlos e inculcarles los principios de la "civilización". Las palabras "reducir" y "reducción" usadas en este texto, deben interpretarse en este sentido.

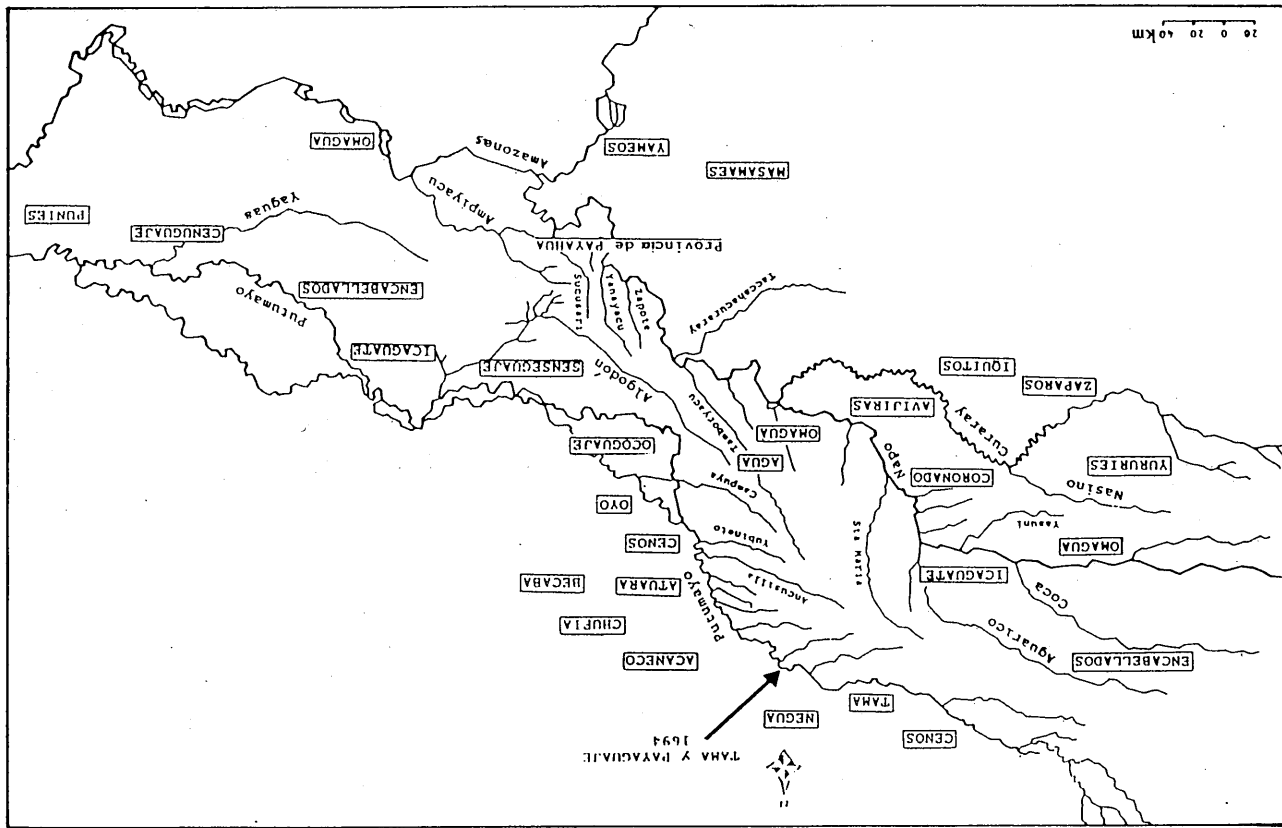
ventos del Caquetá a guerrear por el Putumayo en 1694. En 1695, los franciscanos mantienen las misiones del Coca y Putumayo: Amoguaje, Chumiguaje, Yaiguaje, Pyacomo y Ayamacene, y mencionan en sus relatos a más de 23 "naciones" del bajo y medio Putumayo. Reclamando a su propio misionero entre estas naciones se reconocen 11 grupos tukano occidentales, entre los cuales están los Senseguaje, los Sensetagua y los Ocagunje (B. de Alacano, en Vivanco 1941: 93).

Aún más al sur, los Jesuitas emprenden su labor misionera desde el alto Miraflores, y en 1682, el padre Lucero habla de un contacto con una **Provincia de Payahua**, aparentemente en la zona del bajo Napo, poblada de 16.000 personas según los intérpretes de este grupo capturados en la expedición de reconocimiento. Esta referencia, muy imprecisa en cuanto a la localización de esta "provincia" "un día más abajo de la de los Yameo" y a la calidad étnica de las gentes que la habitan, ha sido tomada por todos los historiadores para declarar que el primer contacto con los Payagua, ancestros de los Orejones y Coto, era del 1682 en la región que ocupan actualmente (A.S.J. R.:4, y Chantre y Herrera 1901: 320). La referencia a esta "provincia" de Payahua, tan poblada, puede ser una mención general a los grupos Tukano occidentales que ocupaban la zona del Napo hasta el Putumayo, desde el punto más alto de estos ríos hasta el Amazonas. La información es transmitida por los Omagua "colaboradores" de los Jesuitas, que estaban en guerra contra los Incubellados y tenían la costumbre de recorrer esta zona en busca de esclavos (v. Mapa Nº 3).

**Relato de las primeras "Entradas"**

"Todos los documentos concuerdan en que los Tukano son intrínsecamente numerosos y divididos en muchos grupos con localizaciones variables y nombres cambiantes. Al norte, al sur, y en la franja occidental de estos grupos, existen varios asentamientos españoles que llevan a Santa Fé de Bogotá y Quito."<sup>23</sup> La zona de Caguán-Caquetá

En el camino a Santa Fe de Bogotá, se encuentran, al norte, las ciudades de Timana, Neiva, Llanos de San Juan, San Martín, Almaquer, y al oeste, Sucumbíos, Mocoa, Pasto, Popayán. Hacia Quito, están Baeza, Avila, Archidona.



Mapa Nº 3  
Zona meridional: Localización de las etnias en el siglo XVII

está sometida a un riguroso control y las poblaciones indígenas, entre las cuales están las que nos interesan (los Tama, los Payaguaje), son deportados a las ciudades, a las zonas auríferas y de sabana para el servicio personal de los encomenderos, el trabajo de minas y el cuidado del ganado. A finales del siglo XVI, los Tama realizan una guerra intestina y hacen, entre grupos, unos esclavos que los españoles "rescatan". Hacia la mitad del siglo XVII, los Tama y Payaguaje son "rescatados" a los Andaki y Murciélagos (Oyo). A finales del siglo XVII, los Tama están cansados de las exacciones españolas y de la ineficacia de los procedimientos jurídicos que hacen para obtener la propiedad de sus tierras. Huyen, acompañados por los Payaguaje, hacia el alto Magdalena, donde son nuevamente agarrados por el sistema de la encomienda, o hacia el interior de sus tierras de selva. Se trata sin duda, de los grupos que se ven sembrar el desorden en 1694 en la zona del Napo-Putumayo. El Putumayo, desde esa época, se encuentra densamente poblado de grupos tukano de los cuales se encuentran los nombres en las etnias actuales. Son difícilmente contactados por los religiosos, se rebelan contra los militares y quedan independientes de los encomenderos, que no se atreven a aventurarse en sus territorios. Es principalmente en el siglo XVIII que los grupos tukano serán sometidos, reducidos, por los misioneros jesuitas al sur y franciscanos al norte.

#### La evangelización de los grupos tukano occidentales

El celo misionero se intensifica a comienzos del siglo XVIII, y las cartas reclamando ayuda en personal y medios financieros se multiplican. Las órdenes religiosas se lanzan a una auténtica competencia para "pescar almas infieles" (esta es una expresión jesuita).

#### La zona septentrional

Los Franciscanos mandan oleadas de misioneros y el procurador general de las misiones, Fr. M. de Cisneros, expresa en 1711 la voluntad de agrupar a las gentes de la misma "nación" bajo la autoridad de su cacique, al cual "respetan y obedecen". En la misma carta, habla de los medios para reformar sus costumbres de la necesidad de la enseñanza en dos idiomas (*triga*<sup>24</sup> y español), de la importancia de los instrumentos de

24. "Inga" o quichua.

trabajo manual para estabilizarlos, y de la estrategia de utilización de los caciques para conquistar las distintas parcialidades (A.G.I.: 5).<sup>25</sup> En su época siete aldeas son fundadas en el Putumayo y en la desembocadura de los afluentes: se trata de unas 1600 personas y siete "naciones" entre las cuales está la de los "Murciélagos" (Oyo). De 1717 a 1719, las misiones del Putumayo y Caquetá se van desarrollando desde Mocoa, y los franciscanos piensan haber "pacificado" al conjunto Tama y Payaguaje. Pero la "reforma de sus costumbres" y el miedo de ser deportados, llevan a los indios a rebelarse en todas las misiones fundadas 87 años antes, salvo en dos, situadas en un afluente del alto Putumayo, y allá se refugian los religiosos

El esfuerzo misionero vuelve a comenzar en 1726 en la parte alta del Caquetá y Caguán con la reducción de numerosos grupos, entre los cuales se encuentran los Coreguaje (114 individuos en el río Xayo), y los Tama y Payaguaje, cuyos destinos parecen decididamente vinculados, en la confluencia del Caguán y Caquetá (636 individuos). Este triunfo abre el camino al desarrollo de las misiones del Putumayo, y hasta 1737 se fundan 14 misiones, de la confluencia del Putumayo con el San Miguel y el Guanoes hacia la zona más baja donde se encuentran los Ocoyaje y Comencia, los Oyo (Murciélagos) y los Censeguaje. El conjunto de las misiones del Caquetá (7) y Putumayo (14) reúne a más de 2.000 individuos. Ellos están en relaciones comerciales con las ciudades de Almaguer, Popayán y Ofiña.

Los jesuitas de la Provincia de Maynas, mencionan en 1737 (Maroni) y 1740 (Magnin) que los Coreguaje y los Ocoyaje son los concurrentes de los ríos Caguán y Caquetá. Pasan tierra adentro y llegan al río llamado Huatiia, "río de los Viracucha o Caripuna" donde hacen negocios con "hombres rojos", "bermejós" (Holandeses) con los instrumentos que intercambian en el Napo. Este tráfico, verosíblemente,

Denuncia, sin lograr limitarlas, las prácticas de "rescate" hechas por los españoles y mestizos para azuzar a los indios unos contra otros, y obtener así esclavos. Según él, estas prácticas arruinan el trabajo de pacificación de los religiosos, cosa indudable, pero tienen también el efecto de poner en discusión el monopolio franciscano de la región, cosa que no comenta.

está ligado con las guerras intestinas y la toma de esclavos entre grupos lukano. Según Maroni, los Tama y Payaguaje toman otra ruta, yendo del Caguán a los Llanos de San Juan y el Orinoco. Según Magnin, cruzan la zona de los Murciélagos hacia Rioja, donde hacen comercio con los Franceses de Cayenne (v. Maroni R.A.H.: 3 y Magnin A.H.N.: 6). Estos hechos dan una idea de la extensión de los territorios recorridos por los grupos que nos interesan en especial: Tama, Payagua, Ocoguaje, Coreguaje (v. los recorridos hipotéticos en el mapa N° 4).

En 1747 no quedan más que 10 misiones, por la huida de los indios y la falta de instrumentos para atraerlos y estabilizarlos (B. Alacano, en Vivanco 1941: 94-99).

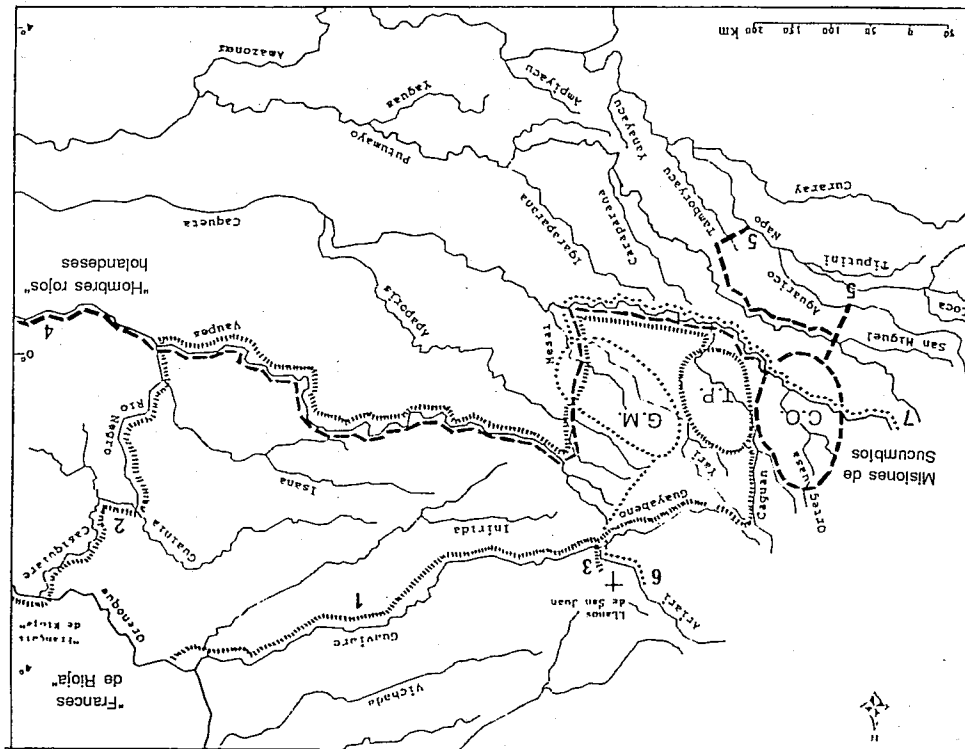
Las primeras descripciones de los grupos se deben a Fr. Santa Gertrudis, que trabaja en las misiones del Putumayo. Este fraile describe los que él llama los emblemas característicos de los grupos, que hablan todos la lengua linga, es decir el siona, que sustituyó al inga como lengua evangelizadora, en las misiones del Putumayo del siglo XVIII.

Los Mamo, que Santa Gertrudis encuentra (500 individuos) en Santa Cruz, misión fundada en 1737 más abajo de Puerto Asís, tienen la costumbre de llevar colgados en las orejas unos adornos que crecen desde la infancia con la edad. Es la única referencia que encontramos, en lo referente a esa época, a una práctica que se parece a la de los antiguos *Mai huana*. Viven desnudos, salvo las mujeres que tienen una corta falda, y se pintan con achiote, y este es otro elemento de semejanza con los antiguos *Mai huana*.

Los Payagua y Payaguaque que reúne el fraile en número de 900, en la Concepción, misión fundada en la desembocadura del San Miguel, llevan los unos, en el tabique, un tubo adornado de conchas en las extremidades, como los antiguos *Mai huana*, y los otros una concha entera debajo del ombligo, que sirve de tapa-sexo a las mujeres, y provienen de una laguna de una zona más baja.<sup>26</sup>

26. Esta concha recuerda la *quiripa*, moneda de intercambio, medio de pago y tipo de valor, fabricada con una concha de caracol de agua dulce. Circulaba de los llanos hacia los Andes Colombo-venezolanos y la Guyana. Los

Desplazamientos comerciales de algunas etnias en el siglo XVIII  
Mapa N° 4



- 1. Camino común de Tama y Payaguaje al Orinoco.
- 2. Camino de Tama y Payaguaje: "Del Caguán a los franceses de Rioja a través de la zona de Murciélagos."
- 3. Negocios de Tama y Payaguaje con llanos de S. Juan.
- 4. Camino común de Coreguaje y Ocoguaje hacia Holandeses.
- 5. Negocios de Coreguaje y Ocoguaje con "gente del Napo".
- 6. Negocios de Murciélagos y Guaje con "llanos de S. Juan".
- 7. Negocios de Murciélagos con misiones de Sucumbios.

Los Amoguaje llevan unos adornos labiales parecidos a los de los Siona, descritos por el jesuita Magnin en 1740: "los Seones del Caquetá llevan, los varones unos trozos de madera labrados, delgados y alargados, donde colocan plumas, y las mujeres, unos trozos de piedra en punta que compran a los Iquiabate (= Icaquate) a cambio de hijos. Se huequean en dos puntos ambos labios y colocan unas pajas en el labio inferior y unas flores en el superior; cada terrilla está adornada con una perla negra. Los Iquiabate son como los Encabellados, con pelo largo, vestidos con "tapa" (*Llanchama*<sup>27</sup>) en las misiones, y desnudos en la selva y las mujeres tienen solamente una concha para cubrirse el sexo" (A.H.N.: 6).

Los Quiollo (= Oyo, murciélagos) son especialistas en la fabricación del curare. Los dos Murciélagos que Santa Gertrudis encuentra llevan unos collares de dientes humanos que confiesan haber arrancado a sus enemigos del Marañón. El hombre luce una deformación craneal, típica de los Omagua, y la mujer es una gigante. Estas informaciones sobre los Murciélagos no permiten identificarlos con un grupo tukano: es uno de los numerosos elementos de confusión relativos al grupo Murciélagos.

Los Senseguaje constituyen una gran nación establecida en el interior, en la orilla derecha del Putumayo, alejada y protegida de las demás, para evitar las guerras. Tienen el cuerpo ceñido con una estrecha tira de corteza que les impide doblarse hacia adelante.

Santa Gertrudis afirma que las "naciones" son conjuntos numerosos que viven dispersos a lo largo de los ríos, manteniendo comunicación entre sí. Aclara que cuando habla de "nación", se trata de una fracción de "nación" que vive reunida en una gran casa. Esto ayuda a comprender el gran número de nombres de "naciones" mencionados por los otros misioneros (Santa Gertrudis 1971, T. 1: 252-309).

---

Airico la cambiaban con maíz, con los Girahara. Algunos en cambio la llevaban como joya. (N. de Friedemann & J. Arocha 1985: 90).

27. *Llanchama*: tejido vegetal fabricado con una corteza (*Poulsenia Armata*).

Se observa que en la mitad, más o menos, del siglo XVIII, los Payagua y Payaguaque se encuentran en el Putumayo, los Murciélagos, Oyo y Quiollo, en su orilla izquierda hacia el interior, los Encabellados en la orilla derecha, hacia el interior y al oeste de los Senseguaje. De cada uno de estos grupos, de los cuales Santa Gertrudis da la descripción, los antepasados de los *Mai huna* conservaron algunos rasgos.

En 1770, los Payagua y Tama son reunidos en Santa María de Caquetá (202 individuos). La Concepción no tiene más que 239 Encabellados, Senseguaje, Guaje y Macaguaje. No se sabe nada del destino de los 900 Payagua y Payaguaque instalados allá diez años antes.

En 1773, existen cinco misiones en el Putumayo, que reúnen a varias "naciones". Los Murciélagos tienden a hacerse más importantes, y según Cuervo (1894: 249), los Huaque (llamados en otra parte Guaque o Guaje), serían unos Murciélagos alejados del Caquetá. Hasta 1786 aproximadamente, tres misiones quedan en el Caquetá, y los grupos que las habitan disminuyen, cambian y se mezclan cada vez más con grupos llegados del este del Caquetá: Payagua y Tama en Santa María, Huaque y Quiyoyo en San Francisco Solano, Andaki en San Francisco Xavier de la Ceja, desplazados a Nuestra Señora de los Dolores de Santa María en 1774, donde alcanzan a 51 Yurios del este, 73 Payaguaque, Tama, Coreguaje y Quiyoyo. En 1776, la misma misión reagrupa 76 Coreguaje y 88 Payaguaque. (Véase Pineda Camacho 1980-81, Friede 1967, López 1783: A.G.I.: 7, y Mapa 5).

En 1783, Requena, gobernador de la Provincia de Maynás, hace un viaje por el Caquetá para delimitar las fronteras entre la corona española y portuguesa. Deja, en su diario, unas observaciones muy interesantes sobre los Guaque, llamados Murciélagos por los misioneros de Sumbíos, Mavas por los Portugueses y Omaguaes por él. Aclara que estos Omagua hablan un idioma distinto del de los Omagua del Amazonas, llamados Cambeba por los Portugueses. Llevan una especie de cinturón extremadamente ceñido en la cintura (parecido al descrito por Santa Gertrudis en el caso de los Senseguaje). Cuidan mucho su pelo que conservan largo y se preparan unas pelucas con fibras vegetales que pintan de negro. Las mujeres están desnudas y no llevan ningún adorno. Utilizan unas flautas, son grandes productores de veneno y hacen prisioneros para su consumo caníbal y el comercio con los españoles del



Los Amoguaje llevan unos adornos labiales parecidos a los de los Siona, descritos por el jesuita Magnin en 1740: "los Seones del Caquetá llevan, los varones unos trozos de madera labrados, delgados y alargados, donde colocan plumas, y las mujeres, unos trozos de piedra en punta que compran a los Iquiabate (= Icaguatè) a cambio de hijos. Se huequean en dos puntos ambos labios y colocan unas pajas en el labio inferior y unas flores en el superior; cada terrilla está adornada con una perla negra. Los Iquiabate son como los Encabellados, con pelo largo, vestidos con "tapa" (*Ilanchama*<sup>27</sup>) en las misiones, y desnudos en la selva y las mujeres tienen solamente una concha para cubrirse el sexo" (A.H.N.: 6).

Los Quiollo (= Oyo, murciélagos) son especialistas en la fabricación del curaré. Los dos Murciélagos que Santa Gertrudis encuentra llevan unos collares de dientes humanos que confiesan haber arrancado a sus enemigos del Marañón. El hombre luce una deformación craneal, típica de los Omagua, y la mujer es una gigante. Estas informaciones sobre los Murciélagos no permiten identificarlos con un grupo tukano: es uno de los numerosos elementos de confusión relativos al grupo Murciélagos.

Los Senseguaje constituyen una gran nación establecida en el interior, en la orilla derecha del Putumayo, alejada y protegida de las demás, para evitar las guerras. Tienen el cuerpo ceñido con una estrecha tira de corteza que les impide doblarse hacia adelante.

Santa Gertrudis afirma que las "naciones" son conjuntos numerosos que viven dispersos a lo largo de los ríos, manteniendo comunicación entre sí. Aclara que cuando habla de "nación", se trata de una fracción de "nación" que vive reunida en una gran casa. Esto ayuda a comprender el gran número de nombres de "naciones" mencionados por los otros misioneros (Santa Gertrudis 1971, T. 1: 252-309).

---

Airico la cambiaban con maíz, con los Girahara. Algunos en cambio la llevaban como joya. (N. de Friedemann & J. Arocha 1985: 90).

27. *Ilanchama*: tejido vegetal fabricado con una corteza (*Poulsenia Arnata*).

Se observa que en la mitad, más o menos, del siglo XVIII, los Payagua y Payaguaque se encuentran en el Putumayo, los Murciélagos, Oyo y Quiollo, en su orilla izquierda hacia el interior, los Encabellados en la orilla derecha, hacia el interior y al oeste de los Senseguaje. De cada uno de estos grupos, de los cuales Santa Gertrudis da la descripción, los antepasados de los *Mai huna* conservaron algunos rasgos.

En 1770, los Payagua y Tama son reunidos en Santa María de Caquetá (202 individuos). La Concepción no tiene más que 239 Encabellados, Senseguaje, Guaje y Macaguaje. No se sabe nada del destino de los 900 Payagua y Payaguaque instalados allá diez años antes.

En 1773, existen cinco misiones en el Putumayo, que reúnen a varias "naciones". Los Murciélagos tienden a hacerse más importantes, y según Cuervo (1894: 249), los Huaque (llamados en otra parte Guaque o Guaje), serían unos Murciélagos alejados del Caquetá. Hasta 1786 aproximadamente, tres misiones quedan en el Caquetá, y los grupos que las habitan disminuyen, cambian y se mezclan cada vez más con grupos llegados del este del Caquetá: Payagua y Tama en Santa María, Huaque y Quiyoyo en San Francisco Solano, Andaki en San Francisco Xavier de la Ceja, desplazados a Nuestra Señora de los Dolores de Santa María en 1774, donde alcanzan a 51 Yuries del este, 73 Payaguaje, Tama, Coreguaje y Quiyoyo. En 1776, la misma misión reagrupa 76 Coreguaje y 88 Payaguaje. (Véase Pineda Camacho 1980-81, Friede 1967, López 1783: A.G.I.: 7, y Mapa 5).

En 1783, Requena, gobernador de la Provincia de Maynás, hace un viaje por el Caquetá para delimitar las fronteras entre la corona española y portuguesa. Deja, en su diario, unas observaciones muy interesantes sobre los Guaque, llamados Murciélagos por los misioneros de Sucumbíos, Mavas por los Portugueses y Omaguaes por él. Aclara que estos Omagua hablaban un idioma distinto del de los Omagua del Amazonas, llamados Cambeba por los Portugueses. Llevan una especie de cinturón extremadamente ceñido en la cintura (parecido al descrito por Santa Gertrudis en el caso de los Senseguaje). Cuidan mucho su pelo que conservan largo y se preparan unas pelucas con fibras vegetales que pintan de negro. Las mujeres están desnudas y no llevan ningún adorno. Utilizan unas flautas, son grandes productores de veneno y hacen prisioneros para su consumo canibal y el comercio con los españoles del

norte (San Juan de los Llanos) y del oeste (Santa María, Sucumbíos). Se encuentran en relaciones amistosas con sus vecinos occidentales y las "naciones" río arriba, Tama y Coreguaje del alto Yari, Guaire y Macatia de su "nación", en el Mesai. En cambio, son enemigos permanentes de sus vecinos orientales (por ejemplo los Miraña), y también de todas las naciones que viven río abajo. Entre el Mesai y el Cuñare, Requena cuenta 101 casas guaque de 30 a 40 "indios de lanza" por cada casa, y de este dato se puede deducir una estimación mínima de 15-20.000 individuos (1783: A.G.I.8).

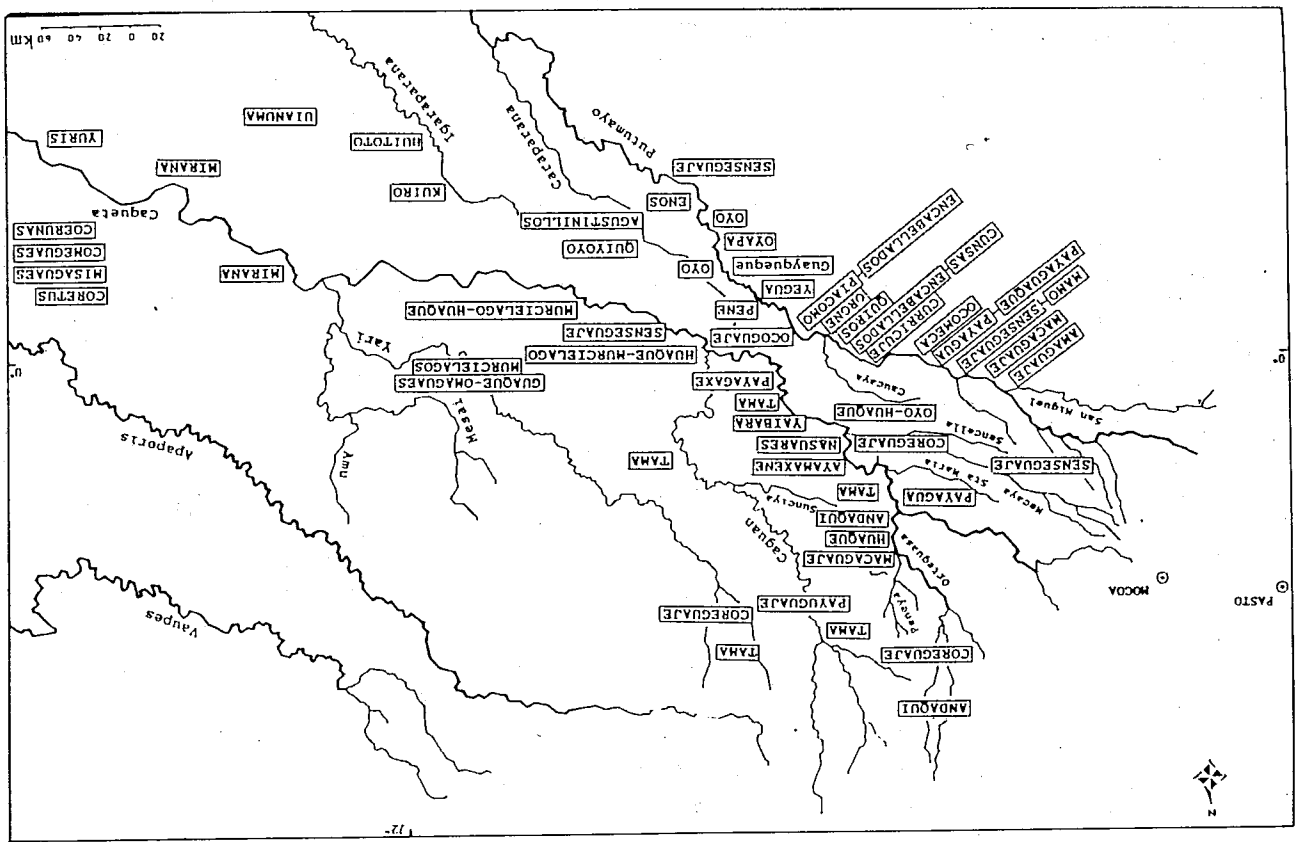
A finales del siglo XVIII, no se produce ningún progreso de las misiones. Al contrario, precisamente al terminar el siglo, en 1790, ocurre una rebelión general de los indios del Caquetá.

#### La zona meridional

Los Jesuitas de la Provincia de Maynas, en el siglo XVIII, están muy decididos a "reducir" a todos los indios de la zona del Napo, desde el Amazonas hasta las extremidades de los afluentes del Alto Napo. De 1703 a 1768, fecha de su expulsión, establecieron 27 "reducciones" donde los Payagua, Icacuate y Encabellados. En 1776, no quedan más que tres de estas misiones.

Los primeros intentos se hicieron, sin éxito, en 1703, con los Payagua del Bajo Napo, que según pienso llegaron a esa zona a finales del siglo XVII. En 1720, los Payagua aceptan, por diez años, tener relaciones puntuales con los jesuitas, que fundan cuatro reducciones alrededor de la confluencia de Orabueya con el Napo, "a seis días de la desembocadura del Napo". Este río es un afluente del Yanayacu, y en lengua mai huna se llama *Orabíya*, "río de la palmera *Iriartea*", 28 a tres

28. Existe un río del mismo nombre en el territorio de los Secoya del Aguarico y otro, llamado Tarapoto (nombre vernáculo de la misma palmera) Curaray arriba. Es frecuente encontrar los mismos nombres de ríos acá y allá pero, curiosamente, los Siona, los Secoya y los Mai Huna tienen varios nombres de ríos en común, cosa que revela una misma aptitud en nombrar las cosas, o una historia común. No se publicó ningún trabajo sobre los topónimos tukano occidentales, y mis datos son insuficientes dentro de una perspectiva analítica.



Mapa No 5  
Zona septentrional: Localización de los grupos étnicos en el siglo XVIII

horas de la confluencia con el Napo. En 1723, 60 familias son "reducidas" y en 1732, el jesuita Julián menciona el número de 300 Payagua instalados en las misiones.

Los Payagua se caracterizan, en ese período, por su inestabilidad total y el rechazo de la vida de las misiones. Van a hacerse bautizar para obtener instrumentos y, ni bien pueden, vuelven a la selva.

Los Jesuitas "reducen" al mismo tiempo, a los residentes del Buekoya (Taccshacuraray), a los Icaguete, cuyo nombre está formado por "la suma, suavizada y confundida de los dos nombres Guasiguaje y Ciguaje" (textual) (Chantre y Herrera 1901: 321).

Las fuentes de los jesuitas (Jouanen 1943; Velasco 1941 e inédito; Chantre y Herrera 1901), se contradicen en el nombre de los grupos aliados, pero se ve que los Icaguete están divididos en Yeiba/Eyeye e Iziba, parientes los unos, de los Payagua "reducidos" y los otros, de los Payagua "bárbaros". En el conjunto Encabellados, se destacan los grupos Icaguete y Payagua, claramente subdivididos en subgrupos, dependientes de un jefe o un cacique, y guerreando entre sí dentro y fuera del grupo. La historia de los Icaguete se parece bastante a la de los Payagua, pues ambos grupos evolucionan en el siglo XVIII del Bajo Napo al Aguarico y Putumayo.

En 1737, Maroni, misionero en el Alto Napo, relata algunos hechos históricos de gran importancia referentes a los Payagua:

1) Las gentes del Putumayo y los Oceguaeje tienen la costumbre de pasar sobre el Napo, por el río Santa María ocupado por unos Secoya y por grupos actualmente desaparecidos. Recordemos a este punto que los Tama, Oceguaeje y Coreguaje comercian, en el Napo, vendiendo instrumentos y otros objetos que van a buscar al norte de su territorio. Pueden pues, encontrar en el camino, o llevar consigo, a unos Payagua que viven en esa misma región. (véase mapa N<sup>o</sup> 4)

2) Luego de la rebelión de 1720 y los castigos españoles, la población del Alto Putumayo, hasta el río Ancusilla, se encuentra muy disminuida y dispersada. En cambio, es muy numerosa del Yubineto hasta el Bajo

Putumayo. Esta información apoya mi hipótesis, de la Llegada tardía de los Payagua a la zona del Napo, y su origen noroccidental.

3) Los Payagua, en esa época, son muy numerosos. Viven en la zona de Sotoia, el actual Algodón (Totoya, en mai huna) ocupado por una comunidad mai huna y, cerca del río Apaicua (Apayacu), vive una "parcialidad" de indios Payagua o Payaguaque, cuyas tierras, dice Maroni, se extienden hasta el Uerari, el actual Ampiyacu.

4) Los Payagua conocen a los Seones, que viven entre el Putumayo y el Caquetá, los Pararies (llamados más tarde Pariana), los Zenseies, los Zenseuague (Senseguaje), y los Kengeoio, que habitan entre el Putumayo y el Napo. Estos Kengeoio, dice Maroni, llevan el pelo largo como los Coreguaje, rasgo este, que los coloca en el conjunto Encabellado. También deben conocer a los grupos Oyo o Murciélagos, porque Maroni relata el cuento de un indio Oieguaque de San Josef de Icaguete (en la confluencia del Napo y Aguarico) sobre las costumbres cambales de los Oyo o Murciélagos, que hablan su lengua. Viven a unos pocos días de camino Putumayo abajo, comen la carne humana y toman la sangre después de raspar cuidadosamente el cuerpo de la víctima para quitar todos los vellos. Magnin hace una descripción impresionante de esta costumbre de los Murciélagos en 1740. (ver manuscrito de Maroni: R.A.H.: 3, y Magnin: A.H.N.:6).<sup>29</sup>

En el momento en que Maroni es misionero en la zona del Aguarico, los Payagua comienzan nuevamente a salir de las selvas en que se habían refugiado. Aceptan, en 1741-42, fundar dos aldeas a un día de distancia la una de la otra, que corresponden a dos parcialidades opuestas. Los jesuitas desarrollan su obra hacia innumerables parcialidades de la

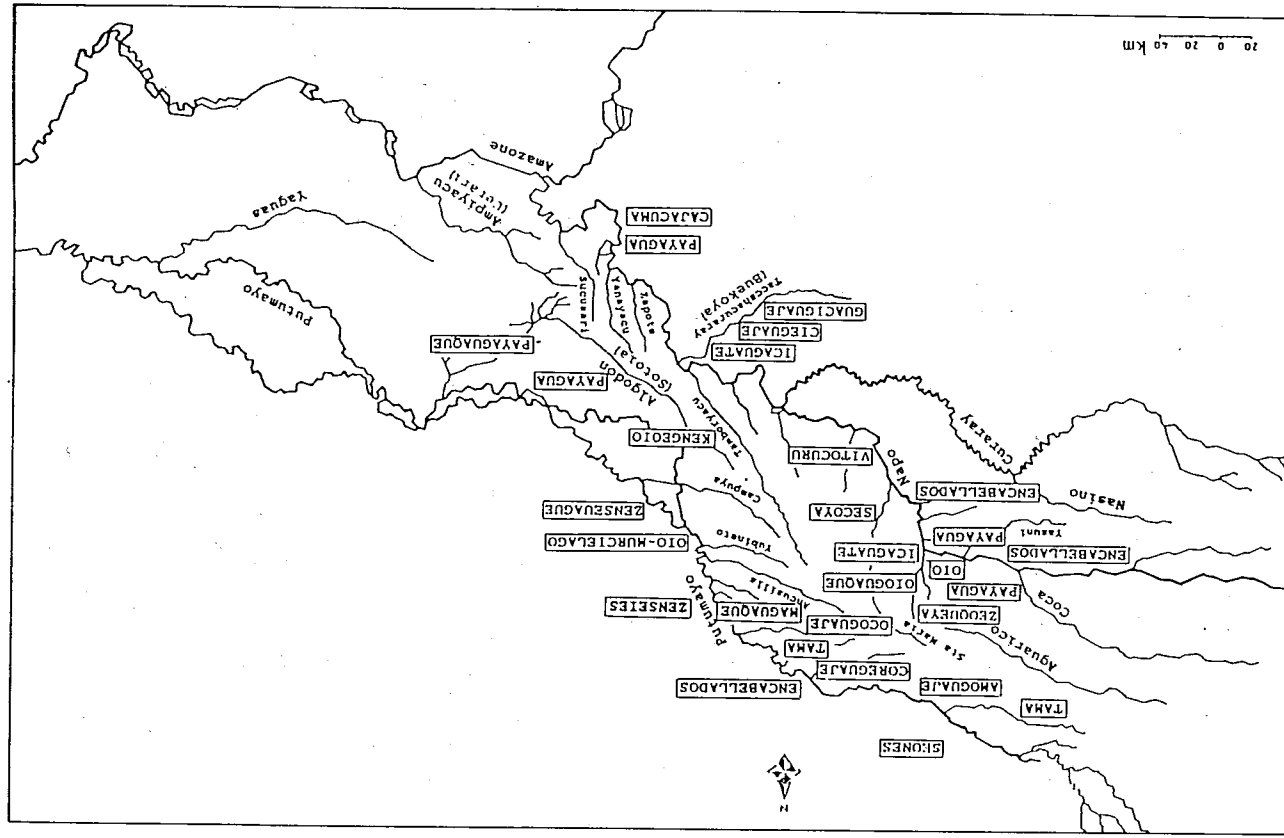
29. El nombre del grupo Kengeoio está formado por una raíz, *keŋge*, no identificado, y una desinencia, *oio*, que significa que pertenecen al conjunto Cungies. Este ejemplo de transformación de la desinencia final, permite sugerir una modificación similar del nombre Zenseies en Zenseoio, y de verificar así la pertenencia del grupo Senseguaje al conjunto Oyo, como lo reconocen los actuales Siona (Langdon 1974: 33).

región del Aguarico, Santa María y San Miguel, que se oponen entre sí. **Obra durísima**, ya que entre las deserciones, epidemias y rebeliones que **entre otros** alizan los Payagua, por ejemplo en 1749 y 1753, los **misioneros** tienen muchísimo que hacer. Uriarte, que describe todo eso **en su diario**, propone en 1753 a los Payagua de Tiri, misión establecida **en un afluente** del Alto Napo, donde viven indios cuyo nombre termina en **oto**, "unirse con los Cajacuma, y hacer la paz con los Payagua de Bartolito" de las misiones del Bajo Napo (Uriarte 1952: 104-120). Esta oferta es aceptada, hasta que los Payagua inducen nuevamente el conjunto de las misiones a la rebeldía, arguyendo que reciben malos tratos y que corren riesgos, por ser indios "reducidos", de ser vendidos como esclavos en Archidona y Napo, cosa que efectivamente se había realizado un tiempo antes.

Los Payagua no forman unas misiones autónomas, salvo las del Bajo Napo; se encuentran dispersados entre los grupos Encabellado, Secoya e Icañate, y siembran el desorden de un lugar a otro. La misión "Nombre de Jesús de Tiputini", al interior de las tierras en la orilla derecha del Alto Napo, está compuesta de gentes cuyos nombres tienen desinencias de clanes existentes entre los Mai huna. A finales de 1753, los Payagua de esta misión deciden matar al misionero para librarse de los capitanes y contramaestros que abusan de ellos. Preparan la operación, obtienen un éxito a medias y huyen en 1754 para sublevar a las demás misiones.

En esta misma época, el Marqués de Selva Alegre describe la Provincia de Quito, aclarando que todos los indios entre el Napo y el Putumayo son dóciles y hablan una única lengua. Nombra once reducciones en la región del Napo, y una de estas se refiere a los Payagua del Bajo Napo (Reina de los Angeles) (A.H.N.:9).

En 1764, la situación es más crítica. Quedan solamente siete misiones. En 1776, después de la partida de los Jesuitas, resisten solamente tres: Payagua, Nombre de Jesús y Capucuy. El padre Barrutieta resume la situación: "... que todas tres son como que no fueran, porque unos y otros son de la nación Encabellada gente totalmente veleidosa y viciada y tan dilatada que ocupa todo el terreno que se extiende entre el río Napo y Putumayo, desde el río Aguarico hasta la



Zona meridional: Localización de los grupos étnicos en el siglo XVIII

contacto con los grupos Murciélago/Guaque y Oyo, sobre cuya identidad existe cierta confusión.<sup>30</sup>

El término Huaque o Guaque, indica en el siglo XVIII a gentes llegadas del Caquetá y Putumayo, a otras localidades en el Mesai y el Yari, todas en contacto comercial con los Franciscanos, que los llaman a todas justamente Huaque o Guaque. Tienen parientes y afines en las misiones franciscanas del Putumayo, sobre todo formadas de grupos tukano occidentales, cuyo idioma hablan. Los Payaguaje pasan por sus tierras, en su ruta comercial al noreste y suroeste (v. mapa nº 4). En 1737, antes que la lengua siona se difunda como idioma de comunicación entre grupos diferentes, un indio Oiaguaque atestigua que los Murciélagos-Oyo hablan la lengua de los Encabellados. Desde la mitad del siglo XVII existen testimonios de nombres indios que terminan en *oio* en las misiones franciscanas y luego jesuitas de los Encabellados del Putumayo y Alto Napo.

Surge así una pregunta: ¿qué relación se puede establecer entre los Murciélagos-Guaque que aparecen en la región del Caguán desde la mitad del siglo XVII (Llanos Vargas y Pineda Camacho 1982: 75) y los Murciélagos-Oyo que están presentes en esa misma época en el Putumayo?

La identificación de los Murciélagos es muy importante: algunos de sus miembros se mezclan con las "naciones" tukano occidentales con el nombre de Murciélagos-Oyo y Guaque-Huaque, otros forman una "nación" autónoma, el grupo Oyo del cual Castellvi clasifica el idioma en la división paleo-siona; y finalmente, hoy los sobrevivientes forman su propio clan, unos con los Siona y otros con los *Mai huna*.

30. Parece conveniente explicar aquí ciertos hechos relativos a los contactos entre los Murciélagos y los Tukano, para contribuir al conocimiento de este grupo, que según H. Schindler, (com. pers.) es sin duda el antepasado de los kalijona colombianos, de familia caribe. Un mismo nombre puede designar a varias entidades, y el propio término caribe es el primer ejemplo de eso.

Al norte, los Franciscanos desarrollaron el idioma siona como lengua unificadora y evangelizadora, desde la mitad del siglo XVIII.<sup>31</sup> Esta política franciscana pudo hacer desaparecer unos idiomas indígenas, como lo cree Friede en 1948 (mencionado por Llanos Vargas y Pineda Camacho 1982: 80, nota 2). Pero no da, con los documentos que proporciona, materia de reflexión sobre la identidad de los Guaque-Huaque. Consultando los diccionarios de lengua siona hechos en el siglo XVIII, se observa que el término *guaque, huaque*, significa "cuñado, negro, yerno" (v. Jiménez de la Espada 1898). Esta desinencia de afinidad se encuentra también en las modernas lenguas siona, secoya y mai huna, en los términos *wahí, bahí*, de los cuales, en mai huna, deriva la palabra *bat*, que significa "suegro, cuñado, yerno".

Las relaciones del grupo del Mesai-Yari con los Tama y Coreguaje, cuya lengua habla y con quienes intercambia varios productos, el cuidado del pelo, el uso del cinturón, idéntico al de los Senseguaje (tukano), la distinción que Requena hace entre su lengua y la de los Omagua-Cambeba, nos inducen a pensar que el grupo de los Huaque-Guaque-Mavas-Murciélagos-Omagua, no está muy lejos de los grupos tukano. Se diferencia de estos por un importante elemento, el canibalismo, que no caracteriza a los grupos tukano aunque, de vez en cuando, se les atribuya episodios canibales.<sup>32</sup> Todos los grupos que hablan una lengua tukano y son conocidos con el nombre de Murciélagos, Huaque y Oyo, sobre el Caquetá y el Putumayo, tienen fama de canibales.

Los nombres Murciélagos y Oyo (que significa "murciélagos") pueden haberles sido atribuidos, por su placer en chupar sangre. Un mito mai huna describe claramente el canibalismo del clan oyo "que tomaba un masato<sup>33</sup> de sangre en la cabeza de sus enemigos" antes de ser convertido, por la lucha, en quiróptero. Por eso, los Omagua de lengua

31. Al sur, los Jesuitas mantienen la lengua inga en las misiones y no existen documentos de diccionarios en lengua tukano.

32. Lucas de la Cueva relata en 1664, unos acontecimientos de canibalismo entre Encabellados y Avijira (B.N.M.: 12). D'Étre, en 1721, describe el canibalismo de los Icaquite contra los Encabellados (1731: 113-118).

33. "Masato": este término designa una bebida fermentada (cerveza).

Mapí, presentes en las orillas del Coca, Napo, Amazonas, que tomaban Mangre en los cráneos (Chaumeil 1981:80), pueden haber sido confundidos bajo ese epíteto.

Si el grupo de los Murciélagos-Guaque no es tukano -según Friede (1948) sería una etnia de lengua Caribe-; algunos de ellos fueron absorbidos por los Tukano occidentales desde el siglo XVII. Así, unos indios de lengua Tukano, pudieron llamar Huaque a gentes con quienes tenían relaciones comerciales y matrimoniales, que en otras ocasiones llaman Oyo o Murciélago, por su canibalismo (ver Mapa N° 7).

Los Payagua, entre otros...

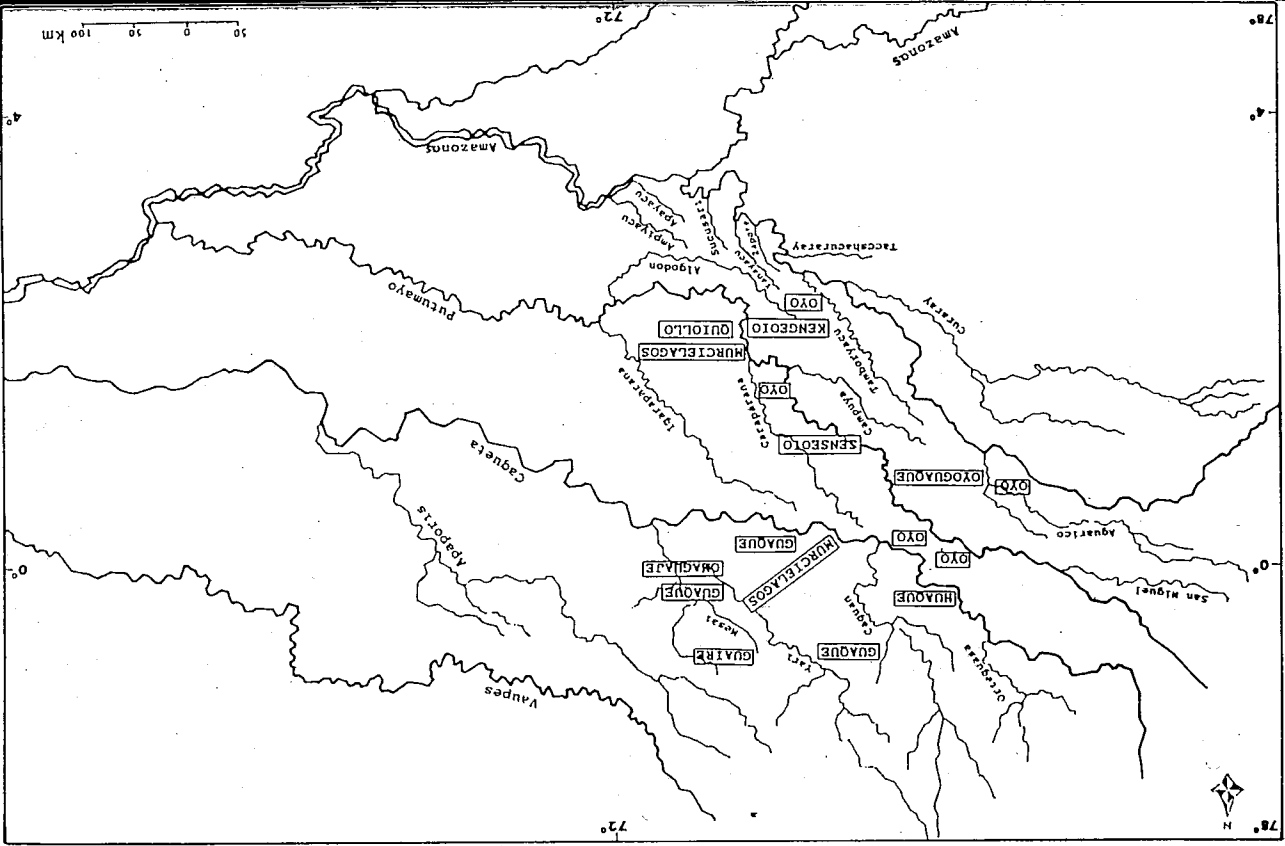
Las poblaciones tukano occidentales sometidas por los Jesuitas o los Franciscanos en el siglo XVIII, deben haber tenido de 300 a 3.000 individuos según las épocas. Los Payagua contados en las misiones, nunca pasaron de 430 (en 1742), según las listas consultadas. Se trata de algunas familias opuestas entre sí y parientes de otros grupos. En ambos casos, estamos lejos de las cifras mencionadas por la población de la "inmensa provincia de los Payagua" de finales del siglo XVII. Eso se explica por el cambio de base de cálculo - de una estimación de los indios "salvajes" a un cálculo de los "reducidos- y por la caída de la demografía, constatada en el conjunto de poblaciones indígenas por las epidemias, la imposibilidad de vivir en las condiciones impuestas por los religiosos, las guerras intestinas que los grupos realizan por motivos tradicionales o para alimentar el mercado de esclavos...

En estos últimos años del siglo XVIII, una parte de los Payagua está asentada en la zona del Napo, en un territorio que va del Tamboryacu al Ampiyacu, del Napo al Putumayo, en cuyas orillas viven algunas parcialidades de su nación (Chaire y Herrera 1901: 320). Este territorio corresponde al reconocido por los Mai huna.

**La desaparición de los Payagua por la llegada de los "patrones". Nacimiento de una nueva identidad**

Esta parte del trabajo está dedicada esencialmente al estudio de los Payagua de la región meridional cuyas relaciones con los Mai huna están probadas históricamente, disminuyendo en cambio con los otros grupos tukano del norte, al comienzo del siglo XIX. Los Payagua se funden con

Mapa N° 7  
Localización de los grupos Oyo, Murciélago, Guaque en el siglo XVIII



el conjunto siona del norte, y cambian de identidad en el sur, donde reciben varios nombres, por ejemplo Orejón y Coto, que conservaron hasta nuestros días los Mai huna.

#### *La zona septentrional*

Desde los primeros años del siglo XIX, ya no se habla de Payagua, definitivamente divididos, o absorbidos por los Tama, Siona o Macaguaje.

En 1855, Albis viaja en la región de Mocoa-Caquetá-Putumayo y deja una descripción de las costumbres de los Coreguaje, Guaque (enemigos de los Guitoto-Huitoto), Andaki y Macaguaje.

En 1862, Pérez nombra a los Amaguaje, Orejones, Agustiniños y Macaguaje, que hablan el dialecto del Putumayo, y los Tama y Coreguaje del Caquetá. El conjunto tiene 5.100 individuos (en Langdon 1974: 33).

En 1896, los Capuchinos, misioneros de la región del Putumayo-Caquetá, declaran que los indios del Alto Putumayo son todos cristianos y de costumbres pacíficas. Hablan todos el siona, algunos hablan español, y el siona es la lengua común de los grupos Siona, Tama, Coreguaje y Macaguaje (Montclar 1924).

#### *Zona meridional*

La salida de los Jesuitas de la Provincia del Maynas, surgió en el desorden la zona del Napo-Putumayo, y así nos quedamos sin fuentes de documentos de primera mano.

La Provincia del Maynas, que pertenecía al reino de Quito, está unida al virreinato del Perú en 1802, y la administración de las misiones abandonadas está confiada al colegio franciscano de Santa Rosa de Ocopa. La lucha por la independencia, adquirida en 1810 por las nuevas repúblicas de Bolivia, Chile, Colombia y Perú, mantiene ocupada a las autoridades, poco después, por los numerosos litigios fronterizos. La provincia de Maynas es reclamada por Ecuador, Perú y Colombia hasta 1934 y 1942, año en que Perú delimita sus fronteras con Colombia al

norte y Ecuador al oeste. La zona del Napo sigue siendo hasta ahora una zona de litigio con el Ecuador.

Unos pocos años después de la independencia, la república del Perú vuelve a practicar la política de las "reducciones" instaurada por los Jesuitas. Como lo observa J. P. Razon, "La población indígena, marginalizada, sin ninguna garantía sobre las tierras que ocupaba, seguía siendo olvidada por los dispositivos legales hasta quedar fuera de su misión" (1984: 94). La población indígena está sometida a "servicios comerciales" organizados por los llamados "regatones",<sup>34</sup> que hacen su fortuna bajo la etiqueta de portadores de civilización. El comercio, el tráfico, la explotación de los indios se intensifican en la zona del Putumayo-Napo-Caquetá bajo la acción de los colonos civiles, los aventureros de todo tipo, que disfrutan de la tolerancia de los gobiernos peruanos, ecuatorianos y colombianos. Los regatones aprovechan la salida de los misioneros que, en el siglo XVIII, temperaban levemente las presiones de los comerciantes. Luego, se instalan los primeros patrones, y la población indígena se convierte en prisionera de la tenaza del patrón sedentario y del mercader ambulante fluvial, que se disputan el control de grupos enteros. Las informaciones sobre ese período, provienen en parte de documentos oficiales, y en su mayoría de los relatos de viajeros que se desplazan con los mercaderes fluviales y residen en las casa de los patrones.

Al comienzo del siglo XIX, el gobierno peruano lanza una política de desarrollo de la inmigración, con una serie de decretos muy favorables a los colonos, otorgándoles la concesión de tierras indias, facilidades de desplazamiento, ofrecimientos de granos y semillas y exención de impuestos. Además, los recién llegados reciben el derecho de escoger a sus jueces y magistrados, y formar sus propias corporaciones. Luego se dan unas recompensas a las compañías para la introducción de colonos. Los "sobresaltos" de la política peruana en los años 1850-60 afectan la evolución de esta inmigración y la política oficial vuelve a contestar las

34. "Regatón": vendedor ambulante fluvial que comercializa los productos de la ciudad y compra los productos indígenas, reservándose un margen considerable de ganancia.

medidas favorables a los indios, que en ninguna ocasión habían sido aplicadas: ordenanza del subprefecto de Maynas para la libertad de los indios esclavizados,<sup>35</sup> derecho a la posesión de las tierras que ocupan, desarrollo de la instrucción primaria para los indios (y mestizos) (1831) (en Larrabure y Correa 13 y 14).

Los primeros documentos que se refieren a los Payagua del Napo son de 1839. El gobernador de Pebas (ciudad en el Amazonas, en la desembocadura del Ampiyacu) atestigua una expedición de represalias hecha por un patrón contra los Payagua "invasores" de una hacienda situada en su territorio. Este patrón agarró a 30 cholitos y cholitas<sup>36</sup> que el gobernador le pide poner a disposición de la Prefectura de San Joaquín de León, para que esta disponga lo conveniente (L y C: 15).

Volvemos a encontrar a estos Payagua en 1851. Castelneau declara haber visto en Pebas a unos Payagua cuya residencia tradicional sería el Apayaca (Apayacu, afluente del Amazonas), probablemente desplazados por una "correría"<sup>37</sup> realizada unos años antes.

En 1846, Castelneau encuentra a unos Orejones en Nuevo Orán (orilla izquierda del Amazonas, más arriba de la confluencia con el Napo). Ellos se perforan los lóbulos de las orejas hasta obtener un tamaño enorme y llevan, como único traje, una concha. Están en guerra contra los Tototos, que viven en el interior en la orilla izquierda del Napo. Estos Tototos, o Cottos, del río Nanay, están en guerra contra los Orejones del Ampiyacu. Tienen la cara pintada de rojo, están desnudos, pero llevan en la cintura una faja de corteza. Parece que no son antropófagos, a diferencia de los Orejones-Huitoto del Ampiyacu (Castelneau 1851: 6, 8,

35. "... que todos indígenas que se hallan ocupados en la extracción de zarza y otros renglones que producen estas montañas a la fuerza involuntariamente quedan libres de este ejercicio o de cualquier otro al que hayan sido contrahidos sin su pleno consentimiento..." (1830 en L y C: 13).

36. Cholito y Cholita: estos términos indican a jóvenes chicos y chicas, indígenas, en sentido despreciativo.

37. Correría: los colonos hacían unos saqueos en las aldeas indias para agarrar a indios y llevarles a trabajos forzados

15). Esta es la primera vez, en el siglo XIX, en que se nombran a los Orejones, Coto y Tutapishco conjuntamente. Suceden a los Payagua, y mantienen relaciones de hostilidad entre subgrupos, las mismas que existían en los tiempos de las parcialidades Payagua.

Marcyoy viaja en la región del Napo-Putumayo-Amazonas entre 1848 y 1860. No habla de los Payagua, sino de los Orejones, que subdivide en Ccotos y Angoterros, que se hicieron según él, "mansos" unos cuarenta años antes. Los Ccotos ocupan la orilla derecha del Napo, hacia el interior y los Anguterros la orilla izquierda. "Se parecen tanto entre sí, que es difícil distinguirlos", y ambos grupos llevan discos de orejas muy grandes. Marcyoy introduce una diferencia con otra clase de Orejones, que según él, ensanchan el lóbulo de la oreja y lo dejan colgar sin ponerle adornos.<sup>38</sup> Encuentra a unos Orejones del Napo instalados en Nuevo Orán, y a unos Orejones-Ccotos en Bellavista (orilla derecha del Amazonas, cerca de la confluencia con el Napo) (Marcyoy 1866: 14, 102, Gasché 1983: 6).

En 1870, Jouanen declara que "las orillas del Napo están llenas de infieles que salen de vez en cuando para negociar, robar o matar a unos comerciantes". Entre ellos menciona a los "terribles Payagua, que unos años atrás mataron a un comerciante y sus empleados".

En 1875, el coronel Raigada explora el Napo y declara que desde Huaman Urcu (a medio camino entre el Yanayacu y el Sucusari, poblados por los Mai huna) hasta el Curaray, "las dos orillas del Napo están pobladas por Coto, Tutapishco, Payagua Lagartococha, Zapoteyacu, que son unos Payagua hasta el Tacshacuraray". El pueblo de Mirafia (Urcu Mirañu? cerca del Sucusari) está poblado de Borjeños, Mayoruna, Coto y Orejones (L y C: 16). Se reconoce en los dos nuevos nombres mencionados, Lagartococha y Zapoteyacu, nombres de lugares que los Mai huna señalan haber ocupado hasta más o menos 1950.

38. Los Auca del Yasuní (otro grupo de identificación incierta: ellos aparentemente "suceden" a los Abijira, bajo el nombre de Waarani-Auca), llevan unos adornos en las orejas completamente parecidos a los de los Orejones-(*Mai huna* y otros), y de vez en cuando dejan vacío el lóbulo.



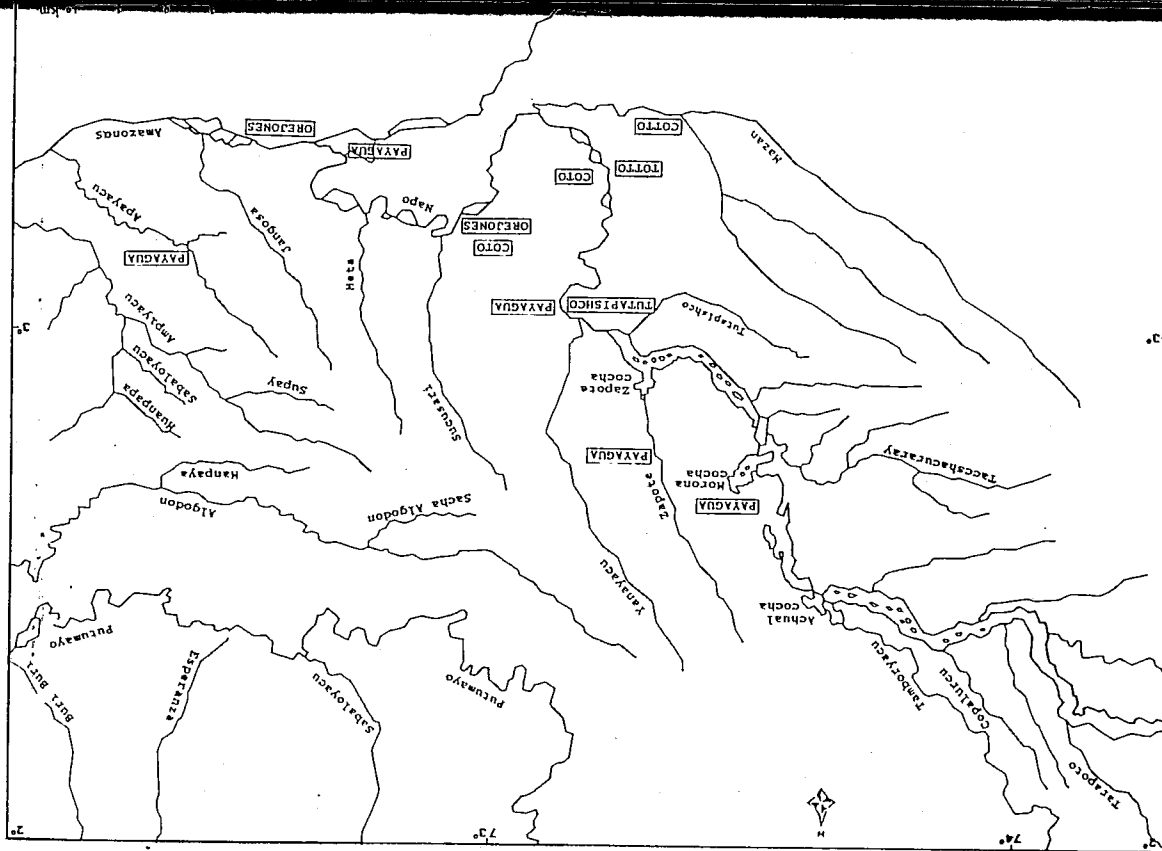
Al terminar el siglo XIX, los antepasados de los Mai hunu reciben nuevos nombres a medida que los nuevos patrones, que sin descanso se suceden en su tierra, los emplean en trabajos forzados. Las primeras descripciones físicas de los Orejones aparecen, y con estas la reputación helicosa que los persigue desde los primeros tiempos de la conquista: los antepasados de los Mai hunu se dedican a guerras intestinas y atacan a los extranjeros, sin vacilar en matar a blancos (ver Mapa N° 8).

### La época del caucho

A finales del siglo XIX se desarrolla la explotación del caucho, que coloca a los indios en situación dramática. La historia de esa temporada sombría está todavía fresca en la memoria mai hunu.

Entre 1876 y 1891, según Espinoza Pérez (1955: 168), existen 300 familias de Orejones o Coto entre el Yanayacu y el Sucusari, controladas por las familias Ochoa y Ríos, que dan la información. Estos mismos patrones indican a R. Girard (1963: 127) la forma en que fueron repartidas en herencia, hacia 1940, las familias que quedaban (27 en total). No dan ninguna información sobre los Payagua, Orejones o Coto más arriba de esta zona, o sea hacia el Zapote, el Tacchacuraray y el Algodón. Según los Mai hunu mismo, una parte de ellos trabajaba para la familia Ríos Ochoa, muy influyente, y las otras eran empleadas por otros patrones independientes, cuyos nombres se perdieron.

En 1882, se sabe que existe una aldea de 200 Tutapishco, no localizada: se trata, verosímilmente, de un pueblito en la desembocadura del Yanayacu, cuya aldea mestiza moderna lleva el nombre. El término Tutapishco significa en quichua "pájaro de la noche", y se usa normalmente para indicar a los murciélagos. Siendo el quichua la lengua hablada en esta parte del Napo después de la llegada de los Jesuitas, la relación entre los Tutapishco (Orejones, Coto, Mai hunu) y los murciélagos se halla confirmada. Los Murciélagos vivían en el siglo XVIII sobre el Putumayo, en una zona cercana a la de los Payagua, que pasan constantemente de un río a otro. Esta costumbre está descrita con



Mapa N° 8 Localización de los antepasados de los Mai hunu en el siglo XIX

referencia a los Orejones y Coto del siglo XIX, y sigue siendo verdadera respecto a los Mai huna del siglo XX. Murciélagos y Payagua deben haber viajado juntos.

Las notas de viaje de Cáceres en la zona del Napo, entre 1875 y 1892, mencionan los diferentes asentamientos caucheros, que mantienen en esclavitud a varios cientos de indios. Menciona esencialmente a los Angoteros (Secoya) y Orejones del Aguarico (1892: 52-68).

En 1885, el viajero inglés Simson que recorre la zona del Napo- Putumayo, nombra a los grupos Piojé o Santa María (Secoya) que él asimila a los Encabellados o Tarapoto,<sup>39</sup> cuya lengua se parece a la de los Piojé del Putumayo y Macaguaje del Cocaya. Menciona a los Coto, Tutapishco, Meguane (Neguaje?), Copal Urcu, Tamboryacu, Payagua, Lagartococha, Taccshacuraray y Orejones, aclarando que toma los nombres proporcionados por los Záparo y los comerciantes que indican a los lugares así como a las poblaciones. Dice, además, que el nombre Orejón no se usa en el Napo, y que los Coto y Tutapishco pertenecen a una única tribu relacionada con varias "hordas" del Putumayo. Los Tutapishco, que según él son Murciélagos, guerrean contra los Coto y existen entre estos dos grupos unas diferencias lingüísticas. Ambos grupos se esconden en el interior de la selva para evitar el robo de sus hijos. Dice haber encontrado a una mujer de origen Coto, en Guama Urcu (aldea cerca de Cayaposa, entre el Yanayacu y el Suqusari) con las orejas

39. "Tarapotó: la ciudad del departamento de San Martín, en el Perú, toma su nombre de esta palmera *Iriartea ventricosa* (Com. Pers. F. M. Renard-Casevitz). Se sabe que en el siglo XVIII un grupo Payagua vive en un río llamado de la palmera *Iriartea, orabýya*, que los Mai huna conocen como afluente de la parte más alta del Yanayacu. Un afluente del Napo, más arriba del Yanayacu, lleva el mismo nombre. Puede tratarse del mismo grupo. La equivalencia Encabellado-Tarapoto no se encuentra en ningún otro documento. Esta madera está usada por los Mai huna, entre otras cosas, para la fabricación de canoas sumeras, cuando pasan de un río a otro por tierra.

perforadas y el cuerpo ceñido con un cinturón de corteza.<sup>40</sup> Decide que los indios Orejones son parte de los Coto, y de los Tutapishco. Viven en grandes casas del modelo normalmente descrito para los Orejones (y los Mai huna) en el río Tohalla Grande (Totoya-Algodón). Tienen el lóbulo de las orejas ensanchado como para colocarse pedacitos de madera de tres centímetros de diámetro. Estos Orejones se encuentran en relaciones de intercambio con las tribus Monrois (?). Cuando Simson navega río arriba por el Putumayo después del Cocaya, encuentra un asentamiento Macaguaje. Este último grupo, llamado Piojé del Putumayo, según él sería independiente y sin relaciones con los Piojé del Aguarico-Napo, lo que revela las oposiciones latentes entre los grupos tukano occidentales.<sup>41</sup> (Simson 1885: 151-152: 192, 209, 236, 242).

En 1899, unos Coto se encuentran en el Morona, que los Mai huna conocen como afluente del Tamboryacu que lleva hacia el Algodón. Usan unas flechas envenenadas que lanzan sin arco, según una técnica habitual de los Mai huna. (L y C: 17). Estos Coto son los más occidentales de los Coto-Mai huna, a corta distancia de los Secoya del Napo y Campuya.

La historia contada por los Mai huna resume las informaciones de Simson y el conflicto entre los grupos Murciélagos y Coto relata la lucha de un grupo del Taccshacuraray encabezada por un líder, del clan *Oyo bahé* (Murciélagos) contra un grupo del Zapote formado por clanes *ýe bahé* y *deí bahé*. La tradición de mutua hostilidad entre los clanes y grupos locales no se refiere necesariamente a la oposición entre Murciélagos y Coto. El único rasgo pertinente es el carácter extremadamente belicoso del grupo *oyo bahé* que pertenece al conjunto Coto.

40. Las mujeres Coto, Orejón o Mai huna, no llevaban los discos en las orejas ni se ceñían el cuerpo con una tira de corteza, salvo una tira de tejido vegetal que llevaban como falda, desde la época de las misiones.

41. Propone una etimología interesante de este nombre, que derivaría de la palabra que significa "no hay", que en mai huna se dice *beohé*. Gasché piensa que Piojé deriva del nombre de un subgrupo secoya, *piawahé*; "las gentes-pájaros" (Gasché 1983: 7).

En 1902, una carta del coronel Portillo, encargado de un reconocimiento del Putumayo, localiza a los Orejones y Coto que venden víveres a los viajeros, en los ríos Sucusari, Tutapishca (Yanayacu) y Taccshacuraray, todos afluentes del Napo. Aclara que los San Piojesses, Piojesses y Orejones están dispersados hasta más o menos Sara Isla, en la orilla derecha del Napo (L y C: 18).

En 1903, los Coto, llamados también Orejones, viven en el Napo, más abajo del Curaray. Los Neguaje, que con el nombre de Negua pertenecen al comienzo del siglo XVII, al conjunto tukano, y que los Mai huna actuales reconocen como un clan del Napo, se identifican con una rama de los Mirayo (familia Bora) del río Igaraparaná, afluente del Caquetá. Los Payagua son aún mencionados como habitantes del Napo, más abajo del Curaray y en los pequeños ríos Zapote, Lagarto, Taccshacuraray. Esta localización corresponde exactamente a la de los Orejones y los Coto y a la reconocida por los Mai huna. Están presentes en Mazan, ciudad localizada en el Napo, a medio camino entre el Yanayacu y el Sucusari, en una vía de comunicación entre el Napo y el Amazonas. Los Tutapishco son unos "infeles" del Napo que viven en la misma región de los Coto y Payagua (mencionada más arriba). (L y C: 19).

Esta es la última referencia a los Payagua que tenemos. El grupo ya es conocido, en la parte sur del Putumayo, bajo los nombres que los comerciantes y patrones le atribuyen: Coto, Tutapishco, y con frecuencia cada vez mayor, Orejones. Este término es el que más se presta a confusiones, porque la perforación de las orejas es una práctica ampliamente esparcida en diferentes grupos del Putumayo-Caquetá, de familias lingüísticas diferentes, que se encuentran mezcladas en consecuencia del caos debido a la explotación del caucho.

Los Capuchinos, que evangelizan la zona al comienzo del siglo XX, hablan a menudo de eso. Así, Gudilla, que visita en 1912 a los Ocaina, Bora y Huitoto entre el Putumayo y el Caraparaná, dice que "todos tienen las orejas perforadas, pero el diámetro aumenta en la medida en que nos acercamos a los habitantes del río Campuya". Este río se encuentra al este del territorio mai huna y al oeste del de los Siona y Secoya.

"Estos (entre el Igaraparaná y el Campuya) les gastan tan desmesuradamente y fenomenales, que les cuelgan hasta los hombros y más que orejas parecen tripas. Tan grande son los huecos que se introducen ya no carrizos sino cañas gruesas de guayaquil a modo de tamborcito".

Gudilla observa que los Huitoto y Orejones están mezclados entre el Napo, Amazonas y Putumayo, pero llega a distinguir dos clases de Orejones "trasquilados y cabellos largos, unos mansos y otros antropófagos" (Gudilla 1912: 37-49). Los primeros son los Mai huna, los otros los Huitoto.

En 1915, Whiffen introduce una diferencia entre los Orahõne, situados del otro lado del Putumayo (orilla sur) y los vecinos orientales de los Piojé del medio Napo, y los Huitoto del río Caquetá, del Caraparaná Igaraparaná (Whiffen 1915: 58).

De 1917 a 1928, los misioneros de la región Caquetá-Putumayo hablan solamente de los grupos Siona y de los Huitoto que se refugiaron en esta zona para protegerse de las exacciones de la Casa Arana. Esta empresa, de funesta reputación, se instala en el Putumayo en 1896, se desarrolla mediante la violencia y extiende su acción en millares de hectáreas en la región del Putumayo-Caquetá (45.000 km<sup>2</sup> en 1907, v. Razon 1984: 149). Unos cien capataces blancos esclavizan a miles de indios, sobre todo Bora y Huitoto.

Si el comercio fundado en la explotación de los indios se desarrolla desde la mitad del siglo XIX, el período de la explotación cauchera transforma radicalmente el panorama de esta región de la Amazonía peruana. La navegación a vapor facilita, por otra parte, las transacciones comerciales ríos abajo, hacia Brasil y Europa, e Iquitos se convierte, a finales del siglo, en el centro político y administrativo del departamento de Loreto. Las perspectivas de rápidas fortunas, ligadas a la demanda de caucho en el mercado mundial, incitan al gobierno peruano a tomar varias medidas para reforzar el control político y financiero de esta zona, e intensificar la política de colonización encaminada años antes. (v. Razon 1984: 93-105). El gobierno reglamenta en diferentes ocasiones, la explotación de este producto, tan apreciado, pero, como lo hace observar

Razón, "omitiendo cualquier consideración de los derechos de los indios sobre las tierras que ocupaban... El gobierno peruano atendía a varios grupos de presión y poder económico que aseguraban el desarrollo de la Amazonía". (ob. menc. 110-111).

Esta es la época en que se produce la instalación de patrones de diversas nacionalidades; peruanos, de la costa y de Moyobamba, Tarapoto, Majas... (1880-1910), colombianos, ecuatorianos, brasileños, algunos europeos. Ellos dieron a los Mai huna los nombres de los ríos que ocupaban y que les hacían explotar. Los indios estaban en condición de esclavos: con la tierra que se entregaba al colono, se entregaban también los indios que habitaban en ella, "una verdadera posesión más del señor" (San Román 1975: 138).

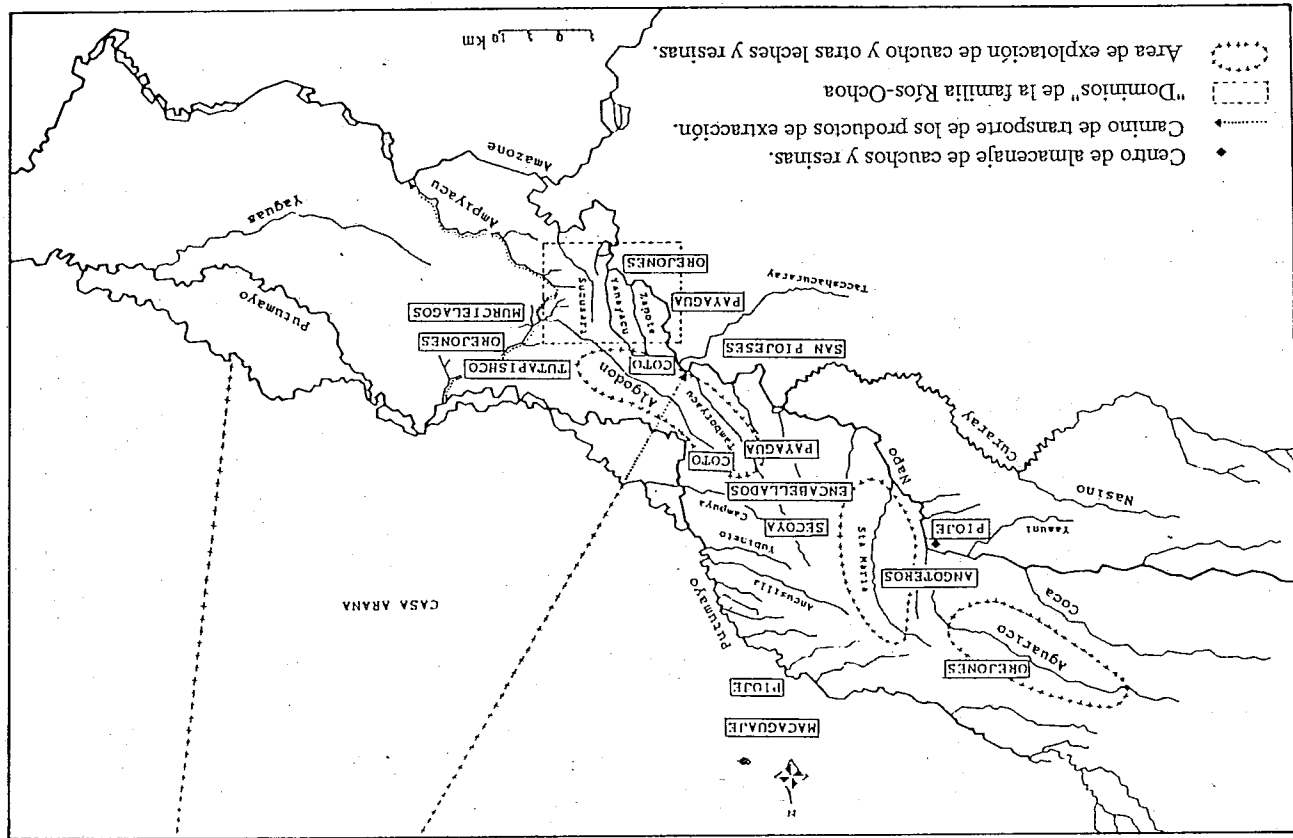
En 1901, existían en la zona del Putumayo-Caquetá, 24 corporaciones que trabajaban el caucho, con brigadas de Orejones, Coreguaje, Tama y Siona. Según Langdon (1974: 37), los Siona se salvaron en parte por refugiarse en el interior, pero no fue así para los Oyo y Macaguaje, que vivían río abajo.

Los Mai huna, en la periferia de las concesiones de Arana, son afectados un poco menos: abastecen de leña los buques de vapor que transportan las mercaderías en el Napo y Putumayo: llevan a lomo de hombre el caucho de una cuenca fluvial a otra, utilizando el paso del Putumayo al Ampiyacu (afluente del Amazonas) que pasa por el Algodón, de donde sale otra ruta hacia el Tamboryacu (afluente del Napo). (Este camino es reconocido oficialmente en 1902; ver Larraburre y Correa: 20).

Una gran parte del transporte del caucho a Iquitos estaba pues asegurado por el Napo. Así, la desembocadura del Aguarico se convirtió en centro importante de almacenaje de resinas y cauchos extraídos en el Alto Putumayo, Aguarico, San Miguel, Napo y sus afluentes Tacshacuray, Tamboryacu... (Pinell 1928: 152).<sup>42</sup>

42. G. de Pinell menciona más de 20 caminos que unen al Caguán al Carapará, el Yari al Vaupés, el Caucaya al centro de la Tagua, el Caquetá al Putumayo y el Putumayo al Napo.

Mapa N° 9  
Zona meridional: Elaboración del caucho



Es indudable que los Mai huna fueron afectados por esas transformaciones caóticas que la explotación del caucho provocó en la región. Pero no se sabe bien en qué medida. Los Mai huna no tienen recuerdos del número de grupos, de su localización ni de los patronos que los explotaban, sino desde 1930-40 (ver Mapa N° 9)

Las escasas descripciones que pude recoger, no hacen ninguna referencia a la historia del grupo.

En 1925, Tessman pasa una temporada con los Koto, quienes según él, se autodenominan con ese mismo nombre. Marcoy nota que se les da este nombre por su excelente capacidad de imitar el grito de mono chillón, llamado localmente koto.<sup>43</sup> Tessman confiesa que "estas combinaciones lingüísticas erróneas son hechas, "muy voluntariamente", por los colonos.<sup>44</sup> Observa también que son llamados Orejones por los discos enormes que llevan en las orejas, y menciona los nombres de Payagua, Payaua y Tutapishco, que ellos tenían "en los tiempos antiguos". Viven en la orilla izquierda de la parte inferior del Napo, hasta los alrededores del Algodón. El mismo los encuentra cerca de laguna del Zapote y en el Sucusari. Según la estimación de un colono, serían unos 500. La etnia, según él, no está dividida en tribus, pero habría que saber qué significado exacto da a estos dos términos, cosa difícil ya que no da ninguna descripción de su organización social. La descripción física corresponde a lo que cuentan los Mai huna de sus antepasados. Los hombres están desnudos, con el pene levantado por una soga que pasa por la cintura, desde los 6 años. Tienen el lóbulo de la oreja perforado, para poder introducir un disco de madera. Las mujeres llevan grandes camisas de llanchama pintadas de rojo, y según ciertos informadores, lo hacen solamente después del matrimonio. Ambos sexos se tiñen el cuerpo haciendo dibujos con achiote, teniendo algunos tatuajes en la cara y ennegreciéndose los labios con yanamuko.<sup>45</sup> Dejan crecer el pelo, y

43. Koto significa "gaznate" en quichua. El mono chillón pertenece a la familia de los Alonatinados.

44. Se pudiera agregar que los mestizos les han dado a ellos también ese nombre, por su costumbre de pintarse con bija, o achiote, color que recuerda el pelo rojizo de este mismo mono.

45. *Neea Parviflora*.

depilán cuidadosamente las sienes, el mentón, las cejas, las axilas y el pubis (Tessman 1930: 189-193; traducción de J. Marchand).

En la misma época, un Agustino compila un relato general sobre los indios de la misión de San León del Amazonas. Mencionando a los Secoya o Piojeses del Napo, indica que las veinte familias que conoce prefieren vivir un poco lejos de los grandes ríos, por miedo de los patronos. A propósito de los Campuya y Angotero (Secoya) que vivían en el Putumayo, aclara que las pocas personas que lograron sobrevivir a la explotación cauchera se refugiaron en su territorio en los orígenes de los ríos Santa María, Angotero y Campuya. Los Coto y Orejones son uno de los grupos más importantes de su Vicariato, pero no menciona ningún número. Viven entre los ríos Sucusari, Yanayacu y Zapote, y pasan por el Algodón sobre el Putumayo. "Como todos los infieles, conservan aún las costumbres y la lengua de ellos." Las descripciones físicas dadas corresponden a las de Tessman (v. Tejedor 1927: 17-22).

#### *Balance de la época de la explotación del caucho en el pueblo Mai huna*

La explotación del caucho marcó profundamente a la sociedad mai huna, tanto por ser responsable de importantes cambios demográficos y socio-económicos, como por ser el comienzo de una nueva época cultural. En esa época los Mai huna deciden abandonar las señales externas de su identidad, los grandes discos auriculares y las pinturas corporales que los hacen reconocibles a los ojos de los Blancos, convertidos a la fuerza en seres todopoderosos. Los Mai huna hacen un paso notable hacia la integración en la sociedad regional, y en parte por falta de guerreros, terminan con las guerras físicas que los separan.

#### El período moderno

Los años veinte marcan el declive de la explotación del caucho en esta zona de la Amazonía, pero la selva sigue siendo una fuente de riqueza que todos, Blancos y Mestizos, patronos y peones se dedican a explotar mediante los indios. Los Mai huna son llevados así a trabajar dentro del

sistema del endeudamiento permanente de la llamada "habilitación".<sup>46</sup> Poco a poco empero, con el paso del tiempo, salen de la esclavitud en que se encontraban por la explotación patronal. Los más ancianos recuerdan el tiempo en que recogían toneladas de marfil vegetal<sup>47</sup> por una pieza de tela, o transportaban pesados fajos de leña a cambio de un machete para el padre de familia, o recorrían la selva en todos los sentidos para buscar árboles de caucho, a cambio de unos pocos cartuchos. El tiempo del hambre, cuando se los pegaba si se escapaban para cultivar sus huertas, cazar o pescar, cansados de comer los huesos de la sopa de la patrona y un puñado de harina de mandioca.

No todos los patronos eran así de avaros, *Éveikina há*, pero los que pusieron a trabajar a la gente con la fuerza, sin distinción de edad ni sexo, son responsables de su muerte (Mai huna del Taccshacuraray y Lagartococha) o de su huida (Mai huna del Zapote).

Las décadas de 1920 a 1940 fueron muy duras para los Mai huna empleados en la explotación del "leche caspi",<sup>48</sup> del marfil vegetal (*tagua*) y madera de rosa.<sup>49</sup> Fueron más afortunados los Mai huna empleados en la caza a especies animales cuyas pieles tenían valor comercial: pecarí, nutria, lobo marino,<sup>50</sup> jaguar, tigrillo...

Están en manos de pequeños patronos independientes, que los hacen trabajar en los orígenes de sus ríos, relativamente cerca unos de otros. Por 1920, 150 Orejones trabajan con el caucho para un tal S. Rogeroni cerca del origen del Algodón (en Gudilla, 1943). Según los Mai huna, el mismo patrón controlaba a los grupos del Napo y

46. "Habilitación"; sistema de trabajo financiado por un capitalista urbano que adelanta las sumas necesarias para la realización del trabajo, para hacerse pagar en productos sacados de la selva al final del período. Muchos intermediarios separan el patrón principal del indio, que queda generalmente endeudado permanentemente, por el escaso pago que recibe por su trabajo.

47. Marfil vegetal llamado también corozo, *Phylephas Macrocarpa*.

48. "Leche-caspi": Couma Macrocarpa.

49. *Aniba Rosaedora*

50. *Ptenorura Brasilensis*

Taccshacuraray, y después de él hubo dos, muy bárbaros, P. Mosquera y Muru, que aniquilaron al grupo del Taccshacuraray, antes de ser ellos mismos capturados por los guardias de Iquitos y metidos finalmente en la cárcel por malos tratos a los indios.

En 1925, los Mai huna del Zapote trabajan por un patrón cuatoriano, Clímaco Arbelei instalado en el Napo frente a la laguna (Zapotecocho). Este Arbelei emplea a los hombres en la extracción de los productos ya mencionados, y a las mujeres como empleadas domésticas y cuidadoras del ganado y corral. Los mantiene bajo su férula hasta los años cuarenta.

En 1940, los Mai huna del Algodón trabajan, en la zona de "El Istrecho" y a orillas del Algodón, para Arana, su yerno Loaysa y sus empleados Sarabio y Rosa. Los Mai huna tienen un rencor muy especial contra Rosa patrona huitoto, mucho más malvada, según ellos, que los demás... probablemente por pertenecer a un grupo enemigo. Bajo el látigo y los machetazos, están obligados a trabajar en las plantaciones ilimitadas y en el cuidado del ganado, "que comía mejor que nosotros", dice una anciana mai huna. J. P. Razon relata que, después del conflicto de Leticia en 1932, Loaysa exploró la región del Algodón, que consideró desierta, para instalar allá a los 6719 Bora, Huitoto y Ocaina que acababa de deportar de Colombia. Hizo preparar instalaciones y huertas por grupos de 50 a 100 hombres, pero habiendo sido invadida esta zona por los colombianos y saqueada en 1933, decidió el transporte de la población en la cuenca del Ampiyacu (1984: 208).

Luego de la partida de Loaysa y sus esbirros, los Mai huna del Algodón trabajan con los del Zapote o Yanayacu en la explotación de la madera de rosa, controlada por A. Cárdenas. Este patrón, detestado por todos, había instalado una fábrica de perfume donde trabajaban sobre todo unos Huitoto que él mismo había deportado en 1940 del Putumayo a Negro Urcu, en el Napo. Los Mai huna llevan los troncos de madera de rosa a la fábrica, y los barriles de esencia perfumada al Napo, donde los embarcan para Iquitos. Inmensamente rico, este patrón, amante de las artes y letras según Rumrill,<sup>51</sup> se distingue por su perversidad y

51. Escritor de Iquitos, que publicó varios libros sobre la zona de Iquitos y la selva.

crueldad. Los Mai huna en los años cincuenta huyeron, poniéndose bajo la protección de J. Ríos, patrón del Yanayacu y Sucusari, que los rescató. Según G. Villacorta, comerciante en *Mazan*, Arbelej y Cárdenas eran excelentes patronos, ya que "no pagaban en dinero, sino en naturaleza, y hacían endeudarse a los indios". Este sistema, en efecto, era muy común, y lo sigue siendo en nuestros días, aunque los términos de la explotación sean menos desfavorables para los indios.

Durante la guerra contra el Ecuador (1941), Perú empleó a todos los Mai huna, incluso las mujeres y ancianos, para transportar las cajas de municiones, víveres, etc., y asegurar el abasto del ejército. Una parte de los Mai huna, que detestaba la idea de servir como bestias de carga, se escapó en medio camino y desapareció.

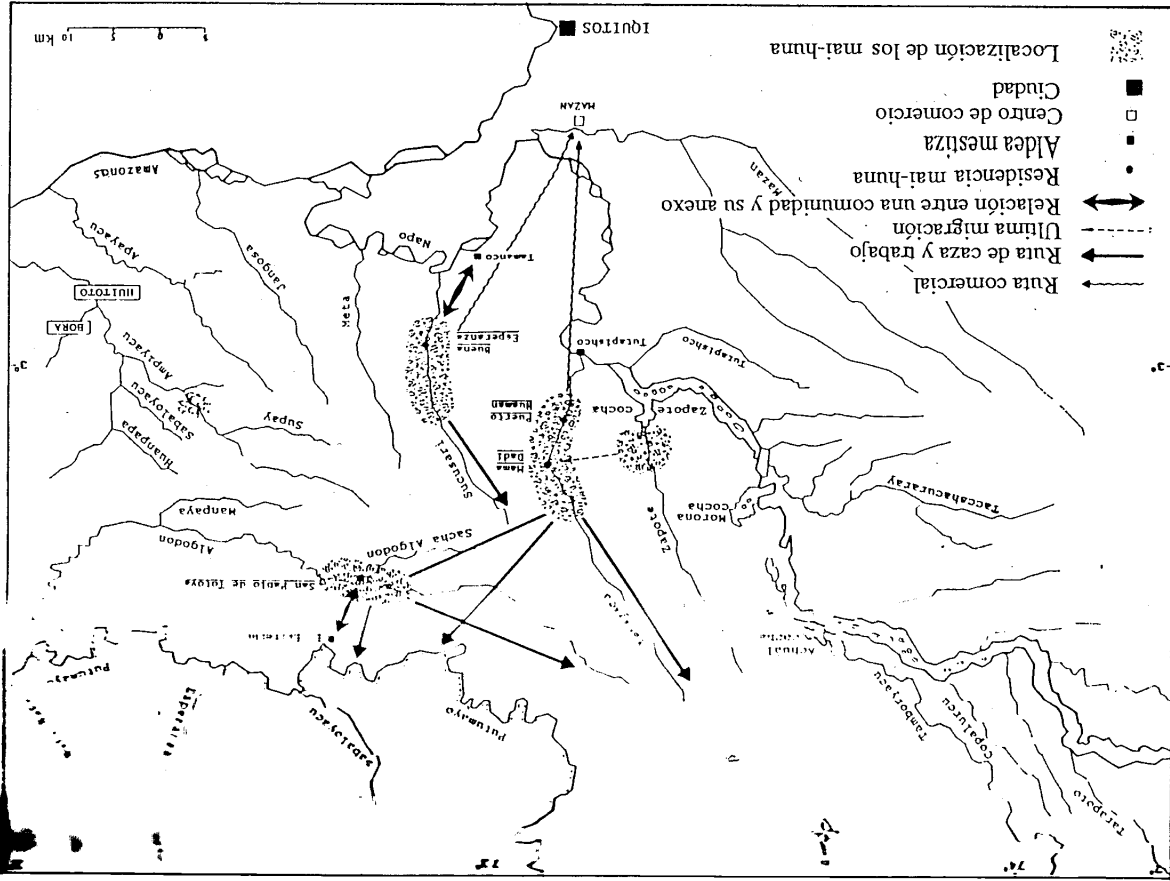
Después de la guerra y del patrón Cárdenas, los Mai huna trabajan para José Ríos, heredero de su padre Corsino, que era "propietario" de las familias mai huna desde 1880. Corsino los empleaba en todas las actividades renteras posibles y su hijo, a su vez, les hacía recoger marfil vegetal, caucho, barbasco,<sup>52</sup> cueros y pieles antes de convertirlos en planadores de caña de azúcar y cuidadores de ganado. Usaba ocasionalmente la fuerza, pero controlaba a todos los Mai huna del Napo con más humanidad. Los dejaba libres de disponer de su persona, y si querían, podían trabajar para otros patronos en los límites de la zona que él mismo explotaba, o fuera de su zona de influencia. Así, varias familias se fueron a diferentes puntos del Napo, y algunas nunca volvieron.

Esta época fue la de los últimos desórdenes gigantescos que afectaron a la población mai huna. Forzosamente se tuvo que instalar en los tres ríos que ocupan actualmente: Algodón, Yanayacu, Sucusari, estando una parte dispersada en el Ampiyacu, cerca de los Bora y Huitoio, y en las aldeas ocupadas actualmente por los mestizos del Napo (v. Mapa Nº 10).

Los Mai huna, en estos últimos años, son empleados especialmente en la extracción de maderas industriales en las concesiones de selva a patronos, que se encuentran alrededor de su territorio. Dependen de una

52. "Barbasco": veneno para pesca. *Longocarpus* sp.

Zona regional: Localización de las Mai huna en el Napo



nueva generación de patrones, que llegaron del departamento de San Martín y que, como la anterior, organiza su actividad según el estado del mercado regional. Los años setenta marcan el declinar de la caza, con la protección oficial (poco efectiva) de las especies animales en vía de desaparición y el comienzo de la industria maderera. Los años ochenta en cambio ven la decadencia de la extracción de materiales de la selva, por la disminución de las especies valorizadas en el mercado y la reconversión de una economía extractiva en economía agroindustrial. Los patrones ribereños del Napo desarrollan los cultivos comerciales del arroz y el yute, y también la ganadería, por las necesidades alimenticias de Iquitos. Los Mai huna no piensan aún en convertirse en campesinos, aunque los patrones presionen en este sentido para seguir teniendo las ganancias del intermediario: ofrecen las semillas gratuitamente y proponen negociar la venta del producto a un precio real, que mantienen oculto a los Mai huna. Ellos tienden a liberarse del sistema de la habilitación, que los hace empobrecerse día a día, y trabajan más a gusto para los regatones de paso, a quienes venden productos de caza, cultivo y artesanía.

#### *Los Mai huna actuales...*

La sociedad mai huna actualmente se encuentra integrada en la sociedad regional, como una pariente pobre a la que de vez en cuando se ayuda. El gobierno impone su estructura administrativa, obliga a las comunidades indias a seguir y adaptarse a un modelo único de organización política, el admitido, estimula la formación de asistentes de salud. Pero, privado de cualquier forma de control, en ausencia de créditos apropiados y a falta de conocimiento necesario para tratar a las sociedades indias, el gobierno resulta impotente.

Por el acuerdo entre el gobierno y el Instituto Lingüístico de Verano,<sup>53</sup> los Mai huna estuvieron sometidos, entre 1955 y 1975, a la presión "civilizadora" de los evangelistas, que instalaron una infraestructura escolar "chueca": prepararon, con una pedagogía y para

---

53. Summer Institute of Linguistics, organismo confesional norteamericano aceptado por ciertos gobiernos latinoamericanos para ofrecer enseñanza bilingüe, y rechazado por otros.

una enseñanza sin relación con las necesidades indígenas, a un único profesor para tres comunidades separadas. Desde entonces, los jóvenes mai huna escolarizados se convierten, para los ancianos, en viracochas, en hombres blancos. Pero entretanto, y a pesar de todos los esfuerzos para "reducir" la cultura mai huna, la sociedad mai huna sigue viviendo según los criterios que le son características y que iremos viendo a lo largo del presente trabajo.



## CAPITULO 2

### ORGANIZACION SOCIAL Y POLITICA

#### Introducción al conjunto Mai de la sociedad Mai huna

La autodenominación del grupo mai huna, es una señal de identidad étnica, basada en la identificación de cada uno de los miembros en la noción de persona *mai*. Los Mai huna comparten con otros grupos tukano occidentales este concepto *Mai*, que para todos significa "ser humano". Para los Mai huna en particular, se refiere a los cuerpos celestes, la luna y el sol, que representan a su héroe cultural (Maineno) y a su hijo.

Los discos de oreja, de madera blanca adornada con una semilla negra, simbolizan para los Mai huna la identificación con Luna (Maineno) que es, actualmente, más imaginaria que real. El mito se detiene largo en la génesis del ser Mai, ser masculino por excelencia. Los hombres a la imagen de luna, *mai ñami akti*, astro dueño de la noche son concebidos en forma similar a la del niño-sol, *mai mianu akti*, astro dueño del día. Si todos los niños mai huna son el fruto de los amores de un hombre y una mujer como el niño-sol concebido por *Maineno*/Luna y cocinado en la "olla-matriz" de *Ñukeo*, la madre primordial, solamente los varones eran ritualmente transformados en astros. Esta operación simbólica, hacia de los varones los únicos depositarios de la identidad *mai*, cuya dimensión está definida por la gesta del héroe cultural *Maineno*. Por haber abandonado actualmente los adornos de las orejas, despreciados por los Blancos, los varones mai huna no dejan, sin embargo, de mantener este

profundo sentimiento de identificación con el héroe cultural que representa la ética masculina.

Frente al hombre astral *mai*, único en su género, el mito presenta a varias mujeres, sísmicas como la madre primordial, o vegetales como las mujeres terrestres, salidas de su propia vagina cavada en un árbol por el héroe cultural. Las mujeres no son identificadas por el símbolo *Mai*, y el control al que se las somete reproduce el que practicó el héroe cultural en su esposa, *Nukeo*, para hacerla madre. En una óptima metafísica, la diferencia entre los sexos es pues profunda. Los hombres y las mujeres no comparten la misma "naturalidad": los hombres ocupan una posición astral, superior y las mujeres una posición inferior, definida por la de los varones. El lexema *Mai* es polisémico, significa astro, varón (especie y género), y "nosotros". Ej. *mai miahí*, el sol brilla, *ĩihuna mai ãkñare etahí*, "las gentes huyen a los Blancos"; *mai tepe akña dahi* "han llegado dos hombres" *mai ige ãyo*, "qué vamos a comer? (nosotros)".

#### Extensión *Mai huna* de la categoría *Mai*

La identidad *mai* del género masculino dominante, se aplica al conjunto del grupo y a las mujeres que no existen, en este contexto, sino a la luz de los varones.

El término *mai*, es la palabra prenominal posesiva "nuestro", y la combinación con el morfema formador del plural *huna*, da a la expresión *mai huna* el sentido de "nosotros mismos". Este sentido prenominal delimita las fronteras del conjunto *mai*, que reúne a todas las gentes "como nosotros" bajo el criterio principal de la identidad lingüística. Esencialmente genérica la palabra *mai* puede tener varios usos dentro del conjunto *mai huna*. Puede calificar a subgrupos localizados *airo mai*, "gentes del interior de la selva" *yiaya gunu mai*, "gentes ribereñas", *mai dudu mai* "gentes que viven río arriba", e indicar a los residentes de los otros estratos cósmicos *miña mai*, "gente primordial" (verde, joven), *yiha sanu mai*, "gente del interior de la tierra"...

Los *Mai huna* extienden el universo *mai* a los Secoya del Perú y a otros grupos, localizados en el Putumayo y más allá, que ellos llaman *tama bahí* y *maka bahí*, cuyos nombres comunes, Tama y Macaguaje,

son generalmente afiliados al conjunto Siona. Idealmente para los *Mai huna*, cada grupo de lengua tukano pertenece a este conjunto. Aunque reconozca al conjunto de grupos tukano como *mai*, el grupo *mai huna* nunca emplea este término para designarlos, porque existen reglas de apelación particulares al (interior del) conjunto *mai* (v. infra).

Por su lejanía geográfica, los *Mai huna* no tienen ningún contacto con los otros Tukano, salvo los Secoya del Putumayo, de quienes tuvieron una visita más o menos por 1960, cuando llegaron donde ellos (los chamanes y de los del Napo (Santa María), a quienes vieron en ocasión de un encuentro organizado por la *Sinamos*<sup>1</sup> por 1975, y con quienes vive uno de ellos, casado con una mujer secoya.

Tienen solamente un conocimiento muy impreciso de la diversidad tukano: el sentimiento de compartir una lengua y un espacio chamánico es suficiente para integrar a fortiori a cualquier tukano en el conjunto *mai*. Un ejemplo de tal reconocimiento hubo con los Coreguaje. Viendo en una ilustración del comienzo del siglo a un grupo de hombres y mujeres coreguaje, los *Mai huna* reconocieron a los seres *miña mai*, "primordiales" que les hablan durante las visiones de yagé. Los adornos y pinturas sirvieron de base para una identificación formal, y sin conocer su lengua, que les explicaba ser parecida a la suya, *mai hiki*, "hablar *mai*", los *Mai huna* incluyeron los *kore bahí*, "gente-ácaro", en el conjunto *mai*: *mai teahye tihuna há*, "ellos son como nosotros".

El hecho de que los *Mai huna* estén rodeados de extranjeros (no *mai*), los lleva a reconocer la identidad *mai* en todo grupo cuyo idioma se parece al suyo, y no importa de hecho, hasta qué punto llegue el conocimiento de tal grupo. El hecho de poderse comprender lingüísticamente les da la certidumbre de compartir con estos grupos, geográficos lejanos, los rasgos culturales que especifican el sentimiento *mai* dentro del conjunto de los *Mai huna*: comunidad de historia, representaciones, prácticas rituales, reglas de organización social. Este

1 SINAMOS: "Sistema Nacional de Apoyo para la Movilización Social".

Organismo de defensa indigenista peruano formado por el primer gobierno militar de Velasco (1968-1972).

reconocimiento global de la unidad frente a lo que es exterior, no presupone una identidad absoluta entre todos los grupos, internos o externos a los Mai huna, que se distinguen por variaciones dialectales, costumbres de nutrición, transformaciones míticas y rituales cada vez más marcadas, conforme se encuentran más alejados del centro-corazón *mai huna*.

La denominación *mzi* no puede convenir a las gentes del exterior, que pertenecen a una familia lingüística y un conjunto cultural diferentes. A la categoría *mzi* se opone el lexema *āki*, que contrariamente al anterior, puede utilizarse en vocativo y concuerda en género y número como un sustantivo animado. La nasalización del radical *a*, distingue el lexema, *āki*, del que designa a los individuos en el conjunto *mai*, que es *āki*, sustantivo animado.<sup>2</sup> El plural, *ākina*, constituye la noción de categoría. Esta incorpora actualmente a los grupos Yagua, *yaba*, Huitoto, *Kiyi Bahē* (gente-collar) o *āi yayigē* (jaguar canfbal), Bora, *Piri bahē*, Loreto, *Kāči daikina* (portadores de sal), Yanomami y otros grupos, vistos en fotografía, *so ākina* "extranjeros de lejos", Blancos, *toto čio ākina*, "extranjeros de cara de arcilla", Negros, *neākina*, "extranjeros negros".

La división sociológica del mundo en gentes, *mai*, "como nosotros", y *ākina*, "extranjeros", se basa en la diferencia ontológica. Los primeros tienen una identidad constituida por el pensamiento mítico, y tienen un lugar en el cosmos, identificándose con la luna durante la vida, y convirtiéndose en astros cuando mueren. Los otros, son actores periféricos impuestos por la historia, reconocibles por su apariencia externa y su actividad.

#### Origen de los Blancos<sup>3</sup> (M. 1)

"Cuando el árbol de agua cayó, un gusano *ma tara* nadaba en medio del agua "tara tara" ... ¿Qué hacía allá? El pez piraña

<sup>2</sup> *āki*, *āko*, *ākina*, *ākona*: extranjero/a/os/as, *Aki*, *ako*, *ākina*, *ākona*: individuo *mai* (masc., fem., y plurales).

<sup>3</sup> Este episodio del mito (M. 1) cierra el ciclo del tapir. La versión integral de este mito se presenta en el anexo 3 en que el orden de las secuencias míticas, tal como fue dado por los narradores, está respetado.

llegó corriendo y lo partió en dos. De un lado, salió una mujer que se puso a nadar, del lado de la cabeza salió un hombre. La mujer llevaba un vestido rojo.

Los Blancos se formaron así. Dos salieron de uno solo, cortado en dos, en el tiempo en que se formaron los grandes ríos. Hicieron en ese momento una canoa que empujaron al agua para irse.

¿Por qué *Maineno* no hizo lo mismo con nosotros? Nos dejó en la tierra. Así es como *Maineno* creó a los Blancos en ese tiempo, y ahora ellos se pasean con sus motores...

El origen de los Blancos marca un proceso sencillo de transformación, sin relación con la constitución del ser *mzi* ni el origen ciónico de los Mai huna (M. 2, *inffa*). Pero el principio de la partición del cuerpo está evocado en el origen de un clan, actualmente extinguido, con el cual los antepasados de los Mai huna se aliaron en la época de los Jesuitas: el clan de los *baši bahē*, "Guaciguaje, gente-gusano". Esta gente proviene del corte, hecho con la punta de la cerbatana por el héroe cultural, del cuerpo de un gusano de tierra nacido de los amores de una *mai huna* y un gusano. De la cabeza salió el hombre, de la cola la mujer. Este grupo de origen distinto, se integró totalmente, por parentesco, en el grupo *mai huna*.

El origen de los hombres y mujeres "extranjeros" por división de un gusano, indica que en el caso de los extranjeros, los sexos son de la misma naturaleza, y la única diferencia visible es la posición: los hombres son asociados a la cabeza, las mujeres a la cola, y aunque transformada en "primero" la mujer es "segunda" con relación al hombre, así como la cola sigue a la cabeza y la mujer a su marido. La naturaleza parecida de los dos sexos corresponde a la idea *mai huna* de que los *ākina* viven incestuosamente y reproducen a unos seres parecidos entre sí, e idénticos a sus padres. El orden de prioridad marcado entre "extranjeros", se sobrepone al eje vertical de la valorización del sexo de los Mai huna en forma tal que el varón, "extranjero" o "como nosotros", está asociado a lo de arriba (la cabeza, el cielo), y la mujer a lo de abajo (la cola, la tierra).

### Significado de Mai en el conjunto tukano occidental

El término *mzi* se encuentra en los otros grupos tukano bajo la forma *pái secoya* y coreguaje, *bai siona*. Ningún autor se dedicó a estudiar el significado de esta palabra. Por eso, busqué en las obras de J. Langdon, Vickers y Casanova, la presencia de esta palabra, para establecer una relación con la categoría *mai huna*.

Langdon no menciona ningún uso de este término en la organización social de los Siona colombianos, pero todos los ocupantes de unos estratos cósmicos, son llamados con la forma *bai*.<sup>4</sup> Los Siona y Secoya del Ecuador y Perú, utilizan este término en diferentes sentidos: tiene un sentido genérico, e identifica a las gentes de un grupo localizado, con valor de grupo étnico<sup>5</sup> o subdivisión<sup>6</sup> según el contexto. Solamente en el caso de los Secoya peruanos el término *pai* completa el nombre de los clanes que siguen la forma clásica en *wahii* (*pia wahii pãt* = "gente pájaros nuevos"), e indica los clanes según su origen local (*kapya pãt* = "gentes del río del árbol kapoyi"). Los Karihona, integrados por el grupo Coreguaje de Maticuru en Colombia, abandonaron su idioma originario caribe para adoptar el coreguaje, y se autodenominan "ocopai" ("gente murciélago") (Con. pers. de P. Marin).

4 "La gente del invierno, *oko bai*, "gente del agua", *gina bai*, "gente del metal", *isi h'wina bai*, "gente del joven sol", "la gente del yajé o gente joven y tierra", *h'wina bai*; "la gente de agosto", *kako bai* "las gentes del viento", *tutu bai*, "la gente de la luna", *yaya bai*... (Langdon, 1974: 145-147).

5 Los Siona del río Aguatico se denominan *Sa? niwu bai*, las gentes de río arriba los del Putumayo, *gatyá bai*, las gentes del río de la caña, los Secoya de Santa María, *wa hoyá bai* o *Wahoya pãt*, las gentes del río Batalla y los Secoya del Yubineto, *airo pãt* las gentes de la selva. (V. Vickers 1976: 180-181, y Casanova, 1980: 82).

6 Los Secoya, *airo pãt*, se subdividen en *saniwi pãt*, gente de río arriba, autodenominación parecida a la de los Siona del Aguatico, sus vecinos geográficos, y *okwa pãt*, gente de río abajo. Cada conjunto comprende gentes de diferentes lugares, instalados en las orillas de ríos (río arriba o río abajo), en sentido absoluto y no relativo.

Este término general, *mai-bai-pai*, completa, en la mayoría de las expresiones, un término espacial (más arriba, más abajo, selva, interior) o un elemento de toponimia fluvial, independientemente de la residencia actual, ribereña o interfluvial, de las gentes que lo usan. El hecho de que los grupos locales se identifican ocasionalmente con un territorio fluvial, no tiene ninguna relación con el origen acuático de los Tukano orientales que conciben el origen de cada grupo y clan en base al "eje del río" (v. Bidou 1976).

Si el contexto de uso del término no está claramente especificado por los Secoya colombianos, los Secoya del Perú en cambio, "lo utilizan para identificarse en su propia lengua, cuando les dirigen la palabra "otros diferentes del grupo" (Casanova 1980: 100). Los Coreguaje lo usan en sentido general bastante amplio, para designar a "las gentes" tukano, como los Siona de San Pablo (Ecuador) que designan a los Mai huna con el término *emu pãt*. Los Mai huna reservan el sentido de la denominación *mzi* al uso interno del grupo que, en sentido amplio, debe interpretarse como el conjunto tukano. En sentido restringido, los grupos *mai-bai-pai* constituyen identidades localizadas que reconocen una identidad común a sus miembros, distinguibles en otro nivel, por la edad, el sexo y la afiliación clánica.

La noción *mzi* se funda en la comunidad residencial y la integración en una red de intercambios de varias unidades, personas o familias reunidas en una misma casa. Esta idea está presente en los mitos del origen ctónico de las gentes que aparecieron sobre la tierra, indistintamente para los Siona Secoya ecuatorianos y en orden clánico en el caso de los Mai huna. Todos los seres *mai (bai, pãt)*, llegaron a la tierra en un solo punto, que marca el origen de su existencia social, y de donde se desparamaron. Las diferentes mitologías tukano occidentales concuerdan en este punto:

Mai Daise: la llegada de los hombres (M. 2)

"En aquel tiempo primordial el imperio *matibi* estaba cerca de la tierra. El cielo no quería estar allá: quería cambiar. El espacio de la tierra, en ese tiempo era celeste *imã matit*, el espacio celeste *crã* entonces la tierra, *yíha baise matit*. Y así estaba bien".

Cuando el cielo estaba cerca de la tierra, las gentes se volvieron locas. El espacio de abajo se enderezó, los gusanos de tierra, *bačina*, los ciempiés, *koňana*, subieron al espacio celeste. *Maineno* había creado a las gentes sobre la tierra, los animales, el tapir... Este espacio de tierra que se convirtió en cielo es mejor, el espacio de cielo que se convirtió en tierra no vale nada. *Maineno* se fue al cielo llevándose el mejor espacio. Vive allí tranquilamente: tenía ganas de hacer subir al cielo.

Con su cuerpo entero, las gentes subían al cielo. Decían entre sí: "Vamos a ver el cielo". El cielo estaba bajo, por eso crecían árboles.

En el tiempo en que *Maineno* creó a las gentes, el cielo no estaba arriba. Hizo la creación cuando el espacio de arriba estaba bajo: así lo hizo. Cuando el espacio de abajo se enderezó para subir, el espacio de arriba ¿acaso no bajó cayendo y aplastando a las gentes? Estaba cerca de la tierra, sostenido por unos pilares a los que la gente subía.

*Maineno* decidió actuar. Mandó a *Goukoko*<sup>7</sup> y por medio del pensamiento le aconsejó enviar unas flechas. Y *Goukoko* se reía, a medida que plantaba más arriba sus flechas, se reía más... Dejó una liana ondeante *maineno mime* (liana escalera de *Maineno*) como tienen ahora los Blancos, una especie de tabla con gradas para trepar. Las gentes subían a verle trepándose por la escalera, sube uno, luego otro... Iban a ver a *Maineno*, y también iban los gusanos y los ciempiés.

Enfurecido, *Goukoko* arrancó la liana escalera. ¿Por qué suben ustedes? Picó el cielo con su lanza y lo mandó muy arriba.

En ese momento *Maineno* pensó: "¡Ustedes vendrán a verme solamente cuando mueran!" ¿Por qué ellos subieron sin pensar? Por su culpa subieron todos los animales, para hacemos sufrir, para

7 *Goukoko* es el ser mítico responsable, en dos etapas, de la separación de los elementos naturales agua/tierra (m. 1), y cósmicos- cielo/tierra. (M. 2).

molestar a la gente. Sus excrementos contaminaban el espacio. ¡Eh aquí como él hizo cuando la tierra subió al cielo y el cielo cayó sobre la tierra.

*Maineno* busca a la gente. Ya no había nadie sobre la tierra. ¿Dónde viven? Todos han sido aplastados bajo tierra cuando el espacio *mañ* se cayó. Las gentes ya estaban allá. Fueron enterrados cuando el espacio se enderezó y se dio la vuelta. ¿Cómo hacer? *Maineno* pensaba que habían quedado enterrados allá y se preguntaba cómo podían vivir. El vivía arriba. Entró bajo tierra para hablar a la gente y vio que estaba completamente aplastada. Subió al cielo para pensar y le mandó una idea. Pensando en las gentes les manda una idea y ellos se ponen a hablar.

Les da a todos la idea de hablar. Como lo hacemos hoy, las gentes se reunieron en una gran casa, y se aconsejaron unos a otros: "Vamos a vivir afuera, allá, como personas (*mañ*)".

Dicen lo que *Maineno* les hace pensar. Las gentes-mono capuchino del clan *ñye bahñ* se ponen una hoja *ñye* en la boca y la guardan. Las gentes murciélago del clan *oyo bahñ* se ponen en la boca una hoja *oyo*. Las gentes del árbol del pan del clan *dei bahñ*, se ponen una hoja *dei* en la boca.<sup>8</sup>

Por medio del pensamiento, él los hace salir. Así es como salieron las gentes de abajo. Muchos quedaron en el interior. En el momento en que salían, una mujer "hecha de otra forma", *ñ yoćiko*, una mujer menstruada se puso en medio de ellos para salir. Ellos se enojaron y volvieron para siempre debajo de la tierra. Se van hacia abajo, por el mismo camino. ¿Por qué ella vino después? Justo en la mitad de la gente masculina se puso ella, enferma, menstruada.

8 Cada clan, tienen una planta de la selva que le corresponde. Salvo la hoja *dei*, del árbol del pan de hoja pequeña (*Artocarpus Integrifolia?*), las otras plantas son desconocidas para nosotros y no tienen uso social.

Arriba, ellos miran, ven cuando salen. Se ponen a desbrozar la selva para construir una casa en las orillas de un río. Todos los que han venido a vivir sobre la tierra han salido. Nosotros vinimos de allá, nosotros Mai huna. Ellos se multiplicaron. Ni bien cabe, empiezan a hablar. Destrozan para hacer su casa y vivir allá. Cuando hubieron hecho su casa, se multiplicaron y es por eso que nosotros existimos. Así fue como *Maineno* ya había hecho todo".

Un mito siona-secoya ecuatoriano, cuenta la forma en que, después del diluvio, *Baina* hizo la tierra. El grito de un demonio hizo brotar una selva muy espesa para facilitar a los hombres encontrar los materiales necesarios para la construcción de una casa. Luego hizo surgir, de debajo de la tierra, a los hombres de cola, *hikomo bai*, y de la cola que iba retirando para formar a los Siona, hizo los monos araña, *pāi iŕke*, y los monos chillones, *emu* (v. Vickers 1976: 149-150). Los Siona-Secoya del Aguarico llaman a los *Mai huna emu pāi* (kotos) (Cipolletti: com pers.), y este episodio podría ser otra visión de su origen.<sup>9</sup>

Los Siona colombianos, por su parte, se acuerdan que una gran aldea agrupaba a todos los grupos Siona, Coreguaje, Macaguaje, Ankoterros (Enos) y Tetete (*Airu pāi*, Auca). Cada uno tenía autoridad propia y chamán propio (Plácido Calilla 1940: 738). Según un texto recogido por J. Langdon (1976: 24), los Siona, Kofán, Angoterros y

9 Un problema interesante se presenta con la imagen que se hacen los dos grupos, de este animal. El mono chillón es, para los Mai huna, el animal familiar de los espíritus *ma bahŕ*, que ayudan al chamán y recibe su color del fuego que sirve para "hacer" al Sol. No es, en su lengua, un animal epónimo: lo es en quichua. Para los Secoya de San Pablo, el mono chillón es un jaguar del cielo (com. pers. de Cipolletti), o sea un animal reconocible por su fuerza y su relación con el chamán, tanto entre Mai huna como entre Secoya. Parece, por una parte, que los Secoya consideran a los Mai huna como chamanes agresivos (la función del chamán-jaguar), y por otra, los Mai huna tienen una opinión muy alta del chamanismo secoya. Este problema debe reexaminarse con una nueva investigación sobre chamanismo e identidad en los grupos tukano occidentales y sus vecinos (los Quichua, entre otros).

Macaguaje hubieran sido sacados a la fuerza por los españoles, de una gran ciudad llena de oro y de estatuillas de Cristo. Se dispersaron, por esa guerra, por diferentes ríos.

Lejos de comprobar la unidad originaria del conjunto tukano occidental, que cada grupo evoca a su manera, la historia muestra la fragmentación del conjunto *māi* por conflictos internos a la organización social y bajo la presión del exterior: conquistadores, grupos indígenas, colonizadores blancos y mestizos. La dispersión de los clanes patrilineos y la recomposición de las unidades residenciales según el ritmo de los acontecimientos históricos, demográficos y políticos, no parecen afectar la representación *māi* que se hacen de sí mismos los grupos, pero esta categoría demuestra tener una extensión variable.

Todos los grupos mantienen la identidad *māi* al más alto nivel relativo de integración de las unidades sociales, grupos de filiación y grupos residenciales. El conjunto tukano, por tanto, está compuesto por varias etnias, cada una de las cuales se autodenomina *mai*, *pāi* o *bai*.

Los Mai huna aislados, de hecho, de los demás Tukano, consideran que todos los grupos étnicos se integran en el conjunto *māi* por la modalidad clánica, la que introduce una diferencia entre las personas, y no toman en cuenta las divisiones internas de estos grupos, que no interfieren para nada en los suyos: ellos no tienen ni clanes ni lugares en común. Aplican su modelo de organización social al conjunto. Pueden casarse idealmente con todas las personas de estos grupos étnicos.

Los Siona, Secoya, Coreguaje y Macaguaje, que se conocen y poseen unos clanes y autodenominaciones locales en común, se consideran mutuamente en el nivel más inclusivo, *pāi-bai*, que extienden también a los Mai huna (*emu pāi*). Más integrados socialmente, estos grupos introducen la diferencia haciendo entrar en juego los otros niveles de la identidad local o clánica, en sus mutuas relaciones.

Las figuras 1a y 1b, ilustran los modelos mai huna y siona-secoya de identificaciones étnicas. La figura 2 representa al conjunto *māi*, tukano, a partir de las autodenominaciones y subdivisiones de los grupos étnicos mai huna, siona, secoya, coreguaje, macaguaje.

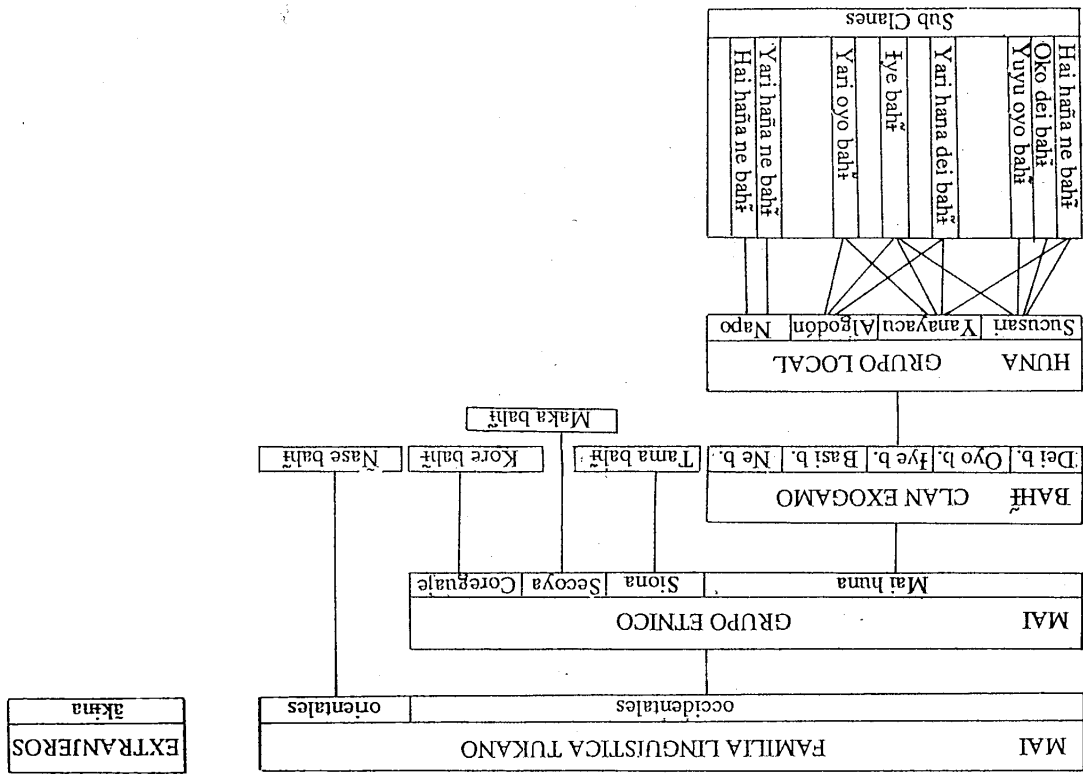
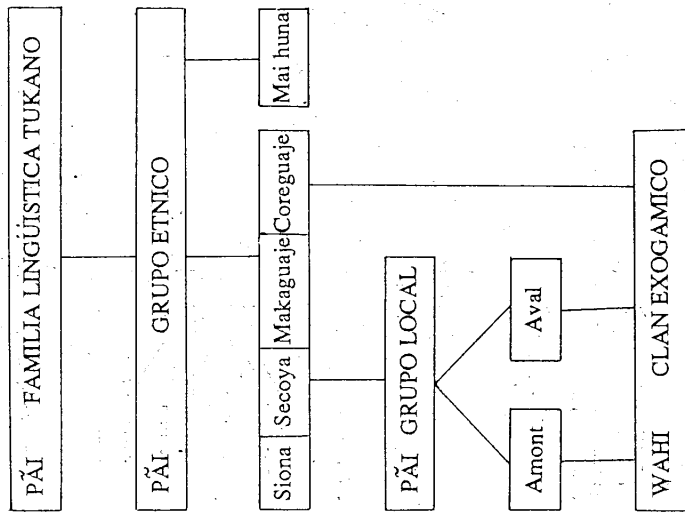


Figura Nº 1: Los niveles de identidad tukano occidental



b) La identidad siona-secoya

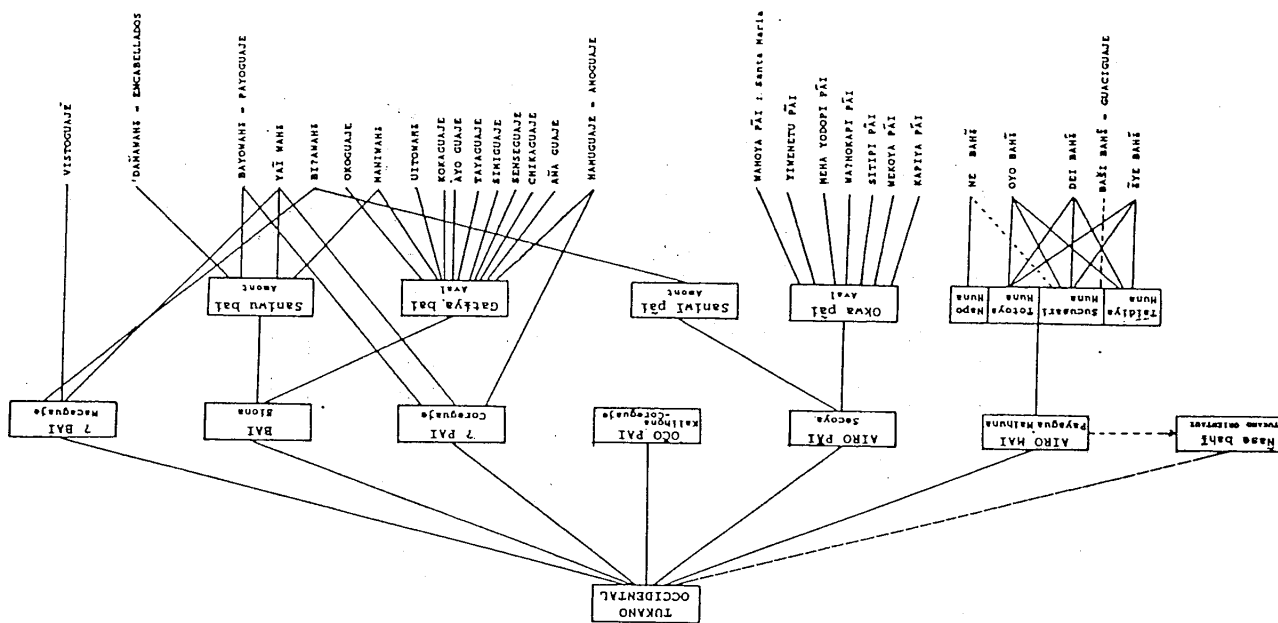
## LA ORGANIZACION SOCIAL DE LOS MAI HUNA

Ningún etnógrafo dedicó su atención al sistema político y a la organización social tukano occidental, problemática en muchos aspectos, como lo demuestra esta pesimista declaración de Espinoza Pérez.

"No encontramos el sentido propio de los nombres con que ellos se distinguen entre sí; ¿es el nombre del cacique o del lugar donde viven?... Sería importante saber qué nombre del grupo, o a la inversa; y, cuál es su traducción en la lengua correspondiente. Así podríamos tener conocimientos sobre ciertos puntos relativos a su origen y unas ideas ligadas al culto totémico" (E. Pérez 1955: 26).

En efecto, en las listas de los nombres recogidos por los misioneros, ningún grupo está identificado por su forma *mai* (reservada a la autodenominación interna), sino más bien, por la desinencia clásica *guaje* (por ej. Payaguaje) y el morfema clasificador de lo ríos *ya* (por ej. Ziekoya), que son indicadores de la identidad ajena. Los misioneros tienen la impresión que tratan con "naciones" y parcialidades (v. Cap. 1), pero la fluidez del sistema y la gran movilidad de las poblaciones, susceptibles de agruparse con denominaciones variables, contribuyeron a establecer una verdadera confusión entre grupos que aparecen como clanes, partes de clanes, grupos locales o parientes que viven en el ámbito de su jefe.

En 1948, Steward hace observar que los principales nombres que designan a los Encabellados, servían, según los perfodos, a designar al grupo en su conjunto o las divisiones del grupo, y sobre este punto declara: "Tessman habla de muchos de ellos como "parientes" (kims), pero no hay ninguna razón para afirmar que los clanes hayan existido alguna vez. De hecho, sería mejor considerar que ellos representan las condiciones a partir de las cuales los clanes podrían desarrollarse; resultan de la agregación de familias unidas por un lazo patrilineo bajo un mismo techo... (Vol. 3: 527)... Un rígido "fragmentarismo" marca la existencia de los clanes patrilineos parecidos a los de los Tukano orientales de la región del Vaupés-Caquetá, e incluso la de las familias numerosas patrilineas (ob. menc. 745).



El conjunto tukano occidental (a partir de las autodenominaciones de los grupos)

Figura Nº 2



La confusión entre denominaciones no es más que el reflejo de un movimiento de redistribución sociológica vinculada con el juego político y la libertad individual de escoger el lugar de residencia.

Asimismo sucede con los Siona colombianos: "cuando un cacique moría y la comunidad se desplazaba, muy a menudo la comunidad "estallaba", según las facciones ligadas a los diferentes chamanes vivientes. Generalmente el chamán era seguido por parientes, aunque no todos lo eran realmente, así que muchas familias que representaban a varios clanes anteriormente, se agrupaban bajo la dirección de un chamán para formar a una nueva comunidad" (Langdon 1974: 115).

Y he aquí el caso de los Siona ecuatorianos: "Su organización social está fundada en el parentesco y la pertenencia a un grupo de residencia local... los grupos residenciales son flexibles: en numerosos casos, consisten en una casa de una sola familia de tipo patrilocal y numerosa, y otros, en cambio, comprenden a varias familias y casas... La unidad social básica de la cultura siona-secoya es la familia patrilocal y patrilineal... Si un chamán era conocido por ser particularmente benévolo o poderoso, podía extender su esfera de influencia atrayendo a individuos aislados o familias matrimoniales: cerca de su residencia..." (Vickers 1976: 169-171).

Los Secoya peruanos: "las familias que no tienen chamán en su linaje paterno, viven con el clan que tiene un chamán con el cual tienen lazos de afinidad, por matrimonio. Sucede que en un caserío<sup>10</sup> se instalan unas familias "invitadas" y "huéspedes", cuyo estatuto es indefinible. No están en relación matrimonial con el clan propietario" (Casanova 1980: 95).

La organización socio-política mai huna, se distingue de la de los Siona-secoya por dos características: la primera es el privilegio acordado a la residencia uxorilocal,<sup>11</sup> cosa que tiene por efecto la dispersión, a cada

10 Caseríos es el nombre regional de la aldeas ribereñas.

11 La uxorilocalidad mai huna, es una forma de residencia para los hombres, menos decidida para la esposa, *uxor* o su madre, *mater*, que para el padre de la esposa, quien como suegro, *socer*, tiene un papel social determinante. Se podría hablar de "Socrilocalidad".

generación, de los hombres del clan patrilineo: la otra es la atomización del poder entre diferentes personajes de autoridad, en vez de concentrarlo en la persona del "jefe-chamán", *inti ba? hiki*, la más alta autoridad individual" según Vickers, que no menciona autoridad colectiva (ob. menc.: 169).

El grupo residencial es la unidad social básica, como en el caso siona-secoya. Esta unidad social de la cual se mostrarán las múltiples dimensiones, se basa en el principio de la convivialidad, más o menos feliz, de los hombres y mujeres pertenecientes a grupos de filiación patrilineos (linajes y clanes) diferentes: suegro o yerno, madre e hija son los polos dominantes de la casa, sus papeles sociales estructuran el conjunto de la sociedad. La casa, gobernada por un jefe de la casa y su esposa, está integrada dentro de una red social más amplia, constituida por el conjunto de los parientes por sangre y afinidad, en un área localizada, ligada por intercambios matrimoniales y chamánicos muy limitados a otra área idéntica. Los Mai huna tienen eso de particular: que los tres clanes que existen actualmente, están representados en las tres comunidades. Es pues necesario, para comprender su organización social, examinar por separado las formas de estructuración de las unidades residenciales y la dinámica de los clanes.

### La unidad residencial

Tradicionalmente, los Mai huna vivían en casas plurifamiliares dispersadas en las zonas interfluviales, río arriba respecto a la zona donde viven ahora, que es la orilla de esos mismos ríos. Dos términos indican esta unidad residencial " *hai ue*, "casa grande" y *hauibá* "lugar de vida (cerrado con cortezas de huacrapona)".<sup>12</sup> La unidad central, así llamada, reservada al uso diurno (profano) y ritual (nocturno), estaba rodeada de casas-satélite, *mite uema*, "casas-mosquito", donde dormían las unidades conyugales. Estas casitas, completamente cerradas, se ponían a un radio de 150 m. alrededor de la casa grande.

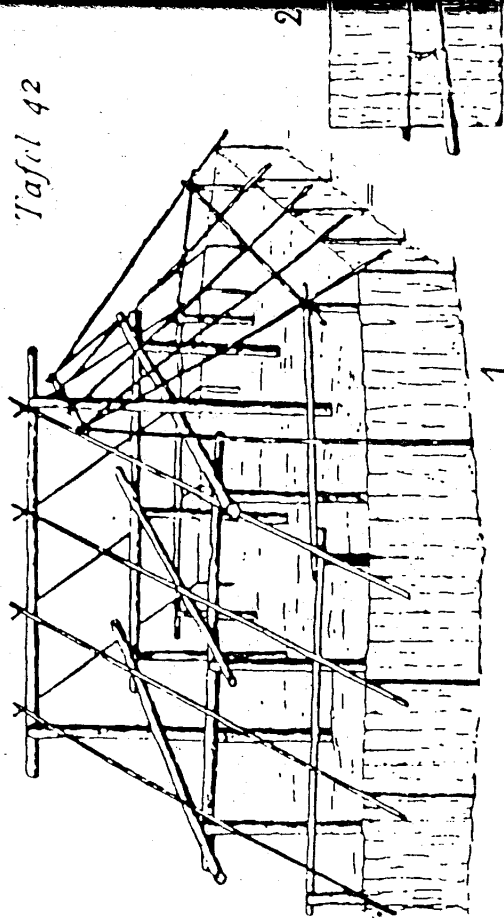
Según Steward, los Tukano occidentales adoptaron tardíamente la casa colectiva; las familias vivían en casitas separadas por unos cientos

12 Huacrapona: *Iriarte* sp.

metros, e incluso unos kilómetros, a lo largo de los ríos o en el interior de la selva, para protegerse de las guerras y expediciones para recolección de esclavos (vol. 3: 527). El agrupamiento comunitario, fue en realidad, estimulado por los misioneros que evocan, a grandes rasgos, las casas que los indios construían en las reducciones y que les parecían todas y siempre, pequeñas y sin confort.

En la época de la primera evangelización, los Tukano occidentales eran muy móviles y hábiles para la guerra. Las casas descritas por los Mai huna, como una vivienda tradicional, están construidas en una perspectiva defensiva. Unos informantes evocan un espacio cerrado, construido con corteza de palmera, *hzi* alrededor de una casa central, a cierta distancia,<sup>13</sup> pero parece que habitualmente, las palizadas eran las paredes de la casa ilustrada por el croquis de Tessman. Las dos puertas, que estaban la una al este y la otra al oeste, se cerraban herméticamente con un sistema de báculo.

Croquis N° 1  
Tessmann 1930



13 Los informantes secoya de M. S. Cipolletti, se acuerdan que sus antepasados construían unas fortificaciones durante las temporadas de desórdenes.

Los Mai huna recuerdan con dificultad estas casas grandes de las cuales, la última parece fue abandonada en 1930, lo que hace aventurada cualquier apreciación de los lazos de parentesco entre las familias co-residentes.

La pertenencia a una misma unidad residencial, constituyó la noción de familia, *tea dadi huna*, "las gentes de un mismo lugar", en ausencia de un término especial que designe a la unidad conyugal. Los Mai huna más ancianos, se acuerdan de algunos nombres de "dueño (y dueña de la casa), *daue akã* (*ako*), y mencionan generalmente a varios coregentes -10 a 15 habitantes- y esto no debe asombrarnos, si consideramos la caída demográfica del grupo entre 1890 y 1930. Están formadas de hombres y mujeres de pertenencia clánica heterogénea, por la filiación patrilinea (las madres y las hijas son de clanes diferentes), por la exogamia clánica, y también por la forma de residencia (en la uxorilocalidad, presentada como modelo, los suegros y los yernos son de clanes diferentes) cada conjunto de casas constituía una entidad separada, que ejercía sus actividades en un territorio propio, separado de los demás por una distancia determinada, a pie o en canoa, a no más de un día de camino.

El paso de un hábitat de tipo ribereño, al agrupamiento con otras personas, impuesto por los religiosos y los patrones para facilitar el control de las almas a los unos y de la fuerza laboral a los otros, y la adopción de una arquitectura mestiza, llevaron a una redistribución de las unidades sociales.

Hoy el grupo mai huna está formado por tres comunidades ribereñas. Las grandes casas se dividieron convirtiéndose en casas sencillas, *uema*, plurifamiliares y monofamiliares: 27 en la comunidad de Yanayacu, 14 en la del Sucusari, 7 en la del Algodón. La impresión de fragmentación, que impresiona al observador, se esfuma desde el momento en que se entra de las relaciones de parentesco y de la sociología del grupo.

Las diferentes unidades residenciales, se integran en unos conjuntos, formados por casas (de dos a nueve). Esta noción de conjunto se manifiesta en las relaciones de intercambio de productos, servicios, y

en las fiestas, que unen a los individuos y casas de las cuales algunas tienen su centro en casas-madres. Cada casa se conoce por el nombre del propietario, hombre o mujer, y los co-residentes se denominan con la unión del morfema pluralizador, *huna*, a la expresión precedente (por ej.: *Tori ue huna* "los habitantes de la casa de Tori"). Ninguna expresión designa al conjunto residencial (compuesto) en particular, pero si un jefe de casa se distingue por su capacidad de conservar a la gente a su alrededor (aptitud que lo coloca en posición de dueño de la casa madre) su nombre clánico compuesto por el morfema *huna* designa al conjunto de sus parientes (ej.: *Tori êye huna* "las gentes de Tori (del clan) Eye").

Esta parentela fundada en la comunidad de residencia (menos de cinco minutos a pie o en canoa entre las casas), es un conjunto de hombres y mujeres, de clanes diferentes, en relación de consanguinidad y afinidad con el hombre principal. La agrupación espacial de varios parientes (conjuntos residenciales) constituye un grupo de vecindad. La comunidad del Algodón, numéricamente escasa, no tiene más que un conjunto residencial; las comunidades del Yanayacu y Sucusari, tiene varios conjuntos residenciales y cada una tiene dos grupos de vecindad. La figura N° 3 ilustra el principio de inclusión de las unidades residenciales.

La expresión que designa a la "parentela residencial" se presta a confusión, por ser parecida a la que designa a los miembros de un "patrilineaje" que, por definición, son del mismo clan, como si en otros tiempos hubiese sido la regla la de quedarse unidos bajo un mismo techo. Eso se explica de la manera siguiente:

Contrariamente a todos los demás grupos tukano, los Mai huna privilegian la residencia matrilineal o uxorilocal, pero sin convertirla en obligación. Por un lado, toda la sociedad se articula y reproduce por medio de relaciones de intercambio cotidiano y ritual entre suegro o yerno, por otro no es estrictamente necesario que un suegro tenga a todos sus yernos alrededor, le basta tener a uno. En el caso hipotético, que un hombre se encuentre sin hija soltera, y por consiguiente sin yerno, su tendencia será conservar siquiera a uno de sus hijos consigo y establecer unas relaciones de intercambio privilegiadas con un hombre (uno de sus vecinos) de la categoría de los afines (cuñado, hijo de cuñado)

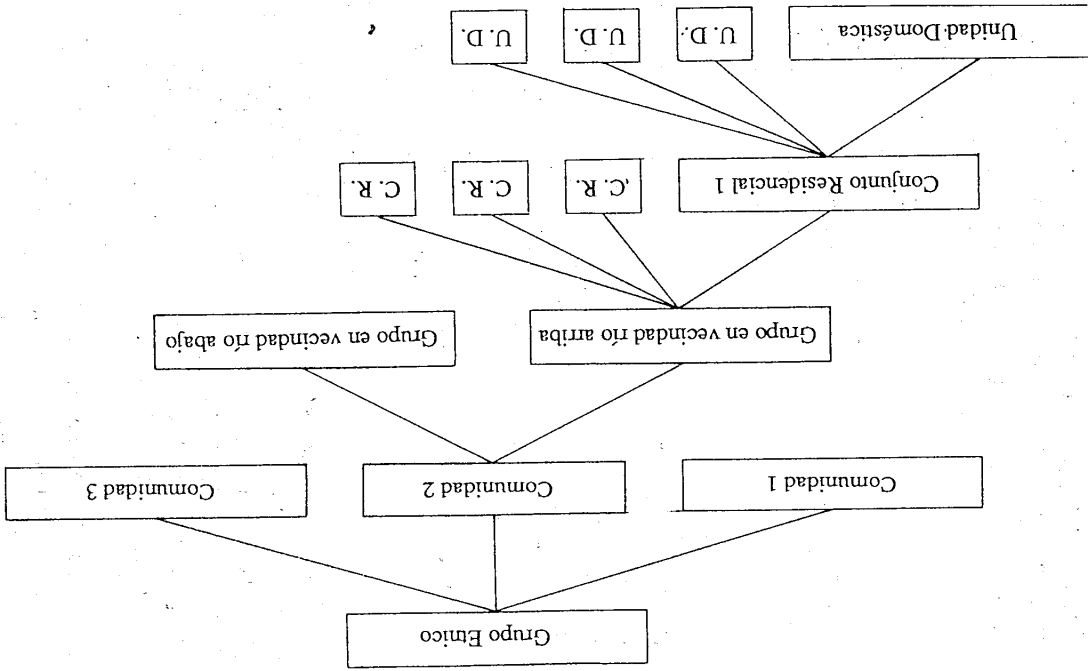


Fig. N° 3  
La organización residencial de los Mai huna

que junto con la denominación tiene el papel social y ritual del yerno *baí*. Por otra parte, cuando el suegro muere, el yerno está libre de volver a su linaje de origen. Así es como las casas plurifamiliares y los conjuntos residenciales, de los cuales se ve una foto instantánea, son el domicilio contemporáneo de familias de hermanos y de afines.

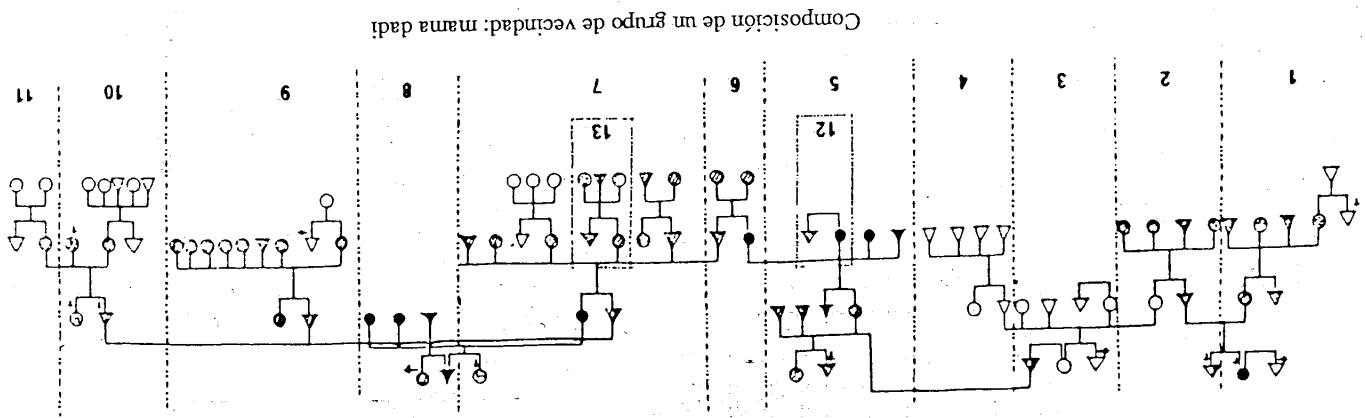
El promedio de los residentes por casa está entre 4,3 y 5,7, según las comunidades, lo cual es un buen indicador de la dispersión de la población entre las unidades residenciales: 45 para 245 habitantes. Al nivel del grupo étnico, las casas se distinguen en unidades plurifamiliares (10) y unidades individuales (35) integradas a sus conjuntos (9), unos grupos de vecindad (4) y unas comunidades (3) de las cuales dos tienen unas partes en ambiente mestizo.

De las 10 casas multifamiliares 5 resultan de la co-residencia del suegro con el yerno, 3 de la reunión padre-hijo y 2 de la co-residencia de hermano del mismo sexo o de sexo cruzado. Existe también un caso de residencia simultánea de un hombre con su yerno y su hijo casado, y la situación particular de un hombre que vive, por largas temporadas, alternativamente con un hermano (que se quedó con la casa del suegro, del cual ambos eran yernos) en la comunidad de origen, y con sus yernos, en la comunidad donde viven sus hijas (v. Anexo 1 y figura N° 4).

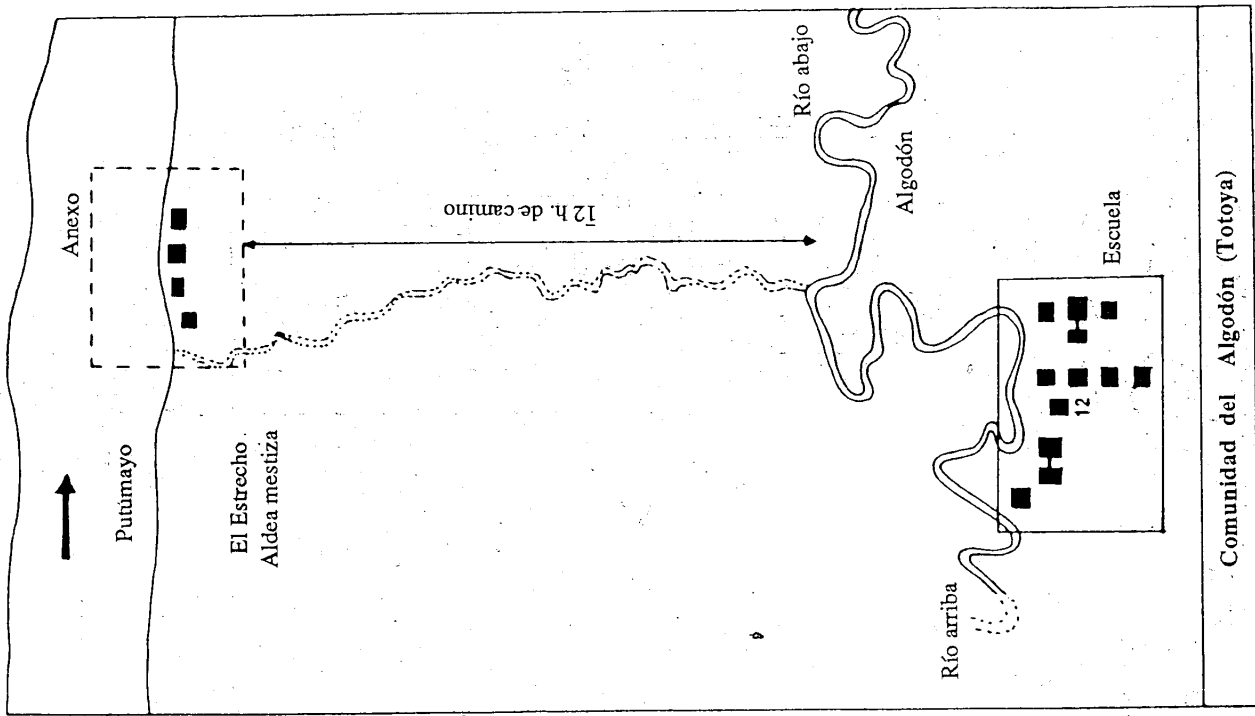
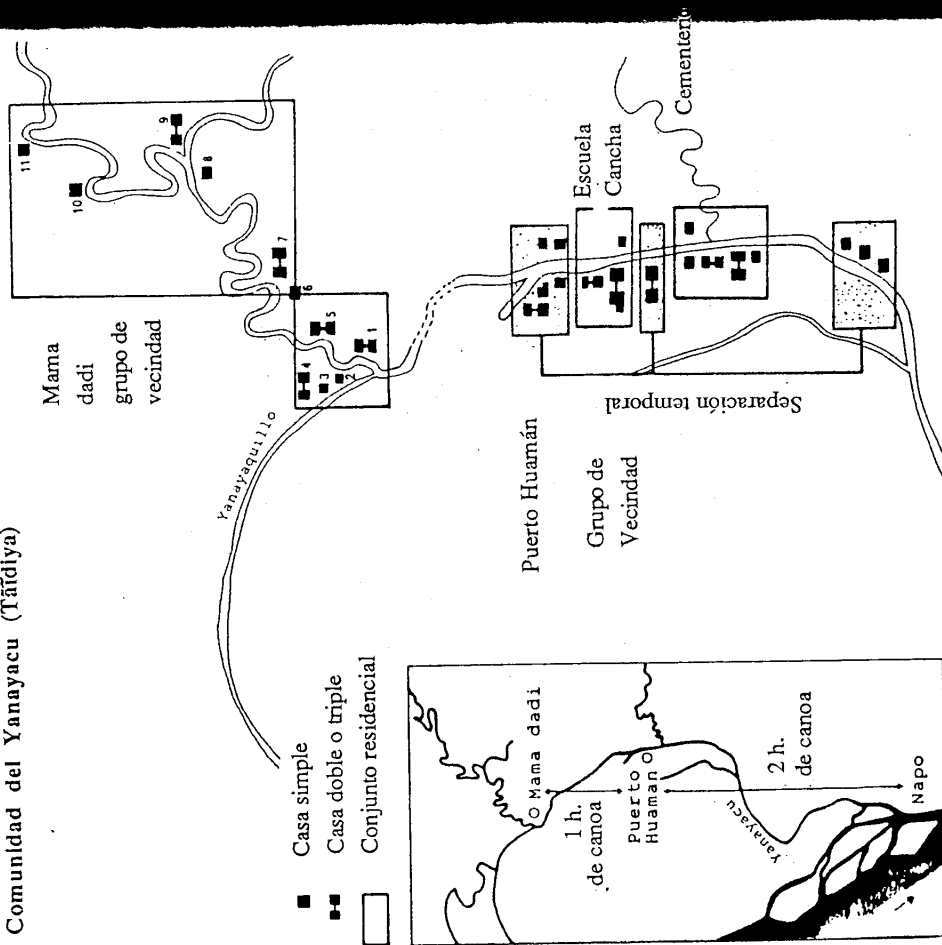
Al nivel global, cuatro hombres de más de sesenta años (nueve, hasta 1981), están actualmente rodeados de sus yernos e hijos casados, que forman un conjunto familiar sólido, garantía de prestigio, y hasta de poder. Cinco de estos nueve hombres, eran reconocidos como poderosos chamanes. Dos de los chamanes viven aún.

Se ve que, siendo la regla de uxorilocalidad tan decididamente afirmada, aunque solamente un 40% de los hombres la siguen, sucede que los hombres vuelven a su linaje paterno cuando muere el suegro, o se quedan con el padre cuando se casan con mujeres de origen local distinto; extranjeras o mai huna de otras localidades. Si el padre de la esposa, Mai huna pero de origen local distinto, vive, los hombres se dividen entre la residencia uxorilocal y la patrilocal. Si sucede que la residencia es fija con el padre, las esposas abandonan a sus maridos y vuelven a sus casa, o

Figura N° 4  
Disposición de las unidades residenciales de las comunidades mai huna



Comunidad del Yanayacu (Tátdiya)



Comunidad del Algodón (Totoya)

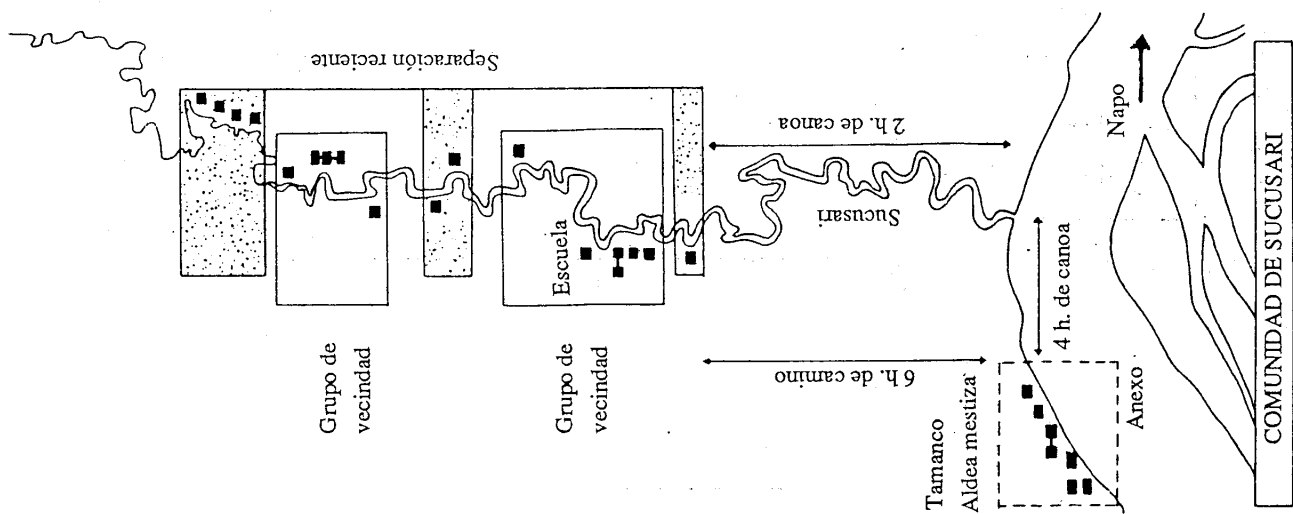
reciben la visita de sus padres por largo tiempo (unos meses o unos años).

Hombres y mujeres tienen ambos el deseo de quedarse cerca de sus padres o parientes cercanos, y ambos sexos se empeñan con igual decisión en realizar este deseo. Las mujeres, por estar profundamente ligadas a sus madres, y protegidas de la violencia de sus maridos por sus padres y los hombres, porque encuentran "paz" en la casa de sus padres y "guerra" en la de sus parientes políticos. Lo que provoca normalmente una dinámica opuesta, según sean los hombres o las mujeres los que cambian de residencia al casarse, en la sociedad mai huna está compensado en gran parte por movimientos internos de la comunidad local. La relativa falta de armonía que la uxori-localidad introduce en un régimen de filiación patrilineo, se compensa así. Casi el 80% de los matrimonios actuales, y más aún en el pasado, se realizan dentro de la comunidad. No importa cual sistema de residencia se escoja hoy, pues el 80% de los individuos nunca se encuentran viviendo a más de una hora de distancia de sus parientes más cercanos, hasta que estos vivan. Y los que están más lejos, encuentran en la comunidad que los acoge, a unos parientes clánicos. La fuerza del vínculo local está demostrada por las últimas migraciones, de las cuales se observa en nuestros días la conclusión. Los linajes de clanes distintos pero del mismo origen local, se quedan agrupados en la comunidad que los acoge, y si pueden, hacen unos intercambios locales matrimoniales entre sí. La figura N° 4, presenta la disposición de las unidades residenciales en las comunidades.

### La comunidad

La noción de comunidad, es el resultado, en el siglo XX, de la política de reducción y concentración de los Mai huna encaminada por los Jesuitas en el siglo XVII. Bajo el gobierno de Velasco, la Ley de Comunidades Nativas reconoció la existencia de los grupos étnicos peruanos y definió sus derechos. Este reconocimiento por parte de la sociedad dominante, se sobrepone a una definición mai huna de la comunidad.

La comunidad se percibe desde adentro por la pertenencia a un mismo territorio (nivel residencial que es el más inclusivo) y por los



- Leyenda
- Casa simple
  - Casa doble o triple
  - Conjunto residencial

intercambios de bienes, de servicios y fiestas que unen las casas, los conjuntos y los grupos de vecindad, en ocasiones distintas. Ambas características son mutuamente dependientes. Las comunidades (de ríos y territorios distintos) no están unidas por intercambios formalizados y recurrentes, que incluyan el conjunto de las personas, por el simple hecho de la distancia espacial y sociológica. No existen, entre las comunidades, relaciones de alianza fijas, sino unas relaciones esporádicas y personales que se construyen partiendo de un intercambio matrimonial particular. Así los miembros de una comunidad pueden visitar a sus afines de otra, e integrarse en ese momento en el sistema de intercambios entre afines, pero este sistema no está destinado a incorporar a unos individuos sociológica, genealógica y espacialmente alejados (v. cap. 7).

En 1985, por primera vez en la historia de los Mai huna, se organizó un encuentro de tipo deportivo, entre las comunidades del Yanayacu y del Sucusari. Todos los residentes del Sucusari fueron para jugar fútbol y pasar una noche de fiesta en la escuela del Yanayacu. Este hecho excepcional, que permitió reanudar conocimientos por medio del contacto colectivo, visual e inmediato, debe provocar una fiesta de reciprocidad en la comunidad del Sucusari. El deporte es el elemento modernísimo que, bajo el impulso de los jóvenes escolarizados y la influencia de los mestizos, alimenta el nuevo sentimiento comunitario, estructurado por otros factores políticos, que se examinarán más adelante.

#### *El territorio comunitario*

La noción de territorio comunitario, tiene dos sentidos. Por un lado, los territorios de las tres comunidades mai huna han sido delimitados oficialmente, en aplicación de los decretos-ley N° 22653 y 22175. Esta nueva legalidad tiene sentido para los Mai huna, que saben pertenecer a una circunscripción regional, judicial, escolar y sanitaria del departamento de Loreto.

Los agentes de la SINAMOS, encargados de la distribución de los títulos de propiedad, delimitaron unas áreas considerando que las comunidades mai huna eran sedentarias (art. 10a DI. 22175), demográficamente estabilizadas y suponiendo que iban a mantener una relación constante con los mestizos instalados en la desembocadura de sus

ríos. Las tres comunidades reconocidas son: Buena Esperanza de Sucusari (4770 ha. 6800 m<sup>2</sup> para 54 habitantes), Puerto Huamán de Yanayacu (1154 ha. 2817 m<sup>2</sup> para 133 mai huna y 21 mestizos) y San Pablo de Totoya (algodón) (4518 ha. 6400 m<sup>2</sup> para 35 habitantes). La densidad de población respecto a este territorio, es mal indicador de la ocupación del suelo, pero revela la diparidad de las situaciones: 1,10 habitantes por km<sup>2</sup> en el Sucusari, 12,9 en el Yanayacu, 0,77 en el Algodón.

Se podrá observar que las tierras atribuidas son totalmente insuficientes, y que el territorio de uno (que vemos más adelante) no está protegido contra la penetración mestiza, muy dañina para el equilibrio de los recursos animales y vegetales. Las tierras ancestrales de los Mai huna son, desde hace algunas décadas, concedidas a los mestizos residentes en la desembocadura de los ríos que ocupan a los indígenas para la explotación de la selva. Los territorios de las comunidades del Yanayacu, del Sucusari y de algunas comunidades cercanas yagua, están amenazadas por un proyecto industrial para la fabricación de pasta de papel, para el cual una compañía peruana de capital internacional recibió una concesión de 340.000 ha. enclavadas en las tierras indígenas, es decir 322.000 ha. netas.

Por otro lado, la costumbre mai huna impone que la tierra pertenezca al que la trabaja.<sup>14</sup> Aunque no exista territorio abstractamente delimitado, sino un territorio en forma de *patchwork* (como un collage), conocido y medido con usos ancestrales y modernos. Antaño el territorio iba del Taccshacuray al Ampiyacu, del Napo al Putumayo, y el corazón de esta área, la parte alta de los ríos Yanayacu, Sucusari y Algodón, es el territorio de caza de las tres comunidades.

El territorio comunitario, actualmente, se extiende a lo largo de cada uno de los ríos hacia el interior de la selva, desde las primeras casas hasta los manantiales. Corresponde al conjunto de áreas cultivadas y recorridas por la caza y recolección, por las unidades domésticas. El uso

<sup>14</sup> La noción de trabajo está examinada en el cap. 7.

del territorio es libre para todos los Mai huna residentes (incluso de corta edad) en la comunidad, y está voluntariamente abierto a los mestizos y mestizas afines.

### Sociología de la comunidad

La comunidad "se convirtió" en entidad sociológica denominada, en mai huna, por medio de una locución que designa a los residentes, formada por la unión del morfema *huna* (gentes de...) y un término de toponimia fluvial. La designación de una unidad residencial por medio de un término de toponimia fluvial, es típico de la categoría "comunidad" por razones que derivan de la historia del agrupamiento de gentes: los patrones preferían recordar los lugares de extracción de la fuerza laboral, y no los etnónimos. La ausencia de una categoría específica, nombrada, revela el carácter tardío de la residencia comunitaria fluvial. Los Mai huna, simplemente, extendieron el campo de aplicación de un término concebido por la unidad residencial, a partir de la casa.

El morfema, *huna* puede reemplazarse con una forma del plural, *akina* ("dueños de..."), que indica una relación de identificación entre los individuos y el espacio (o el objeto) en función del "trabajo invertido", y en el caso del territorio de una relación simbólica manifestada y realizada en los ritos de las primicias. La instalación física de una comunidad viene raramente evocada, por su fuerte unión con la presencia humana, pero la expresión existe, por combinación del topónimo y unos lexemas, *dadi* "lugar" o *szo* ("allá donde se encuentra...").

Las tres comunidades son denominadas en lengua mai huna.

Yanayacu: *Taidiya hunalakina*: "las gentes/dueños del río donde algo cayó".

Sucusari: *Sucusari hunalakina*: "las gentes/dueños del Sucusari". (La ausencia de nombre propio de este río, queda sin explicación).

Algodón: *Totoya hunalakina*: "las gentes/dueños del río de arcilla".

Si se dice *totoya dadi*, los Mai huna comprenden implícitamente que se trata de la parte del río ocupada por las gentes.

Se está desarrollando, entre los jóvenes, la costumbre de usar los nombres castellanos de su comunidad, conocidos por todos y por los mestizos de los alrededores, especialmente para comunicar mensajes radiofónicos cuando van a Iquitos.<sup>15</sup>

No hay mito que describa el origen de las comunidades territoriales, presentes o antiguas, que son hechas a semejanza de la comunidad original, expuesta en el mito de la salida de las gentes (M. 2). Sin embargo, a diferencia del mito que presenta solamente una comunidad masculina estructurada por el clan (conforme al sentido de afiliación étnica transmitida por los varones), las comunidades reales están formadas por varones y mujeres. El origen mítico de la humanidad siempre está concebido al masculino (el ser *mzi* o el ser clánico) y los hombres determinan la posición social de las mujeres en la sociedad. El mito contrasta con la realidad en que las mujeres tienen un papel fundamental en la residencia: determinan, en cierta forma, el acceso de los hombres al espacio físico.

Existen unas leves diferencias entre comunidades, que dan a cada una de éstas un carácter de identidad local. Se trata de unas variaciones lingüísticas "menores", fonológicas y lexicales, unos detalles en las prácticas matrimoniales, culinarias y rituales, y la reputación chamánica. Bajo formas atenuadas, estas diferencias cruzan las comunidades y juegan entre las familias numerosas, antaño localmente autónomas.

Si existe un juego limitado de alianzas y agresiones chamánicas, que coloca a las comunidades dentro del mismo conjunto político, en lo económico, en cambio, las tres comunidades son independientes una de otra. Dos de ellas tienen unas dependencias en las aldeas mestizas riverafas del Napo y Putumayo. Tamanco (Napo) está ligada con la comunidad del Sucusari. El Estrecho (Putumayo), con San Pablo de Totoya. Estos anexos están constituidos por unos Mai huna emigrados de

<sup>15</sup> Radio Atlántida difunde todas las noches, desde las 19h30, unos mensajes en todos los departamentos de Loreto.



Las comunidades principales para casarse con mestizos u otros indios, para trabajar, y acercarse a la sociedad regional.<sup>16</sup>

Comunidad principal y anexo se encuentran en estrechas relaciones, pues la comunidad ofrece un territorio de caza y recolección y el anexo, un lugar para el amparo de los Mai huna del interior que desean comerciar con los Blancos.

Los residentes de cada comunidad, comparten un espacio físico delimitado, un espacio político-administrativo impuesto de afuera más que formado desde adentro (v. más adelante, "organización política"), y un espacio económico, social y ritual diseñado por la inclusión progresiva de los intercambios establecidos en las unidades residenciales. Los intercambios de bienes y servicios más importantes unen a las unidades domésticas en el conjunto residencial (parientes por afinidad, consanguíneos). Las fiestas ceremoniales y los grandes trabajos colectivos, reúnen a las casas y conjuntos en el grupo de vecindad (afines, consanguíneos, compadres). Las unidades domésticas de dos grupos de vecindad tienen relaciones personales, algunas por afinidad, otras por compadrazgos. Se invitan de vez en cuando para fiestas de masato de chicha para trabajos colectivos (*mingas*).

La comunidad se reúne únicamente para las grandes ocasiones de la vida: el rito de las primicias, con la invitación del "Dueño de las frutas"; los ritos funerarios (todos los Mai huna van a la casa del difunto, cuando el deceso es anunciado por una serie de descargas de fusil); la fiesta de Todos los Santos; Carnaval (en que todas las casas contribuyen con cervezas, frutas y alimentos) y por el padrinzago de un niño, por invitación de la madre.

<sup>16</sup> En Tamanco, viven 22 Mai una que preservan su identidad, 9 mestizos parientes políticos de los anteriores, y 25 niños nacidos de los Mai huna, cuya socialización aplica el modelo mestizo, y que tienden a olvidar el idioma. En el Estrecho, viven 26 Mai huna de los cuales, 4 están casados con mujeres Huitoto. Mejor que los anteriores, estos Mai huna preservan su identidad y lengua en un medio envolvente más indígena que blanco (mestizo).

Aunque estas ocasiones sean importantes, no son significativas con respecto a la integración comunitaria, porque se basan en el principio de la convivialidad propia del nivel-residencial. Esta convivialidad se apoya sobre el grupo de vecindad que no puede rebasar un límite optimal.

Eso está demostrado por el ejemplo de la comunidad del Yanayacu. No hay intercambio de productos o servicios entre los grupos de vecindad como tales (cada uno tiene unas 70 personas), así que existe un terreno propicio a la división. Durante dos años, los Mai huna de esta comunidad intentaron trabajar juntos unas tierras comunales, para desarrollar la infraestructura escolar y sanitaria de la comunidad, como lo hacen las aldeas mestizas de la zona. Las dos nociones de bien público y trabajo comunitario, son nuevas, y opuestas a las nociones tradicionales de "producto privado" y de "trabajo colectivo recíproco" (ver cap. 7). Los miembros de los dos grupos de vecindad se comprometieron y dedicaron de forma diferente en el trabajo, y recuperaron los beneficios en forma inequal. Por eso surgieron unos litigios que llevaron a la voluntad explícita, por parte del grupo río arriba, de separarse del de río abajo. Una nueva comunidad está tomando cuerpo por estas oposiciones. Las fiestas precedentes realizadas a nivel de la comunidad, se realizaron recién a nivel de grupo de vecindad, cuya cohesión se reforzó. Los de la zona alta del río, se escogieron un nombre nuevo y tratan de ser reconocidos por el Estado.

La comunidad no tiene la capacidad de integrar totalmente a los individuos, porque evoluciona como todas las otras unidades residenciales. La comunidad de Yanayacu se divide en dos, las comunidades del Algodón y Sucusari se "vacían" desparramándose en las aldeas mestizas, recomponiéndose para los ritos fúnebres u otras ocasiones más alegres. En las tres comunidades, la mayoría de los "jefes de casa", tienen "residencias secundarias" dispersadas río arriba, para cazar en un territorio más protegido y vivir una vida más conforme a la de sus padres.

## El clan

El clan es la segunda unidad social de los Mai huna, la primera división introducida míticamente para estructurar la sociedad. La noción de clan se apoya sobre el concepto *batif*, "que está vivo", que los Mai

huna bilingües traducen con la palabra "raza" o "grupo de raza". Esta traducción indica que el sentimiento que prevalece dentro del clan, es una consustancialidad de las personas, más marcada que la que existe entre individuos *mzi*. El clan es un grupo de filiación patrilinea exógama, cuyo origen está brevemente descrito en el mito (M. 2), sin que se conozca a ningún antepasado fundador. Esta categoría social, *bahĩ*, estructura las relaciones de intercambio dentro del universo *mzi*, dentro del grupo *mai* huna y también al exterior, ya que los *Mai* huna designan a los otros grupos tukano con expresiones que incluyen la designación clánica. Unidad exógama, el clan se reproduce por la afinidad con unidades del mismo nivel. Esta perspectiva explica la razón por la cual los grupos no *mai* huna, unidos por lazos de repetida afinidad por matrimonios, como los Bora y Huitoto, están designados con formas clánicas. El concepto *bahĩ*, "viviente", abarca el doble significado: el de la pertenencia vital a un grupo de filiación, y el de la exogamia necesaria para la vida en sociedad. Cuando alguien muere, su nombre clánico se convierte sistemáticamente en *baĩkĩkĩ*, "aquel que vivió" por ejemplo: *kone oyo* (*bahĩ*) se convierte en *kone baĩkĩkĩ* (*oyo*).

Los tres clanes mencionados en el mito, son aquellos que poseen aún unos representantes en las tres comunidades: *ẽye bahĩ*, "el clan de los monos capuchinos"; *oyo bahĩ*, "el clan de los murciélagos"; *dei bahĩ* "el clan del árbol del pan". El mito no menciona a tres clanes, conocidos por los *Mai* huna, de los cuales dos están extinguidos: unos de estos tiene un origen conocido ("el clan de los gusanos de tierra", *baši bahĩ*) y el otro, un final conocido: él de "los monos -ardilla", *boši bahĩ*, que fue exterminado por el clan de los murciélagos. El tercer clan no mencionado en el mito, "de la palmera "aguaje"<sup>17</sup> (*ne bahĩ*) tiene aún algunos representantes desparramados en varias aldeas mestizas del Napo. Los dos clanes desaparecidos hacían parte del conjunto *mai* huna indiscutiblemente; en cambio el clan del "aguaje" tiene un estatuto especial<sup>18</sup>: sus miembros hablan el *mai* huna, sus antepasados se aliaban

17 Aguaje: *Mauritia flexuosa*.

18 El hombre de este grupo puede acercarse al de dos otros de quienes existen huellas históricas: el grupo de los Meguanes, cuyo nombre se evoca, una sola vez en 1885, en pleno corazón del territorio tukano occidental (Simson

con los clanes actuales en la zona del Sucusari, pero los hombres no llevaban, aparentemente, los adornos de las orejas características de los hombres *mai* huna. El contacto con este grupo se perdió desde hace mucho tiempo, y eso lo coloca en la periferia del conjunto *mai* huna.

Según un anciano informante, tres clanes tienen subdivisiones locales con sus propios nombres, cuyo origen es desconocido. Estos son, como el clan principal, grupos de filiación patrilinea exógama.

El clan del árbol del pan, *dei bahĩ*, está dividido en "clan del árbol del pan de hojas grandes", *hai haña dei bahĩ* localizado en el Sucusari; el "clan del árbol del pan de hojas pequeñas", *yari haña dei bahĩ*, (originario del Zapote) localizado en el Yanayacu y el Algodón, y el "clan del árbol del pan de agua", *oko dei bahĩ*, originario del Apayacu integrado al Sucusari.

"El clan de los murciélagos", *oyo bahĩ*, se divide en: "clan de los murciélagos-termitas" *yuyu oyo bahĩ* del Sucusari, con una sección que vive en el Yanayacu; y el "clan de los murciélagos pequeños", *yari oyo bahĩ*, localizado principalmente en el Algodón, y en el Yanayacu.

El clan del "aguaje", *ne bahĩ*, se divide en "clan del aguaje de hojas grandes" *hai haña ne bahĩ* y "clan del aguaje de hojas pequeñas", *yari haña ne bahĩ*, ambos localizados en puntos desconocidos del Napo.

Los dichos clanes "localizados", están representados concretamente en varias comunidades, por las últimas migraciones y eso desvirtúa su carácter local, colocándolos en la misma situación que el clan principal. El estatuto de estas divisiones es difícil de determinar, ya que su existencia fue revelada solamente por un informador anciano que, en el mismo discurso, asoció a cada clan ciertas características físicas (grande, pequeño, con las cejas en cepillo...) y morales (pacíficos, belicosos) sin

1885: 151); el grupo de los Neguaje que en 1903 está asimilado a una rama de los Mirayos del río Igaraparaná (grupo no tukano, ceftano de los Bora al norte del Putumayo) (Larrabure y Correa 1903: 420).

mencionar diferencias culturales, rituales o políticas entre subclanes de un clan principal.<sup>19</sup> Los individuos, por su parte, siempre se identificaron con relación al clan principal. Los jefes de los linajes conservan la memoria de sus orígenes, pero sus hijos se integran en su comunidad de nacimiento. Por el mismo proceso, el subclan local puede perder su referencia de origen, o acordarse de su existencia solamente en el momento (necesario) de confrontación (ocasional) entre los miembros de un mismo clan dispersado (por ejemplo, para atenuar con el criterio de localidad el carácter incestuoso de un matrimonio entre individuos del mismo clan). La mención de estas subdivisiones manifiesta una aspiración a una localización del clan, que no puede realizarse sino con la patrilocalidad clásica entre los grupos tukano, o con la endogamia local, que disminuye la importancia de la dispersión de los hombres. Como lo explica M. Salhins, la composición de los grupos de filiación está sujeta a fluctuaciones demográficas, políticas y ecológicas, y la realidad puede alejarse de la norma e ideología que presiden la estructura de filiación. (1965: 105).

Los grupos Siona, Secoya, Coreguaje y Macaguaje, están también subdivididos en clanes denominados con el morfema *wahĩ*, idéntico a *bañĩ*. Algunos clanes están representados en varios grupos: los *yañ wahĩ*, "gente-jaguar", están presentes entre los Siona-Secoya del Ecuador, los Coreguaje y Macaguaje de Colombia; los *hamu wahĩ*, "gente-armadillo" entre los Siona y Coreguaje de Colombia; los *boyo wahĩ*, "gente de la grasa", donde los Siona del Ecuador y los Coreguaje... (v. Vickers 1974: 180-181; P. Calilla 1940: 740); Casanova 1980: 82). Algunos de estos clanes, eran en la época colonial unas "naciones" o "parcialidades" de "naciones" (por ej. los Amoguaje, *hamu-wahĩ*). Estas entidades se dispersaron, como los clanes *mai huna*, para integrar una red de intercambio constitutiva de un grupo "étnico", cuyo nombre puede usar aún la designación clásica (por ej. coreguaje, *Kore bañĩ*; Macaguaje, *maka bañĩ*). Si sucede que dos personas de un mismo clan y mismo grupo se casan, la idea de que ellas no son de la misma "tribu" se introduce a la fuerza (Langdon 1974: 84).

19 La investigación no pudo revelar ningún indicio de jerarquía entre subclanes de un mismo clan.

Los grupos siona conservaron la costumbre de dar a los individuos, unos nombres de familias clánicas (por ej. Aurelio Puyaguaje). Eso lleva a Vickers, a declarar que "los sobrenombres empleados... subrayan fuertemente un sistema de nombres clánicos basados en símbolos totémicos" (1976: 180). La mayoría de los nombres tienen un significado animal y vegetal, y como lo hace observar P. Calilla, "el apellido lleva consigo cierta simpatía entre el que lo tiene y el animal (del mismo nombre". Los Senseguaje "gente-pecarí", tendrían suerte en la caza, y los Yaiguaje, "gente-jaguar", estarían protegidos por los jaguares (v. P. Calilla 1940: 740).

Los *Mai huna* consideran que los miembros de los clanes poseen unas características asociadas con el comportamiento del animal del mismo nombre: los *oyo bañĩ*, "gente murciélago", son belicosos y vistos en el nivel mítico, como "chupadores de sangre", los *ñye bañĩ*, "gente-mono capuchino", tienen un físico alargado, como estos monos... No existe identificación precisa entre un clan y una planta del mismo nombre, sino una relación que permite oponer a los grupos. El clan del árbol del pan está subdividido en tres subclanes, que corresponden a tres variedades (de hojas pequeñas, de grandes hojas dentadas, acuático) que oponen los grupos en sus relaciones con los blancos o mestizos. La primera clase de planta es una especie salvaje, llamada "auténtica",<sup>20</sup> que crece en el corazón de la selva. Este criterio está ligado con la ocupación ancestral de las zonas interfluviales. La segunda, cultivada por los mestizos, se difundió en las comunidades que viven desde hace mucho cerca de los Blancos. La tercera, más imaginaria, designa a unas gentes de un afluente del Amazonas, y la relación con los Blancos puede estar relacionada con el origen acuático de los mismos (las gentes pertenecientes a estos últimos dos clanes, a menudo son confundidas las unas con las otras). Los miembros de este clan, cultivan las diferentes variedades del árbol del pan y en dos ocasiones, algunas de ellas

20 Aunque el árbol del pan sea una especie originaria de Polinesia, los *Mai huna* distinguen una especie salvaje de hoja llena y tamaño mediano, tal vez *Artocarpus integrifolia*, llamada "auténtica", y en parte cultivada, de otra especie, cultivada por los mestizos, de hoja ancha y dentada (*Artocarpus Incisa*).

organizaron, en el marco de una fiesta, el consumo colectivo de estas frutas. Este cultivo no es considerado exclusivo de ellos, y es difícil sacar, de la distribución de los frutos que algunos hacen, una proposición general acerca de una correspondencia privilegiada entre clanes y "seres" del mismo nombre. No existe ninguna prohibición de caza ni consumo, y aparte de este ejemplo, tampoco hay tratamiento especial del animal o de la planta. Parece que en el pasado cada individuo se pintaba el cuerpo y la cara con motivos propios de su clan.

Como se ve, hasta cierto punto los clanes mai huna se identifican con un modelo natural, representándose a los clanes como "especies" particulares, razas, como dicen ellos en español. Esta característica da al parentesco exogámico un interés y también una problemática conflictiva. El proceso de identificación no llega al punto, evocado por Lévi-Strauss, en "totem et Caste", en que se quebraría" la ley de exogamia (que) ofrece la manera de conciliar esta oposición equilibrada entre la diversidad (de los grupos) y la unidad (sociológica)" (1962: 154; los paréntesis son míos). La pequeña endogamia clánica que practican los Mai huna (entre 5% y 15%, según la comunidad) aparentemente me contradice, pero hay que considerar la dinámica inducida por los subclanes, que a su vez revela la importancia del origen local en la constitución de los grupos de filiación (exógamos), que son otras tantas "partes de un conjunto sociológico". En la mayoría de los casos observados, la endogamia se refería a parientes clasificatorios originarios de comunidades distintas, cosa que permite pensar nuevamente, cuarenta años después, la constatación de Steward: "al comienzo, la exogamia coto y encabellado debía aplicarse a las familias, no a la aldea". (1948: 745).

Los tres clanes, representados en forma desigual en las tres comunidades, están en relación de intercambio matrimonial. Las relaciones sociales y políticas de la sociedad y las unidades residenciales, se basan en las relaciones de solidaridad clánica y las de afinidad interclánica.

Los miembros de un clan, se consideran hermanos entre sí, independientemente de la generación, y son solidarios. Sus intercambios, en la unidad residencial, casa y conjunto, dentro del linaje y entre individuos del mismo origen local, entran en un marco de reciprocidad

generalizada, según una fórmula de M. Salhins (1972), y cada individuo puede sustituir a otro del mismo sexo para tener cierto papel, sobre todo ritual.

Los miembros de los clanes afines se consideran todos como afines, y practican un intercambio recíproco (reciprocidad equilibrada, según las palabras de M. Salhins) que se realiza a diario entre los individuos de la unidad residencial, y ritualmente entre todos. La organización ritual, como todas las fiestas para beber y las comidas ceremoniales, se basan en la formalización de la relación de afinidad (v. cap. 7). El puesto ritual de cada varón, es función de su relación de consanguinidad con uno u otro de los parientes afines, yerno o suegro, que organiza la fiesta. La distribución de las bebidas, preparadas por las mujeres, se hace dentro de un orden estricto en que los hombres están alineados por clanes y edades. El yerno y el suegro tienen los papeles alternativos de anfitrión y distribuidor de bebidas.

El anfitrión viene servido al final, después de todos los miembros de su clan. El distribuidor de bebidas recibe su bebida en segunda posición, servido por el mayor de los hombres de su clan que él invitó primero.

El puesto ritual de las mujeres, deriva del de sus maridos. Si la atención a los hombres corresponde a un yerno, su esposa (hija del anfitrión) sirve a las mujeres, en el orden seguido por su marido, en el cual las mujeres no se encuentran necesariamente en orden clánico.<sup>21</sup>

La ideología del grupo de filiación patrilineo (su existencia política) no se presenta en forma decidida sino en la organización ceremonial, que reestructura las relaciones entre los hombres dispersados en las unidades residenciales, y reúne a los miembros masculinos y femeninos del clan de varias generaciones.

21 En la hipótesis de un intercambio matrimonial recurrente y privilegiado entre dos clanes, como lo era el matrimonio con la hija del hermano de la madre, las mujeres serían igualmente "ordenadas" por clan.

El linaje se indica con una expresión compuesta por la unión del morfema del plural, *huna*, al nombre del miembro viviente más anciano. Esta expresión, que designa también a los miembros de una unidad residencial, demuestra que los Mai huna se acuerdan de sus parientes agnados, así como de sus cognados. Los miembros de un linaje por vía agnaticia son solidarios, y se asisten mutuamente, defendiéndose en los conflictos que pueden oponerlos a parientes por afinidad.

La referencia mítica a la estructura clánica de la sociedad en sus comienzos, muestra que "desde el origen" los clanes cohabitan, así que, si tienen unas marcas que los distinguen discretamente (morfológicas o características), no tienen, en cambio, una historia autónoma, ni antepasado ni jefe, ni propiedad territorial sagrada o ritual. Actualmente, es imposible establecer una relación entre todos los linajes de un clan dispersado, y trazar la genealogía del mismo, hasta llegar a un antiguo fundador. Los Mai huna ancianos, hombres y mujeres, rara vez se acuerdan del nombre de sus antepasados más atrás de dos generaciones. Tienen un buen conocimiento "horizontal" de los otros linajes de su comunidad. Este conocimiento no corresponde necesariamente a una información precisa sobre la residencia, como si ésta, como sucede ahora, hubiera sido siempre móvil y hábil. Los hombres cambian de residencia por prescripción matrimonial; luego, cuando muere "el que manda" que es el suegro y no su esposa, cambian por elección. Esta caracterización explica la fragmentación política observada en todos los grupos tukano occidentales.

## PARENTESCO Y AFINIDAD

El contacto con la sociedad dominante, transforma la organización social y las relaciones individuales, y sus efectos se observan en el vocabulario de parentesco y en el propio sistema, que se abre al parentesco ficticio o espiritual conocido en español con el término "compadrazgo" según la expresión de J. Chevalier (1982: 307).

La sociedad mai huna, organiza las relaciones entre individuos partiendo de dos principios: el de la filiación patrilinea, que refuerza los poderes de la comunidad masculina por la cual pasa la reproducción del grupo, y el de la residencia uxori-local, que confiere una importancia a la

comunidad femenina, cuyo papel no es simplemente el de dar hijos a los hombres que les dan la identidad, sino de socializar a los hijos en su universo.

La sociedad mai huna moderna, reconoce a las mujeres la libertad de escoger a su marido y abandonarlo, siempre se dejan al padre los hijos. Les reconoce el derecho a la poliandria, así como existe un derecho a la poliginia y admite relaciones adulterinas para esposa y esposo. Poligamia y adulterio son elecciones individuales que alimentan las conversaciones y conflictos: no son recomendados, ni sancionados por la sociedad, sino simplemente tolerados. Por consiguiente, no todos los hombres tienen la seguridad de encontrar a una esposa, ni tienen derechos sobre una potencial pareja: existen hombres abandonados por sus mujeres y solitarios, y mujeres que rehusan volverse a casar después de quedar viudas. El celibato forzoso o escogido, viene designado con la expresión *nihō best*, "sin esposa", e *nih best*, "sin marido". El soltero no está marginado, si tiene hijos, por cuya mediación llega a tener un papel social, y con quienes comparte el trabajo cotidiano. En cambio, la situación del soltero resulta inestable si no tiene hijos y por no poder encontrar una compañera mai huna, escogerá a una extranjera. El comportamiento normal que la sociedad espera tanto de los varones como de las mujeres es que se casen ellos a los 20 años más o menos, y ellas a los 15. El matrimonio concreta oficialmente una relación prematrimonial.

Los Mai huna prefieren el matrimonio con gente cercana, intraétnica (78%-85%) y en la comunidad local (62-85% del conjunto de los matrimonios censados). La potencia de la endogamia local está ligada con el deseo masculino de mantener la fuerza de un clan, pero satisfaciendo la obligación de estar cerca de un pariente por afinidad (suegro, yerno o cuñado) para tener un papel social, ceremonial y ritual y llevar con ellos unas relaciones de intercambios recíprocos y equilibrados.

Los tres clanes practican, en diferente grado, la endogamia clánica y actualmente el matrimonio con extranjeras, indias o mestizas, entre jóvenes tiende a sustituirse a la endogamia.

Así es como se encuentran en relación de intercambio matrimonial, los tres clanes modernos (v. tabla n. 1).

Tabla N° 1

Estructura de los enlaces matrimoniales<sup>1</sup>

Hombres de clan...	Se casan con mujeres de clan...	y mujeres extranjeras indias, mestizas
Dei bahñ:	oyo bahñ:	53,5 %
	fyeh bahñ:	19,6 %
	dei bahñ:	12,1 %
	ne bahñ:	1,5 %
		99,7 %
fyeh bahñ:	dei bahñ:	38,5 %
	oyo bahñ:	52,2 %
	fyeh bahñ:	2,2 %
		99,7 %
Oyo bahñ:	dei bahñ:	41,9 %
	fyeh bahñ:	24,1 %
	oyo bahñ:	11,2 %
	bañi bahñ:	4 %
		17,7 %
		6,8 %
		98,9 %

Los matrimonios con mestizos u otros indios, vienen realizados también por las mujeres (19 que pertenecen a los tres clanes) que no están contadas en la muestra de los matrimonios precedentes, en que se traza el destino matrimonial de los hombres. La apertura del grupo étnico, y el mestizaje, que viene por consiguiente, están ligados al desarrollo del proceso de aculturación, sobre todo por la influencia de la escuela y la presión comercial y territorial de los mestizos. Los hombres mai huna parten para buscar a sus esposas en el exterior, y las llevan, casi siempre, a sus comunidades. Las mujeres mai huna, en cambio, son "seducidas" por los mestizos que cazan en el territorio, y se quedan con su familia originaria, a menos que encuentren parientes en la aldea mestiza (proceso de constitución de los anexos a las comunidades, v. *supra*). El matrimonio de un hombre con una mestiza, no cambia en ningún sentido

1 Muestra de matrimonios: Sucusari, 63 matrimonios, Yanayacu 64, Algodón 43.

la afiliación clánica de sus hijos, y transforma poco su educación, generalmente llevada a cabo por una abuela. El matrimonio de una mujer con un mestizo, convierte en mestizos a sus hijos, salvo si se socializan dentro del grupo de origen, del cual aprenden el idioma, siendo así integrados, en forma "ficticia", en el clan materno.

El matrimonio de los hombres con unas mujeres de su clan (pero de subclanes distintos) o con extranjeras, escapa al sistema tradicional del intercambio entre clanes. En el primer caso, se plantea un problema de identificación; ¿cómo convertir a un consanguíneo en afín? (problema resuelto solamente en parte por la existencia del subclan). En el segundo caso, se da un problema político, ligado a la diferencia de cultura: ¿Cómo hacer, de un mestizo, un yerno?

El primer problema se resuelve con una manipulación terminológica. El segundo, generalmente, lleva a la separación: o la esposa es separada de sus parientes, o el yerno se va.

### El universo de los parientes

El universo de los parientes mai huna, está fundamentado en una división entre dos categorías conceptuales, que determinan la esfera de la consanguinidad (*doi huna*) y la de la afinidad (*Bahuna*).

El término *doi huna* se construye con la unión del morfema del plural, *huna*, que indica un grupo viviente, con el radical *doi*, que indica la fraternidad y se traduce por la expresión "conjunto de hermanos". El término *bahuna*, construido con el mismo modelo, tiene el radical *ba*, que indica la afinidad en el campo semántico de la vida: *bahñ*, la desinencia clásica, significa el "viviente", *bahñ* = "vivir, existir" *badadi* = "lugar de vida". En las dos expresiones, las distinciones de generación se eliminan, aunque se reconozcan en el plan individual.

El primer conjunto agrupa a todos los parientes de un individuo determinado, no importa de qué sexo o edad, que pertenecen al mismo grupo de filiación, linaje y clan. La relación *doi huna* se hereda del padre, y la consanguinidad postulada entre los individuos, es de tipo consustancial, el que une a los hermanos. Los *doi huna* del individuo, son

sus parientes de sangre, cercanos y clasificatorios, salidos de una línea colateral o lejana. Las fronteras del conjunto *doiuhuna* son las del clan; existen tres conjuntos de *doiuhuna* en la sociedad mai huna actual. El individuo, de hecho, distingue a los parientes cercanos de los lejanos, especificando, para los primeros, su "autenticidad", *debi*, *debo* y para los otros, su "alteridad", *yeke*.<sup>2</sup>

Las relaciones de intercambio y solidaridad, fuertes entre parientes *debi*, son más débiles entre parientes *yeke*, y eso incluye una atenuación del sentido de incesto. Es cierto que no es recomendable casarse con una mujer de su clan, pero los miembros físicos alejados (por ser de otra comunidad local) o genealógicamente alejados (por inexistencia de lazos directos de parentesco), casándose no cometen incesto.

El segundo conjunto abarca a todos los afines del individuo, afines matrimoniales directos (los suyos) e indirectos (los de sus consanguíneos), de clanes varios y diferentes del suyo. La relación *bahuna* es heredada parcialmente de la relación de afinidad que el padre mantiene, pero, en la práctica, es egocéntrica. Actualmente, la regla del matrimonio está formulada en términos de respeto de la exogamia clánica, que no se observa siempre, más que en términos de prescripción propiamente dicha, o de derecho sobre la prima cruzada. Así es como del 40 a 50% de los hombres, reproducen el matrimonio de su padre casándose con una chica del clan de la madre, que no es realmente una prima cruzada. Los otros, se casan con una chica de un clan alterno, aliado del clan propio por un matrimonio anterior de la hermana del padre (o hermana de padre de padre) o de la hermana de la madre (o también, hermana de la madre de la madre o del padre), cuando no se casan en su propio clan, o con una extranjera. Los *bahuna* de un individuo, constituyen una configuración particular dentro de conjunto *bahuna*.

Según las palabras de Dumont (1975: 51), la categoría *doiuhuna* designa a "los consanguíneos terminológicos", y la categoría *bahuna* a

2 *Yeke* significa "otro" en un sentido, acumulativo, diferente de *fi*, que tiene sentido exclusivo.

"los parientes por afinidad terminológicos. La oposición entre las dos está marcada en la generación "cero", la que en el individuo realiza la afinidad. Se verá más adelante cual es la importancia exacta de los campos de la consanguinidad y la afinidad.

El vocabulario del parentesco está concebido para que haya intercambios restringidos entre dos clanes, que son, cada uno por su cuenta, *doiuhuna*, y uno respecto de otro, *bahuna*. En esta hipótesis, parentesco paralelo y parentesco cruzado marcan exactamente las fronteras de los *doiuhuna* y *bahuna*. Pero, quedando constante la terminología, el intercambio no se practica entre dos grupos, sino entre tres, e incluso más si tomamos en cuenta a los mestizos y extranjeros, y eso tiene como consecuencia, la modificación de la naturaleza de los parientes clasificables en una u otra categoría, y la creación (exclusivamente para los individuos mai huna) de una categoría intermedia, por medio de un procedimiento de alejamiento terminológico la modalidad *yeke*, que transforma a los "consanguíneos" en "parientes por afinidad potenciales". Solo los parientes asignados pueden considerarse como auténticos *doiuhuna* y todos los parientes cruzados no se convierten automáticamente en *bahuna*. Conviene pues, especificar la posición de los parientes paralelos matrilaterales, y presentar la diferencia entre parentesco cruzado y *bahuna*, dentro de la esfera de la afinidad.

### La terminología del parentesco

Los niños usan mucho los términos españoles, salvo cuando se dirigen a sus abuelos. Pierden comúnmente el conocimiento del parentesco paralelo y cruzado, estandarizados en las palabras "tío y tía", "sobrino, sobrina", "primo, prima".

El sistema de parentesco es de tipo dravidiano, y la nomenclatura hace una distinción entre parientes paralelos y parientes cruzados y las generaciones centrales (G + 1, G 0, G-1). Las generaciones + 2 y - 2, no presentan esta dicotomía, y son diferenciadas. La jerarquía entre hijo mayor y menor está marcada (en G 0), en los términos para dirigir la palabra y para referencia entre hijos de hermanos y primos paralelos de parte de padre, terminológicamente asimilados. La separación entre pariente por afinidad y consanguíneos, no está explicitada siempre en la

generación O, aunque sea una propiedad importante de las nomenclaturas dravidianas (v. Dumont 1975). Esta transformación, parece ligada al desarreglo del orden residencial y al funcionamiento con más de tres grupos de un sistema concebido para dos. En la práctica, se traduce por la preeminencia de los términos de la afinidad que caracterizan la relación efectiva sobre aquellos que indican la relación-potencial.<sup>3</sup> En G-1, la nomenclatura revela la bifurcación del sistema, y el individuo considera como hijos propios (consanguíneos en G-1), a los suyos y a los de un primo de parte de padre, del mismo sexo, y como sobrinos (potenciales parientes por afinidad de G-1), a los hijos de un hermano de sexo diferente del suyo. Se distinguen cinco generaciones, y se las denomina con un término formado con la pluralización del término masculino que indica el nivel genealógico. Todos los términos tienen un género, marcado por la desinencia final masculina *kt*, *gt*, *t*, y femenina *ko*, *go*, *o*, salvo aquellos que designan al hermano de la madre y al hermano del padre, que son palabras específicas. Cuando alguien muere, la relación de parentesco que liga al individuo, se completa con el término *baiččki*, o *baičiko*, que significan "aquél (o aquella) que vivió (finado o finada), que acompaña al nombre propio de todos los individuos difuntos.

#### La relación abuelos-nietos

Dos términos diferentes se usan con referencia, y para dirigir la palabra, a los abuelos: *uegt*, *uegg*, *ņiku*, *ņiko*. Estos segundos son de uso más corriente, tanto para dirigir la palabra, como para referirse a los abuelos. La categoría de los abuelos se llama *ņikuna*. No se hace ninguna distinción entre parientes colaterales o entre clanes, y todo individuo en situación de abuelo, o simplemente anciano, es *ņiku*, *ņiko*. Son términos al mismo tiempo respetuosos y cariñosos.

Para los nietos, se usa solamente un término: *ņahī*, *nahēō*. La categoría se llama *nahina* y como con los abuelos, no se hace ninguna distinción de pariente colateral o de clan.

3 Sobre la diferencia entre parentesco político o matrimonio efectivo, y prescripción ideal de matrimonio entre Taiwano (nukano orientales), ver también Correa (1985).

#### La relación padres-hijos

Esta relación se define con un doble binomio para la referencia: *biakt*, *biako*, *mamakt*, *mamako*, y otro para dirigir la palabra: *hakt*, *hako*, *yibagt*, *yibago*. La categoría de los padres se llama *bia Kina*, y la de hijos, *mamaktina*.

Los términos *biakt*, *biako*, se descomponen en *bi-* referencial (G+1), y *akt*, *ako*, "dueño (dueña) de, padre (madre) de". Se traducen en las palabras padre, madre. En el uso individual, son frecuentemente reemplazados por una expresión del mismo nivel, formada con el nombre del niño: por ej. *Sanu akti/ako* = el padre (o madre) de Sanu. Los términos *hakt*, *hako* están compuestos por la unión de un sufijo de género, *-kt* y *-ko*, con el radical *h-* (pariente). Pueden traducirse al español como "papá, mamá" y se usan solamente cuando se dirige la palabra a los padres. Estos términos, designan a los padres auténticos, padre y madre, y a sus hermanos del mismo sexo, hermano del padre y hermana de la madre.

Los términos *mamakt*, *mamako*, se forman agregando unos sufijos de género al radical *mama* (=nuevo) (por ej. *mama ue* = casa nueva). Los términos *yibagt*, *yibago*, están formados con *yi*, pronombre personal y posesivo (= yo, mi), *ba*, radical del verbo "parir, dar a luz, vivir", *gt*, *go*, desinencias masculina y femenina al pasado. *Yibagt-yibago*, pueden traducirse con "mi retoño, mi fruto" (en femenino), y es el único término de parentesco en que la expresión de dos marcas de posesión es posible, probablemente por la "cristalización" del término *yibagt* en el sentido de "hijo" respecto de sus padres: por ej. *mi yibagt* = tu hijo (literalmente: tu-mi retoño; Com. pers. de G. Taylor). Usado normalmente en vocativo, este término cariñoso se usa también en referencia. Estas designaciones se refieren a los hijos del individuo y a sus primos hermanos del mismo sexo del individuo: hijos e hijas del hermano, para el individuo masculino, e hijos e hijas de hermanas para el individuo femenino.<sup>4</sup>

4 El conjunto de hijos, independientemente de toda filiación, está designado con el término *ņihuna*, construido con la unión del morfema del plural animado, *huna*, y el lexema *ņi*, "hijo". P or ej.: *ņi neyi*, "hacer un hijo"; *ņi bayi*, "dar a luz", *ņihuna hayeyoyi*, "los niños juegan". Existe una aparente homofonía entre *ņi*, "hijo" y el pronombre personal de tercera persona: ej. *ņi daiht*, "él viene".



### La relación hermano-hermana

Los hijos nacidos de los mismos padres, se encuentran en la relación de total "consustancialidad", que determina la esfera de la consanguinidad *Doihuna*. Son *doiki*, *doiko*, palabras construidas con la colocación del sufijo del género oportuno del término "primo hermano". La categoría *doikána*, se aplica también a los hijos de los hermanos del padre, primos paralelos, y solamente en parte a los hijos de la hermana de la madre. Los hijos nacidos de las hermanas, se consideran como hermanos si son del mismo clan -caso este, de intercambio privilegiado entre dos clanes -o si se socializaron juntos: caso, en cambio, de la residencia uxórilocal.<sup>5</sup> En los casos contrarios intercambio abierto, residencia neo o patrilocal, se consideran como primos lejanos, *yeke doikána*. Sobre esta categoría de parientes volveré a hablar más adelante.

Los primos hermanos de parte de padre, *doikána*, están clasificados en una doble jerarquía mayor-menor. La una está ligada a su orden de nacimiento, la otra, transmitida por sus padres. El individuo (ego) reconoce como "mayor" a sus hermanos mayores y a los hijos del hermano mayor de su padre, y como "menor", a sus hermanos menores y a los del hermano menor de su padre. La jerarquía incluye a las mujeres, pero no se transmite por medio de ellas (ellas tienen hijos que no son de su grupo de filiación). Los mayores son llamados, por el término de referencia, *mahayi*, *mahayo*, y para dirigirles la palabra, *ayi*, *ayo*. Los menores son llamados *yohi*, *yoheo* como referencia, y en vocativo se usa en cambio un único término: *gori*. No observamos en este caso, uso de plural, ni términos de categoría para indicar a "los hermanos mayores" y "los hermanos menores". Todos los parientes agnatos están jerarquizados así, pero el uso de la terminología está reservado al círculo doméstico. El conjunto de los *doihuna* no está dividido en "hermano mayor-hermano menor", y los linajes y clanes no están jerarquizados. La relación de orden caracteriza a los vínculos individuales, y no estructura a

5 En el mismo sentido, los Cubeo no llaman hermano y hermana de linaje, a los hijos de la hermana de la madre que no son hijos del hermano del padre; hermano; hermano y hermana de fratría a los de los hijos de hermanas de la madre que no pertenecen a la fratría. (v. Goldman 1963: 119, 134).

la sociedad, como sucede en los grupos tukano orientales, en que "the seniority system gives rise to a consistent internal ordering of descent group in which each individual has a unique position" (C. Hugh-Jones 1977a: 97; Correa 1985).

### La relación entre hermano de madre/ hijo de hermana, y entre hermana de padre/ hijo de hermano.

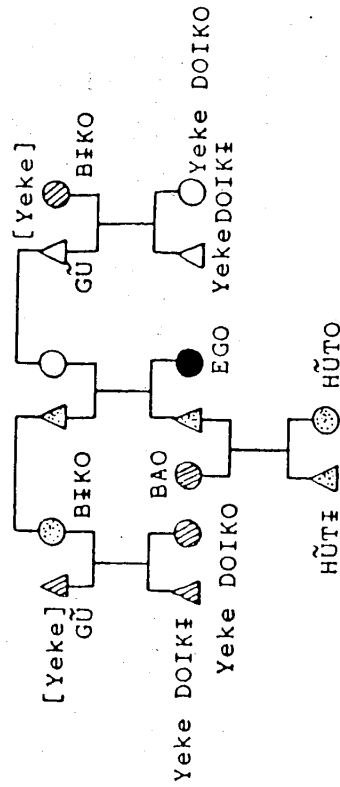
Un individuo dado, tiene relaciones específicas con el hermano de su madre, *gú*, y con la hermana de su padre, *bíko*, para los cuales él es un *hutú* o una *huto*. *Guna* designa a la categoría de los "hermanos de la madre", formada por los hombres de la generación y de clan de la madre, *mekabikona* designa a la categoría de las hermanas del padre, mujeres de la generación y del clan del padre. El término vocativo para la hermana del padre, *bíko*, es el único que se distingue en el conjunto "cruzado".<sup>6</sup> La inexistencia de términos vocativos específicos indica cierto respeto y el formalismo de una relación establecida por una afinidad (anterior o futura). Los parientes cruzados utilizan unos términos sintácticos y gramaticales especiales y también mantienen una conducta particular entre sí, la misma que se observa entre parientes por afinidad. El hermano de la madre y la hermana del padre, son concebidos como seres diferentes y predispuestos al parentesco por matrimonio, dentro de un sistema simétrico. No existe forma femenina para *gú*, ni masculina para *bíko*: el cónyuge de *gú* es *bíko*, y a la inversa. Los hijos del hermano de la madre y los de la hermana del padre, para el individuo (masculino y femenino) son "otros primos hermanos", *yeke doikána*. Dentro de este grupo se encuentra, denominado con un término descriptivo, su esposo/a potencial, *gú mamaki/o*, "hijo/hija de hermano de la madre", y *bíko mamaká/o*, "hijo-hija de hermana del padre. Todos los individuos considerados por G + 1 como *hítí*, *hító* (na), son entre sí *yeke doikána*. Esta designación indica que se encuentran en otra relación de

6 El radical *bí* "G + 1" de este término, se encuentra también en los términos que designan a los padres. Consanguíneo de ego por el principio de filiación, *bíko* puede convertirse en pariente política por el matrimonio de ego con su hijo o hija, y en este caso ella se hace *baó*, suegra. Por eso es importante distinguir el matrimonio potencial y el real.

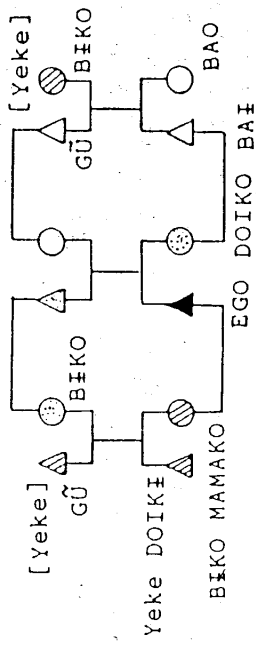
hermandad que la que existe entre *doikina*, y muestra que los parientes cruzados se consideran, por un individuo dado, más como hermanos de padres que como parientes políticos de estos. El término *yeke doikina*, "otros primos hermanos", usado casi exclusivamente para designar a los primos cruzados, indica una inflexión cognaticia dentro de un régimen marcado por la filiación patrilinea.

Este rasgo particular se explica, parcialmente, por la confusión introducida por el empleo de los términos castellanos (primo, prima) para todos los primos paralelos y clasificatorios, y por la transformación de las reglas matrimoniales por las cuales, ahora, un individuo masculino ya no se casa con la "hija de un hermano de su madre", *gū mama*, que antaño era la pareja preferida, sino más bien con una "otra hermana" calificatoria, *yeke doiko*, que ocupa la misma posición por la edad y pertenencia clánica, o con otra mujer completamente distinta, preferiblemente de otro clan. Eso sucede igualmente en forma recíproca, del lado femenino. La designación de los parientes cruzados se distingue del vocabulario de la afinidad, usado solamente cuando la relación de matrimonio se realiza realmente, como si el individuo no heredara el parentesco matrimonial de su padre (v. Fig. 5).

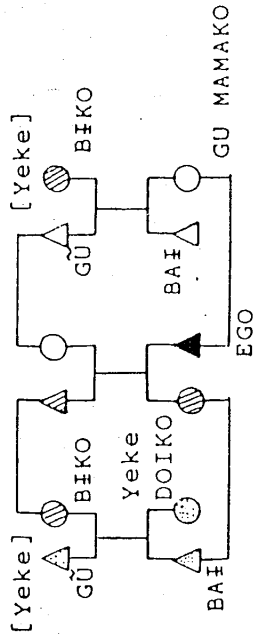
Figura Nº 5  
Configuraciones de la "relación cruzada"



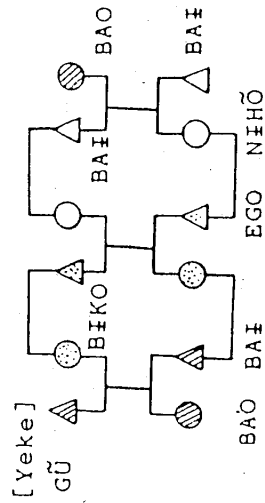
1) Relación cruzada sin matrimonio entre primos cruzados



2) Matrimonio con la prima cruzada de parte de padre



de parte de madre



3) Matrimonio entre primos cruzados: afinidad

Los Mai huna usan muchísimo el morfema *yeke*, "otro", para distinguir a los parientes clasificatorios, consanguíneos y por afinidad, de los parientes cercanos, que pueden especificar también agregando el término *debi*, *debo*, "auténtico/a".

*Yeke* se usa poco al vocativo, porque marca una distancia capaz de despertar susceptibilidades. El alejamiento terminológico, introducido por *yeke*, viene de la separación geográfica y genealógica, que debilitan a las relaciones de intercambio que un individuo puede tener con este tipo de parientes. Distingue "lo verdadero de lo falso", como en el caso en que unos individuos ocupan una posición, en el matrimonio, que no corresponde a su posición originaria (por ejemplo, el marido de la hermana del padre es *yeke gü* cuando no es un hermano de madre, *gü*). Permite considerar a unos consanguíneos como parientes por matrimonio potenciales, y por consiguiente, autoriza el matrimonio. Marca la distancia genealógica y la colateralidad, cuando es necesario enfatizarlos.

Este procedimiento de nominación, se usa para referirse a los siguientes parientes -los antepasados de generación +3, +4 y superiores, son *yeke ñikuna*. Los bisnietos y los que no vienen de una línea directa, son *yeke nahina* (G-3, G-4 o G-2 alejados en colateralidad).

El hermano del padre (*biak*)<sup>7</sup> y el marido de la hermana de la madre, son *yeke biaki*, la hermana de la madre (*biako*) y la esposa del hermano del padre son *yeke biako* la esposa del hermano de la madre es *yeke biko*, el esposo de la hermana del padre es *yeke gü*.

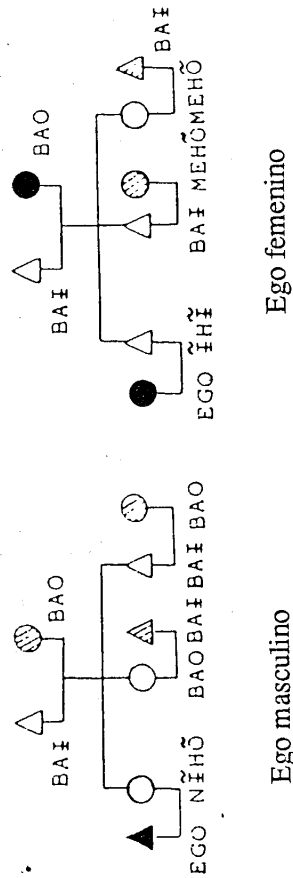
Unos primos hermanos agnatos, formalmente *doikña*, se convierten en *yeke doikña* según criterios personales y "ad hoc". Casi siempre, un individuo clasifica como *yeke doik* a todos los miembros del clan que no tienen su mismo origen local, pero otro puede tratar así a

7 Entre paréntesis, se encuentran los términos con los cuales estos parientes son nombrados normalmente.

Realizado el matrimonio, los Mai huna sustituyen a las relaciones de parentesco anteriores, una relación unívoca que caracteriza el parentesco político. Un único término designa, al masculino, al suegro, al yerno y al cuñado: *bañ*, plural *bañna*. Se usa un término para las mujeres, suegra, cuñada, nuera: *bañ*, plural *bañna* y las cuñadas (hermana del marido-esposa del hermano) utilizan, entre sí, un término específico, *meñō*. El término que designa a la esposa es *ñhō*, y al esposo *ññ*. No hay distinción entre cónyuges en caso de poligamia: el hombre o la mujer polígamos, tiene un par de cónyuges. *Pēbi ñhō* *bahñ* él tiene dos esposas", *pēbi ññ bako*, "ella tiene dos maridos". Unas perífrasis explican el orden de los matrimonios. El matrimonio está nombrado al futuro, *ññ (ñhō) baihagi, baihago* (= él o ella va a ser esposo/a) y al presente, *ññ (ñhō) bayi* = tener esposo/a.

La categoría de los parientes *bañna* (incluida en el conjunto *bahuna*), está centrada en el nudo de personas con quienes el individuo está realmente ligado por matrimonio: los padres y hermanos y primos hermanos de su esposa. La relación puede extenderse a los primos hermanos clasificatorios del cónyuge, y a los afines de sus propios hermanos y primos clasificatorios y reales. Los parientes políticos de los parientes políticos de un individuo, son "hermanos" para él, si son del mismo clan, y en caso contrario, parientes afines, por repetición de las categorías de su cónyuge.

Figura N° 6  
La relación de parentesco por matrimonio



sus propios primos paralelos con quienes no desea ser "asimilado" (y en ese momento, trata al hermano de su padre, de *yeke biakɛ*).

Los hermanos uterinos y primos paralelos por parte de madre, son llamados *yeke doikɛna* si son de un clan distinto del individuo dado, lo que es el caso más frecuente. Por extensión, todos los hijos de hermanas clasificatorias de madre (que se puede llamar *yeke biako*) nacidos en las mismas condiciones, son *yeke doikɛna*. Cuando el individuo dado, forma un lazo de parentesco con estas personas, usa la expresión *yeke biako mamakɛna* (hijos de (otra) madre), o mejor aún, aclara diciendo: *ɪ (nɔ) biako yi biako (yeke) doiko ago* = su madre es la hermana (clasificatoria) de la mfa. Los "hijos de la madre" no son objeto de prohibición sistemática de matrimonio, como en la sociedad taiwano (v. Correa 1985: 26), por ser dominante la patrifiliación: el lazo por parte de madre es menos "potente", y es suficiente que los padres sean de clanes distintos para que el matrimonio sea posible.

El trato con la palabra *yeke*, de los primos paralelos, matrilaterales más que patrilaterales, demuestra que esta clase de parientes está menos considerada como consanguínea que como ligada por afinidad. Son confundidos, en la terminología y en la generación 0, con los primos cruzados, con quienes el matrimonio es recomendable. La investigación sobre el parentesco demuestra que los matrimonios son posibles con estos parientes, y eso a su vez indica dos cosas: 1) la distancia geográfica entra en juego en la diferencia que se concibe entre primos paralelos de parte de padre; 2) el destino matrimonial distinto de las hermanas, reales y clasificatorias, suprime la idea de consanguinidad entre sus hijos.

Los hijos de *yeke doikɛna*, para el individuo dado, son *yeke mamakɛna* ó *yeke hütina*, según provengan de "otro hermano" del mismo sexo del individuo, o de sexo diferente.

### Los ejes principales del sistema

La sociedad mai huna está dividida en los esferas egocentradas, llamadas "conjuntos consanguíneos" y "conjunto de parientes políticos" (*doihuna* y *bahuna*). La primera categoría está formada por la filiación. La segunda, por la efectiva realización del enlace matrimonial. La

terminología de tipo dravidiano, clasifica a los parientes según la edad (cinco generaciones; relación hermano mayor-hermano menor en G.O.), y el sexo (distinción de parientes paralelos y cruzados en las tres generaciones centrales, indicación gramatical del género por cada tipo de pariente). La terminología de afinidad está reservada al tiempo posterior a la realización del matrimonio, y se distingue de los términos usados para parientes políticos por afinidad de la misma generación, se escogen dentro de un tipo de parientes que el individuo dado reconoce como cercanos, pero diferentes y que denomina "otros primos hermanos". Es útil penetrar (lo haremos más adelante) en este sistema, para valorar la noción de consanguinidad y parentesco político en esta sociedad. El anexo 2 presenta el conjunto de los diagramas de parentesco con su nomenclatura.

### El funcionamiento del sistema

#### *El campo real de la consanguinidad*

El sistema muestra que la consanguinidad nombrada, sigue la línea de la filiación patrilínea, compartida por los hermanos y hermanas de la misma "composición biológica". La consanguinidad clánica se debilita, para el individuo, a medida de que se aleja del linaje paterno, espacial y genealógicamente. Se completa con la relación con la madre, y también por la conglobación de las categorías de parentesco del cónyuge.

#### La relación con la madre

El individuo se encuentra en una relación de consanguinidad (no nombrada) con la madre, con la cual tiene relaciones mixtas y diversificadas según su sexo. No se encuentra con ella en una relación *doihuna* (por ser los dos de clanes diferentes) ni *bahuna* (por el lazo materno).

El mito del origen del héroe cultural (M. 3), presenta a la madre como la hermana de parientes por matrimonio del padre, los Jaguares celestes.<sup>8</sup> Para vengar la muerte de su padre, que le revela con el

8 A partir de una discusión sobre la posición de la madre de la mujer-jaguar que *Maineno* tiene como madre, el mito se dedica a definir los criterios de

pensamiento que esta mujer es su madre, y que él fue devorado por los jaguares, el hijo (héroe cultural) mata a los afines/enemigos de su padre (los hermanos de su madre). La madre se queda sin hermanos y vuelve al cielo dejando a su hijo en compañía del espíritu de su padre (v. M. 3, anexo 3).

Esta imagen muestra que la relación con la madre se define dentro de un marco triangular, bajo la primera forma "padre-madre-hermano de la madre" o la segunda: "padre-madre-hijo". El mito muestra que sin el conocimiento del padre, el hijo no tiene madre y que sin la protección de sus hermanos, la madre desaparece. Esta posición de la madre está ligada con la definición relacional de toda mujer: la mujer es hija de un padre, o esposa de un marido, o madre de un hijo.

Ciertos relatos de batallas entre unidades residenciales, subrayan la distancia entre el "ego" masculino y su madre, y especialmente el hecho de que él no tiene en absoluto la obligación de defenderla. Su muerte no viene lamentada en los mitos como la de una pariente carnal. Bajo ciertos aspectos, la madre es una "pariente política". Pero, cuando muere un padre, es frecuente que una madre se acerque a su hijo (si no tiene hija) en lugar de irse donde un hermano. Colabora con el trabajo de reproducción doméstica y "ego" sustituye parcialmente a su padre (del cual posee la identidad) en la organización del trabajo, con la reserva de la prohibición del incesto con su progenitora.

"Ego" femenino, tienen relación de mayor proximidad con su madre, con quien vive y a quien evoca nostálgicamente si son separadas, y de quien llora a gritos la muerte. Las dos son solidarias en todas las actividades cotidianas. Si el yerno y la suegra son del mismo clan, las relaciones entre las dos unidades conyugales se hacen aún más armoniosas. La solidaridad madre-hija es más "existencial" que "filial" (por ser las dos mujeres, de clanes distintos), y es uno de los soportes más válidos de las relaciones sociales mai huna.

---

la filiación (paterna), la problemática del matrimonio (entre enemigos) y finalmente, la reproducción fisiológica, que introduce, por la colaboración entre cónyuges, un lazo seguro entre un individuo y su madre (v. cap. 3).

Si es poco frecuente que el hijo se case con la segunda esposa de su padre cuando éste muere (en la genealogía no se encuentran más que los casos), o que la madre y la hija compartan el mismo marido (un caso observado, y segundo matrimonio para ambas mujeres), la existencia de tales relaciones demuestra que la regla del matrimonio en su nivel de generación puede quebrarse y que la regla de reproducción del matrimonio del padre (para un individuo masculino), puede aplicarse muy estrictamente. La madre y la hija, normalmente, tienen destinos matrimoniales diferentes y la competencia por el mismo hombre entre una madre y su hija, convertidas en iguales ficticiamente, es problemática. El caso observado no fue duradero: la hija se fue, dejando a su hijo de corta edad a cargo de su madre.

#### Los consanguíneos del cónyuge

El individuo que llamaremos "ego" en su nombre, las formas lingüísticas que indican el parentesco de su cónyuge, respecto de personas con las cuales no está ligado directamente. Por ejemplo, los hijos de la hermana de su mujer son hijos para él, *mamakana*, tanto si son de su clan, como si son de otro. Los de un clan diferente del clan de ego, son realmente unos yeke *mamakana*, "otros hijos", sobre todo si viven a cierta distancia de ego y sus hijos. Son consanguíneos ficticios, que se pueden convertir en parientes por matrimonio de los hijos de ego.

#### El campo real de parentesco de afinidad

Actualmente, los Mai huna se casan rara vez con su cónyuge potencial nombrada con el término descriptivo "hija del hermano de la madre" o "hija de la hermana del padre". En el mejor de los casos, se casan con una mujer del grupo de parientes políticos por matrimonio del padre o del abuelo, de su generación. La noción de prescripción de matrimonio se alejó de la de afinidad en G + 1, acercándose a la relación de exogamia entre clanes, que incluye la precedente.

"Originariamente", la prescripción de matrimonio estaba formulada en términos que no dejaban la menor duda en cuanto a la herencia para la generación de ego, de un matrimonio realizado en la generación superior. Ego se ve en el procedimiento de denominación de los cónyuges, antaño

preferidos, por un término explícitamente relacional, que implica dos niveles genealógicos: "hija/hijo de hermano de la madre o de hermana del padre". Este sistema, aparentemente, se mitigó, y la relación potencial de matrimonio no se expresa hoy sino en términos que implican directamente la propia generación de ego: 1) casarse fuera del clan, siendo admitidas las parejas extranjeras; 2) casarse con una *yeke doiko*. Esta clase de parientes comprende a todos los individuos que los padres de ego consideran *hūitna* (hijo de hermano de sexo distinto), y también a todos aquellos que ego desea prácticamente incluir en esta categoría: parientes clánicos "alejados" (procedimiento usado, por ejemplo, entre subclanes localizados de un mismo clan dispersado) o "hijos de hermanas de la madre" de clan diferente del clan de ego.

Es en esta clase de parientes que son los *yeke doikina* (que ego distingue de sus hermanos y primos por la presencia del término *yeke*, siendo suficiente esta característica), que se encuentran las posibles "candidatas esposas". Nunca un Mai huna habló de matrimonio con un *biako mamako* ("hija de la madre, que su padre y su madre tratan de *mamako*), porque tales parientes (descendientes de hermanas de madre) pertenecen al conjunto de los *yeke doikina*. La posibilidad de matrimonio con esta categoría de parientes nunca se evocó explícitamente. Pero se realizó. El hecho de que tal matrimonio pueda ser no endogámico bajo el punto de vista del clan, es el principal criterio de elección.

Una vez realizado el matrimonio todas las relaciones que indican una posición particular, respecto de la consanguinidad, se definen nuevamente, en términos de afinidad estricta: *bat*. Los *yeke doihuna*, "otros hermanos y primos", se convierten en *bahuna*, la hermana del padre se vuelve *bao*, y el hermano de la madre *bat*... El hecho de que ego se case con una mujer del clan adecuado en principio (el de su madre, u otro), sin que ella sea una hija de un hermano de la madre o una hija de una hermana del padre, llevó la terminología del parentesco político a separarse de la del parentesco cruzado, por ser; usada solamente cuando el matrimonio sea efectivo. Así fue como, cuando preguntaba a un Mai huna sobre sus "cónyuges potenciales", nunca se empleaba el término descriptivo, ni el término *bao*, sino unas perfrasis sobre la exogamia clánica. La ausencia de determinación prioritaria está ligada al hecho de que, actualmente, los matrimonios ya no son arreglados por los padres, y

las mujeres pueden escoger a sus maridos, romper el matrimonio y volverse a casar varias veces. Un hombre no tiene derecho objetivo a casarse con una mujer en especial, no establece "un contrato de intercambio" con el hermano de una mujer, y no hay competencia institucionalizada entre los varones del clan x y del clan y para "poseer" a las mujeres de un clan z. La reproducción del matrimonio del padre, que se realiza en un 40% de los casos en el conjunto de las genealogías investigadas, indica la orientación del matrimonio, más que la prioridad de los varones de un grupo respecto de las mujeres del grupo de la madre.

La relación matrimonial es, socialmente, la más fuerte, porque el hombre debe, por lo menos por la mitad de su vida, vivir en la casa de su suegro, *bat* y toda la vida debe tener relaciones de intercambio con un pariente político, *bat*, aunque sea solamente para poder hacer un ritual. Nunca se dijo que debe vivir con un hermano de la madre, *gū*, y solamente en algunos cuentos se dice que el hermano de la madre debe ser respetado por su función de distribuidor de mujeres. El discurso de los ancianos contradice la práctica de los jóvenes —se debe casarse con una hija del hermano de la madre (se casan con una *yeke doiko*)— y el discurso sobre el matrimonio abarca las otras relaciones de parentesco: se debe vivir en la casa de un *bat* (puede ser un hermano de la madre, *gu*, el marido de una hermana del padre...). Eso demuestra que el matrimonio es una dinámica activada por los individuos, —como lo prueban las manipulaciones terminológicas— que no es, o mejor dicho ya no es, algo transmitido de generación a generación, incluso si en realidad existe una configuración de base entre los tres clanes que practican el intercambio matrimonial desde hace decenas de generaciones. Dentro del marco de una endogamia étnica y local, los Mai huna producen unos parientes políticos por medio de sutiles diferenciaciones de consanguíneos. Haciendo así, transformar unas relaciones de solidaridad, dominantes en el nivel *doihuna*, en relaciones de alteridad, características del nivel *bahuna*, en que pueden expresarse las relaciones de hostilidad. Es la distancia genealógica y geográfica la que fundamenta la distancia sociológica marcada con el término *yeke*. Esta característica, según mi opinión, es consecuencia de la atomización residencial de los linajes y clanes en la residencia uxorilocal, que divide el grupo por un movimiento centrífugo. En cada generación se alejan los hermanos de linaje, se reconstituyen las unidades residenciales y se redistribuye el poder político. La figura llena

de autoridad del suegro, no es un factor de integración política, el respeto que demuestra por él su yerno termina con su muerte, y no se siente por el cuñado. El propio yerno se convierte en persona respetable adquiriendo el estado de suegro, cosa que corresponde a cada varón, con tal que tenga una hija.

#### *Las reglas del matrimonio*

Como ya lo vimos, los Mai huna definen con mucha flexibilidad las reglas matrimoniales. El incesto no está designado por un término específico, sino por una expresión común que especifica el mal vivir: *guabxyi*, o la mala acción: *guagi yoyi*. No importa cuáles sean las fronteras del incesto (relaciones sexuales entre padre e hija, como en un caso relatado en un cuento, matrimonio entre personas del mismo clan y origen local, como en dos casos genealógicos, matrimonio entre dos hermanos uterinos, caso citado una vez la genealogía): el juicio no lleva a prácticas de segregación.

El propio término *guagi*, se aplica al matrimonio entre generaciones, porque implica una diferencia demasiado vistosa en edad entre los cónyuges, y determina problemas de redefinición de los niveles de parentesco. La solución escogida es de orden práctico; por ejemplo, el caso de un hombre de 40 años que se casó con una chica de 12 años, hermana de sus propias nueras: el niño nacido de esta unión, es considerado por todos como un hijo, aunque sea el hermano de los primeros hijos de este hombre, y el *ba#* de las hermanas de su madre. Las críticas y bromas sobre las formas de dirigir la palabra a este niño, no están ligadas a ningún acto de preservación del orden. Los Mai huna respetan las elecciones individuales, y el matrimonio, así como las uniones mal surtidas, no son definitivas.

Todos los infomantes, hombres y mujeres, están de acuerdo en decir que antaño los matrimonios eran arreglados por los padres, sin tomar en cuenta la conveniencia de las mujeres o su aprobación, contrariamente a lo que sucede ahora. Las mujeres, en sus cantos, siguen manteniendo una tradición de lamentos contra el comportamiento de los maridos, en que el suicidio con el barbasco<sup>9</sup> se presenta como

9 Barbasco: veneno para la pesca, *Longocarpus sp.*

única alternativa (v. Bellier 1985b). Las mujeres modernas realizan un chantaje amenazando el suicidio (a veces realmente intentado) para rechazar a un pretendiente, pero si están mal casadas, tienen la posibilidad de abandonar a su marido. Irse con otro (escogido) reemplaza el viaje definitivo a la tierra de los muertos, donde se dice que las suicidas se mantienen sentadas debajo de las plantas de barbasco, y cubiertas de excrementos del ave de rapaña que protege a estos vegetales, *eo ktiako*. El suicidio se presenta como una respuesta a la contradicción existencial, y parece que la sociedad se hizo más tolerante o las contradicciones, menos graves. No se observó ni practicó ningún suicidio desde hace varios años, aunque la idea del suicidio esté muy presente en el espíritu de las mujeres.

La frecuente poligamia en las generaciones anteriores, —casos numerosos de poligamia femenina con hermanos, y masculina con hermanas se presentaban en los años cincuenta —ahora es marginal: 2 casos en una única comunidad. La residencia de los dobles cónyuges puede ser la misma o separada, según los deseos individuales y las épocas, y las relaciones varían de la cordialidad a la hostilidad. La presencia de varias esposas se relaciona con una forma de poder tradicional, sin que exista una correspondencia inmediata entre "situación de jefe" y poligamia. Es una manera de extender el prestigio y la influencia, por el aumento de participación en los intercambios y la posibilidad de realizar numerosas fiestas que alegran el corazón de los Mai huna. Ellos dicen en broma, que el hombre polígamo nunca descansa, y menos de noche... Igualmente, la mujer polígama debe servir a sus maridos y en los casos que examiné, era importante su progeneratura. La movilización de la polígama para el servicio sexual a los maridos se averigua con el aumento de la producción de niños, pero no le impide trabajar afuera, y solamente las "mujeres fuertes" pueden tener esta posición.

Siendo admitida, la poligamia no deja de crear problemas, porque pone en discusión el tácito principio de la igualdad entre personas y suscita celos. Como la libertad sexual, que ninguna regla sería capaz de reprimir, es un motivo de conflicto. La unidad polígama es la articulación de dos unidades conyugales sobre un mismo eje (hombre o mujer), nunca es "tripolar". Las parejas son individualizadas en todas las ocasiones ceremoniales y rituales, tradicionales y modernas, por la simetría de los papeles femeninos y masculinos y su esencia "no divisible". Una mujer

no puede reemplazar a la otra esposa, ni un hombre al otro esposo, en esas ocasiones.

La institución del matrimonio crea lazos entre los individuos y los grupos. El lazo individual crea una unidad conyugal para la reproducción biológica y económica, que tiene con las otras unidades conyugales del conjunto residencial unas relaciones de intercambio en el trabajo, en el consumo de los productos de tal trabajo. La unión matrimonial estructura las relaciones entre los clanes y también entre los grupos de hombres y mujeres. Este orden está particularmente marcado en las fiestas, donde se separan las parejas de casados. Los hombres y las mujeres se colocan detrás de las personas eminentes de su sexo, que ofrecen la fiesta y distribuyen las bebidas. La reproducción cultural se basa en el intercambio de servicios entre hombres y mujeres y dentro de cada grupo, las personas se sitúan en el orden establecido por la alianza entre los hombres.

#### El parentesco ficticio

El parentesco ficticio o espiritual, se está desarrollando desde hace unos 60 años en la sociedad mai huna, por la influencia de los mestizos y las poblaciones de habla quichua, que practican y difunden una gran cantidad de formas de "compadrinazgo": compadrazgo y padrínazgo. El compadrazgo mai huna está fundamentado en un lazo de padrínazgo entre individuos de dos generaciones, sobre el cual se insertan unas relaciones de compadrazgo entre los padrinos-madrinas y los ascendentes colaterales del ahijado en dos generaciones. En cada nacimiento, el padrino y la madrina del niño llama compadres (tres) y comadres (tres) a seis personas al menos, que a su vez les llaman de la misma manera.

El vocabulario usado para esta relación es castellano en cuanto a términos de referencia y vocativos, quichua y mai huna para los procedimientos. Los términos castellanos son ahijado/a, padrino-madrina, compadre, comadre; en vocativo los ahijados son llamados hijo, hija, y los compadres-comadres.compa, compito, coma, comadrina...

Los casos sencillos de compadrazgo son raros, por la gran cantidad de procedimientos que permiten a un individuo tener simultáneamente

Tabla N° 2

### Estructuración de los Grupos Sociales en ocasión de ceremonias

Grupo de hombres Personas eminentes	(Papeles)	Grupo de mujeres
I Hombres del N Clan del: V	(Anfitrión) Esposa/Madre	(Invitadas) Esposas de los hom- bres del grupo del suegro.
I T A Hombres D del Clan O del: S	(Sirve bebidas) Yerno Esposa/Hija	Esposas de los hom- bres del grupo del yerno.
Hombres del Clan:	(Cantan-bailan) Alterno Esposas/hijas	Esposas de los hom- bres del grupo alterno

10 Bailarín-cantante, y preparadora de cerveza, no son dos actividades especializadas, atribuidas a un clan en particular, como lo es la primera entre los Tukano orientales. Aquí, se trata simplemente de calificar el papel que tienen los invitados, con relación a las funciones, bien definidas, que tienen el suegro y el yerno. Todas las posiciones son reversibles, por la ley de reciprocidad (c. cap. 7): el anfitrión puede ser el yerno y el distribuidor de masato, el suegro, en cuyo caso, la hija es la anfitriona y su madre, la distribuidora de bebidas.



varios padrinos y madrinas y la reciprocidad de los lazos en varias generaciones (v. Figura Nº 7).

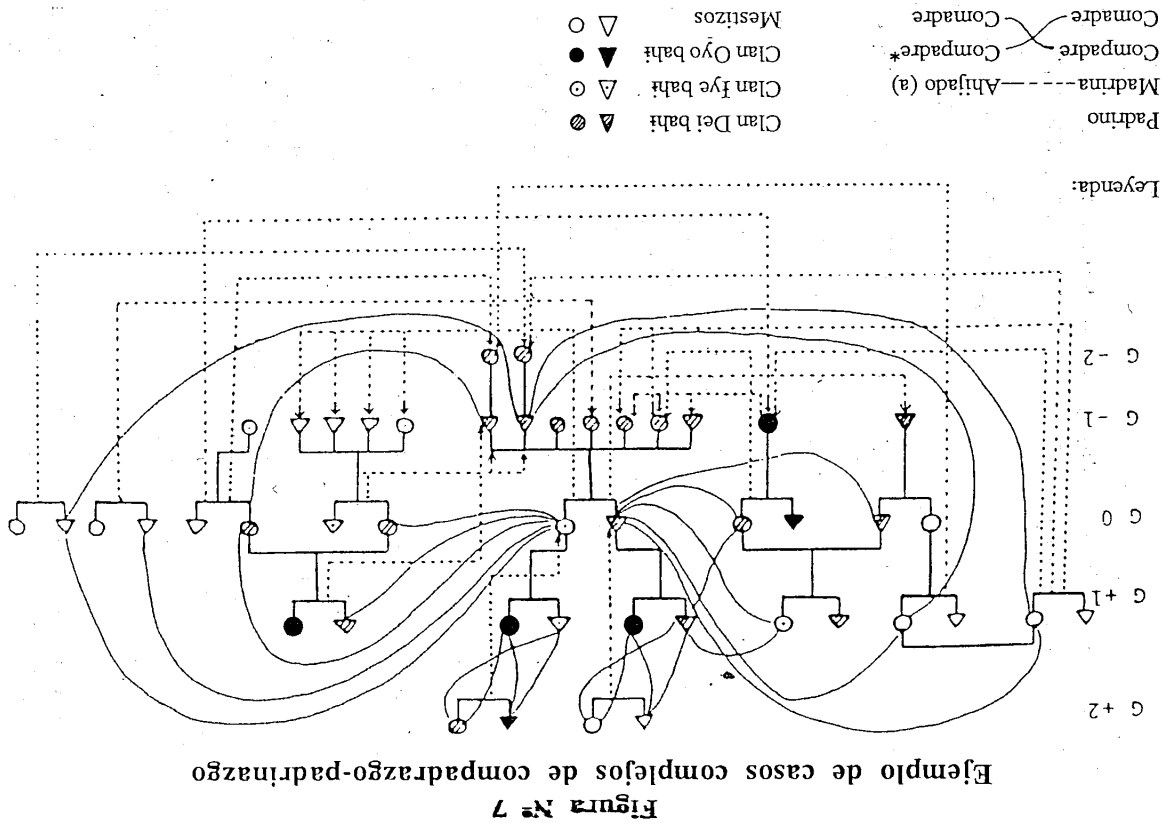
#### Los procedimientos de establecimiento del compadrazgo

Se conocen siete y se usan con frecuencia cuatro. Si la madrina o el padrino son partícipes para operaciones especiales (siendo estos los papeles fundamentales de las madrinas para las niñas, y de los padrinos para los chicos), la pareja se convierte en padrino/madrina por medio de una operación como:

- Cortar el cordón umbilical del niño: *sohóbt tiayi*: operación realizada, entre pocos, por una mujer, *da sohóbt tiaciko*, que se convierte así en madrina.
- Bautizar al niño: *ñi koayi*, "llevar al niño". El niño recibe el "agua de socorro", bendecida por un "cristiano", generalmente mestizo, durante una ceremonia con denominación quichua, el *yacucheo*. El padrino y la madrina llevan al niño en los brazos, y distribuyen bombones y cigarrillos a la asamblea feliz.
- Perforar las orejas de las chicas o de las recién nacidas: *gahoro huayi*. La madrina perfora la oreja con una aguja especial que no será usada por un año, para prevenir la infección, y regala los aretes.

Cortar el pelo del niño por primera vez. Este procedimiento, llamado en quichua *lanta tipina*, se practica desde el momento en que el niño se encuentra con el pelo largo enredado. La madre pone en cada mechón una cintita, y le pone precio. En una fiesta especial, todos cortan un mechón y pagan el precio correspondiente. El padrino se ocupa del corte del pelo del niño varón, y la madrina de la niña. Ellos pagan una suma un poco mayor.

Todas estas operaciones se realizan durante una fiesta con masato, que la madre del niño ofrece a toda la comunidad. Los padrinos y madrinas (compadres de los papás) colaboran para pequeños regalitos al niño, y sobre todo para comprar aguardiente.



Los procedimientos ocasionales, son la danza de terminación de un duelo, la del noviazgo y el bautizo cristiano. Los padrinos y madrinas son respectivamente, los que bailan con la persona que quita el duelo, los que cuelgan en el brazo de novio y novia un lazo para atarlos y los padrinos cristianos.

#### *La dinámica del parentesco ficticio*

Un estudio específico en la comunidad del Yanayacu (135 personas en 1984) revela la existencia de 160 casos de padrinzago normal. Unos cien existen dentro de las relaciones de vecindad próxima, y de 22 casas, 8 están ligadas por la reciprocidad del padrinzago. Las operaciones de padrinzago con los mestizos son muy importantes: 14 patrones tienen múltiples lazos de padrinzago y 17 mestizos, patrones ocasionales, tienen relaciones de padrinzago. Una mujer mestiza, casada en la comunidad, tiene unos cien compadres o comadres en la comunidad y afuera.

La relación de padrinzago, es tan importante como la del padrinzago, de donde proviene. Como lo observa C. Bernard, "la institución viene a ser, antes de nada, la ocasión de consolidar unos lazos de mutua dependencia entre los padrinos del niño, por una parte y los padres por otra, es decir, entre compadres" (1985: 106). Los términos vocativos entre compadres, se substituyen a los otros términos de parentesco, en el padrinzago interno al grupo étnico, y crean unas relaciones de parentesco (ficticio) con los extranjeros (mestizos o blancos). La relación entre compadres mai huna, se sobrepone a las relaciones tradicionales de intercambio, y la con los extranjeros crea un lazo de intercambio interesante para ambas partes, pero desigual (v. *infra*).

#### *Intercambio entre compadres Mai huna*

La elección de compadres en la vecindad, refuerza las relaciones de intercambio entre las unidades domésticas del grupo de vecindad, respectivamente río arriba y río abajo, que contribuye a estructurar. Los Mai huna redistribuyen los productos de la caza, pesca, recolección y también los de los cultivos, tanto a sus parientes "por deber", los políticos, como a los escogidos como padrinos de sus hijos. Los padres

mandan al niño a los padrinos y madrinas, con frutas, de parte de la madre para la comadre, y carne, de parte del padre a su compadre. Todo regalo se agradece siempre con un regalo correspondiente, en la sociedad mai huna, y en este caso mencionado también. Cuando el hijo ya es adulto, sigue teniendo relaciones con los padrinos y madrinas, que lo tratan como a un hijo o hija. Este procedimiento está reforzado por una eventual muerte de los hijos de la pareja padrino-madrina, porque es un medio para obtener ayuda en el trabajo. Por su parte, los padres del niño, cuando ya es adulto, mantienen relaciones de intercambio con los compadres, si están geográficamente cerca. Las relaciones de intercambio son muy frecuentes entre compadres de primer grado-padre del niño y padrino-madrina y más verbales, con los abuelos del niño. Las "familias" generalmente están ligadas por la reciprocidad de los lazos de padrinzago (no solamente por la reciprocidad de terminología) por varios de sus hijos y por varias ocasiones. A veces, la "reciprocidad" salta una generación, sobre todo porque las casas no se quedan en un sitio fijo, y se prefiere escoger a un vecino cercano como padrino del hijo.

La cercanía geográfica favorece la intensidad de los intercambios, pero en cada momento el individuo puede encontrar amparo en la casa de los padrinos y madrinas y compadres que viven lejos de su residencia. Así es como los Mai huna encuentran casa "gratis" en la ciudad, escogiendo a compadres de la ciudad o mestizos ribereños que tengan un lugar ahí. En principio, el padrinzago es una garantía más de paz: se dice que los compadres/comadres deben ayudarse, y no detestarse. Eso es cierto en la mayoría de los casos, pero los relatos del pasado reciente demuestran que pueden darse desacuerdos entre compadres, sobre todo si no son mai huna.

#### *El padrinzago con gente fuera del grupo*

El matrimonio con mestizos crea una estrategia diferente de la que funciona entre Mai huna.

Este procedimiento, fue utilizado primeramente por los patrones, para fortalecer los lazos, de tipo paternalista, con el fin de favorecer la aceptación por parte de los Mai huna, de la explotación de gente y de tierra indígena. Los primeros Mai huna fueron apadrinados por unos

patrones (mestizos ecuatorianos o brasileños) en los años veinte, luego esta costumbre se asentó y empezó la "bola de nieve". Todos los patrones de los Mai huna tienen ahora muchos ahijados en la comunidad del Yanayacu. Pero la relación no tiene un 100% de reciprocidad. Entre los Mai huna y los mestizos se establece una relación de protegido a protector, muy ficticia en el fondo porque los patrones "viracucha"<sup>11</sup> rara vez hacen regalos a sus ahijados/as y compadres mai huna. No saben tratar a la gente con las formas de reciprocidad que los Mai huna desarrollaron. Tienden a orientar la relación en un sentido único, para su beneficio más material que espiritual. Esta impresión se debe especialmente al hecho de que son los compadres y comadres mestizos los que van a la comunidad mai huna para hacer comercio; a cambio de regalos mínimos, aprovechan de sus lazos de compadrazgo para hacer su negocio es decir, endeudar a la familia de los compadres y a otras, y recibir alimento gratis.

Actualmente los Mai huna buscan todavía ciertas formas de protección y ayuda monetaria donde estas personas —de hecho, son los nuevos patrones que siguen explotando los recursos naturales y el trabajo mai huna.— Estas personas tienen el privilegio de ser intermediarias entre la sociedad mai huna y la sociedad regional o urbana. El hecho de conocer gente por este medio, da seguridad a los Mai huna que tienen así la impresión de no estar completamente fuera de la sociedad envolvente. Estos compadres mestizos son los "motores" de los cambios que afectan a la sociedad mai huna.

## ORGANIZACION POLITICA

Si lo político no se limita al problema del poder y no se reduce a los personajes del liderazgo (v. S. Dreyfus-Gamelon, seminario 1984), me parece conveniente examinar estos aspectos institucionales del sistema político, que son la expresión pública del poder masculino. En efecto, no es insignificante que los personajes del poder sean esencialmente varones; tanto entre Mai huna, como en otra parte (v. Evans Pritchard 1971: 55-

11 Los Mai huna usan a menudo este término, de origen quichua, para designar a los blancos.

7, Leach 1972: 213-226, Murphy y Murphy 1974: 104, Godelier 1982, Wicner 1983: 62-68; Héritier 1978: 387, Duval 1985: 41-58).

En una sociedad sin clases, fuertemente atomizada, como lo es la sociedad mai huna, el poder no está centralizado, las tres comunidades son autónomas y hacen parte de un sistema de agresión, no concentrado en manos de uno solo. Existen varias instancias de poder, y para cada una varios representantes en cada comunidad. Este poder no es ni coercitivo, ni represivo, por el simple hecho de que ningún Mai huna "sabe" obedecer a un jefe. Su funcionamiento revela, cuando más, una forma de persuasión que permite a algunas personas aparecer, en un momento dado, como líderes. Solamente este último aspecto del poder concierne en particular las relaciones entre los hombres, porque las mujeres, en gran parte, están sometidas al poder masculino y su rechazo y desobediencia son castigados con la fuerza y la violencia no institucional, pero sí real. Hasta la fecha, ninguna mujer ha sido líder en la comunidad de las mujeres y de los hombres: cuando más se reconocen a las mujeres algunos poderes que vamos a examinar a lo largo del presente trabajo.

La organización política de los Mai huna, cambió mucho con el contacto con la sociedad dominante, mestiza, como la de los Siona, entre quienes J. Langdon (1974: 110) observó que hasta más o menos el año 1961, fecha de la muerte del último jefe-chamán, dos sistemas de organización política coexistían. Un sistema tradicional, basado en el propio jefe chamán, cacique-curaca, y otro, introducido por los misioneros, organizado con la institución del cabildo, con el papel de líder asegurado por el cura. La institución del cabildo no se desarrolló entre los Mai huna peruanos, pero aparecieron nuevos personajes dotados de autoridad con los misioneros jesuitas, contra quienes los Payagua se

Todas las mujeres reconocieron que sus maridos las pegan, especialmente en su juventud. Los hombres opinan que deben enseñar a sus esposas, con los golpes "si hace falta", a portarse bien y respetarlos. Entre los Mundurucú, la violación colectiva es el medio empleado por los hombres para que la mujer vuelva a la senda de una sexualidad que no les amenaza a ellos, para restablecer, por consiguiente, el orden político; (Murphy & Murphy 1974: 107).

rebelaron: el cura y sus asistentes, el capitán y sus soldados, los gobernadores locales... Después de la salida de los jesuitas, ninguna orden religiosa se impuso en forma duradera, y los documentos históricos no mencionan ninguna forma de organización hasta el siglo XIX, en que los patrones y comerciantes ambulantes fluviales se apoderaron de las familias Orejones y Coto. La organización del trabajo patronal requería una concentración geográfica de las familias dispersadas, como en las reducciones de los jesuitas, y el reconocimiento de personalidades o "hombres-fantoches", intermediarios entre el patrón y el grupo. A partir de los primeros años del siglo XX, los Mai huna recuerdan la existencia de "capitanes" individuos o parejas que organizaban el trabajo de los hombres y mujeres en las comunidades agrupadas en las orillas de los ríos y en plena selva, en los lugares de extracción de los materiales. Los capitanes eran impuestos por el patrón, y escogidos entre aquellos que ya estaban en una posición de autoridad, chamanes u hombres polígamos, o entre los que buscaban poder, pues la mayoría de los personajes tradicionales rehusaban la imposición patronal. En este último caso, el nombramiento era "convalidado" con el regalo de una mujer, para dar al "capitán" la categoría de curaca, cuyo título mai huna, *pebt nihō bahī*, significa "él vive con dos mujeres". La calidad de curaca, "jefe", deriva de la poligamia, pero el poder de jefe dura solamente hasta que exista el reconocimiento colectivo, o la imposición patronal, y no es coextensivo a la poligamia.

Los Mai huna son poco prolijos sobre el asunto del poder, que si existe, no es único ni duradero. Si las "instituciones" del poder tienen sus denominaciones en mai huna, la naturaleza de los grupos controlados es "movediza", con razón del asiento local del poder. Algunos poderes tradicionales coexisten con los poderes modernos, otros en cambio, con la evolución social desaparecieron.

Actualmente la comunidad está presidida por un Jefe de comunidad, elegido por consenso. La comunidad nombra, en asamblea plenaria, a un Teniente gobernador encargado del poder ejecutivo, y a unos Agentes municipales que ayudan al teniente en su tarea. Con la instalación de una escuela, los padres constituyen una Asociación de padres de familia, dirigida por un grupito compuesto por un presidente (generalmente, el profesor), un secretario y un tesorero. Las reuniones

tienen como tema principal el arreglo de los locales escolares, la casa del profesor y los patios que rodean al conjunto de la escuela. Paralelamente a esta asociación, se crea un Club deportivo, en manos de los jóvenes y también dirigido por una especie de junta. Sus tareas son el entrenamiento del equipo local, compuesto de hombres y mujeres, y la organización de competencias de "fútbol" (variante local del fútbol) entre las comunidades mai huna y mestizas. La implantación de este modelo se debe a la influencia de los Evangelistas del I.L.V.<sup>2</sup> la participación individual es desigual, y el poder político de estos nuevos líderes, muy discutido. El modelo, empero, no se rechaza, y justifica actualmente las decisiones de escisión en el caso del Yanayacu, aunque la motivación fundamental sea la negativa frente al poder coercitivo.

Hasta más o menos 1930, existían tres "figuras de poder" tradicionales, coexistentes y en manos de varias personas de diferentes unidades locales. En la época en que las unidades residenciales estaban desparamadas, cada una debía ser guiada por esta forma de triunvirato, que nunca llegó a convertirse en dirección colegial de los asuntos del grupo, local o supra local. Estas tres personalidades eran: el jefe civil, el jefe guerrero y el chamán.

### El jefe civil

Es conocido con varios nombres: *damaire bekt baikt*, "él que vive con las gentes"; *dabekt biakt*, "el que guía como un padre", *pēbē nihō bahī*, *baba akona bahī*, "el que tiene a dos o tres mujeres", (curaca).

El reconocimiento de la paternidad aclara la tarea de este "jefe", que no es civil sino por contraste con los otros, el guerrero y el chamán. Es responsable de la armonía entre los co-residentes de la unidad residencial, casa y conjunto, y tiene el papel de mediador, para arreglar los conflictos pacíficamente. Es el miembro más anciano de la casa, y cada "gran casa"

<sup>2</sup> Instituto Lingüístico de Verano: Organismo confesional habilitado por el gobierno peruano, a dar una educación bilingüe en todas las comunidades indígenas. La acción de sus miembros, presentes desde 1955 hasta 1975 en el grupo Mai huna, fue un factor determinante del proceso de aculturación.

(actualmente, también cada conjunto residencial) tiene un *da maire beki baiki*. Con la agrupación comunitaria y la exigencia administrativa peruana de nombrar a un "jefe de comunidad", un *da maire beki baiki* se escoge, por consenso, para que ocupe este cargo. Automáticamente se ve involucrado en los conflictos entre comunidades, e intenta resolverlos con la palabra y la amenaza de sanciones (prisión, denuncia a las autoridades peruanas), que nunca ejecuta, porque no tiene ningún poder de decisión. Si convoca a asambleas generales, las del sistema moderno, no tiene empero ningún poder de obligar a las gentes a participar en estas, así como tampoco tiene tal poder la propia asamblea. Pacificador, actúa independientemente de la afiliación clánica de los individuos, siempre dentro de los límites territoriales de su comunidad. Pero su poder resulta más efectivo en su conjunto residencial o en el grupo de vecindad de la zona río arriba o río abajo, en las comunidades del Yanayacu y Sucusari así divididas. El "jefe", antaño, no tenía poder "hiperlocal", y no existía ninguna forma de agrupación que no fuera la invitación ritual, igual y recíproca, que hacían las casas entre sí. Las casas se oponían con las guerras de venganza, y los hombres luchaban contra sus parientes por afinidad. En esa dinámica social conflictual, conviene distinguir el reglamento de la paz del de la guerra. El pacificador, concebido como un padre, encarna el ideal de solidaridad que liga a los miembros de un clan. Está encargado de forjar entre los individuos de clanes distintos, que comparten la misma base local, unas relaciones armoniosas, como se presentan idealmente los lazos entre individuos del mismo clan. Cuando aparece un conflicto (por una mujer o un asunto de bienes o de honor), intenta un acto de mediación, que tiene más efecto entre los miembros clánicos que entre los de otros clanes dentro de los cuales se admite que están los enemigos.

El papel *da maire beki baiki* nunca viene ejercitado por una mujer, cuya autoridad política no es reconocida por los hombres ni siquiera en su casa. Las mujeres tienen un papel oculto que aunque no sea reconocido públicamente, completa el poder masculino. Si son separadas de sus hermanos por razones de residencia, los protegen con sus padres del ardor belicoso de sus maridos, o buscan la protección donde ellos si los maridos ejercen violencia sobre ellas (en caso de muerte del padre). Las mujeres pueden ser un motivo de hostilidad entre parientes políticos, pero no ganan nada con la guerra, un asunto masculino que puede torcerse

contra ellas. El primer mito de la gesta épica del héroe cultural, *Maineno*, demuestra claramente que la guerra tiene una dimensión "de afinidad", con el consiguiente reglamento entre hombre y mujer (M. 3, anexo 3). La mujer dividida entre su marido y sus hermanos, no tiene ningún interés objetivo en que muera su marido (cosa que privaría de padre-sus hijos) o sus hermanos, que le quitaría a ella su defensa.

### El "Jefe de Guerra"

El personaje del "jefe de guerra", hoy ha desaparecido por completo. Algunos de estos personajes, *da mangono kiaki agi*, aquél que enseña a pelear", están descritos en la tradición oral. Valiente entre los guerreros, el "jefe de guerra", enseñaba el arte de la lucha y llevaba a los hombres a la batalla. Todos los hombres se entrenaban, en virtud de un ideal de valor. Pero solamente los voluntarios seguían al "jefe de guerra". Los Mai huna afirman que la guerra era total, encarnada, entre grupos de unos cien individuos por lo menos. Extremadamente sangrienta, esta guerra a muerte no perdonaba a mujeres y niños. Dos mitos relatan batallas entre clanes, y uno de estos al final desaparece "definitivamente". Estas matanzas totales míticas alimentan la creencia de que los Mai huna, ellos solos, son responsables de su disminución demográfica. Es cierto que el carácter belicoso de los Payagua, Coto y Tutapishco se menciona en toda la época colonial, pero el número de guerreros propuesto y la idea de masacre general, parecen más imaginarios que reales. La mayoría de los relatos históricos evocan guerras esporádicas, que movilizan las técnicas de la guerrilla y las de la vendetta en la oposición entre grupos locales. Matan a hombres más que a mujeres, siendo éstas, a veces, raptadas. Son numerosos los conflictos que surgen por rivalidades y torneos oratorios entre chamanes, durante las fiestas que reúnen a los residentes de varias casas. Los parientes de los chamanes vencidos tomaban las armas contra los chamanes dominantes, si éstos no sucumbían por las heridas, simbólicas o reales, hechas por las víctimas. Otros conflictos se manifiestan con el desarrollo del comercio estimulado por los blancos, que contribuyen a crear un clima de intranquilidad en que las alianzas se hacen y deshacen rápidamente. Los miembros de un clan se ayudan en la guerra contra los afines hasta tener interés en eso y cuando la deuda de sangre está pagada, un pacificador declara: "basta, la guerra hace sufrir mucho". Si una hostilidad "tradicional" opone a los aliados o

(actualmente, también cada conjunto residencial) tiene un *da maire beki*, cuya autoridad política no es reconocida por los hombres ni siquiera en su casa. Las mujeres tienen un papel oculto que aunque no sea reconocido públicamente, completa el poder masculino. Si son separadas de sus hermanos por razones de residencia, los protegen con sus padres del ardor belicoso de sus maridos, o buscan la protección donde ellos si los maridos ejercen violencia sobre ellas (en caso de muerte del padre). Las mujeres pueden ser un motivo de hostilidad entre parientes políticos, pero no ganan nada con la guerra, un asunto masculino que puede torcerse

contra ellas. El primer mito de la gesta épica del héroe cultural, *Maiheno*, demuestra claramente que la guerra tiene una dimensión "de afinidad", con el consiguiente reglamento entre hombre y mujer (M. 3, anexo 3). La mujer dividida entre su marido y sus hermanos, no tiene ningún interés objetivo en que muera su marido (cosa que privaría de padre-sus hijos) o sus hermanos, que le quitaría a ella su defensa.

### El "Jefe de Guerra"

El personaje del "jefe de guerra", hoy ha desaparecido por completo. Algunos de estos personajes, *da manigoño kiaki agi*, aquél que enseña a pelear", están descritos en la tradición oral. Valiente entre los guerreros, el "jefe de guerra", enseñaba el arte de la lucha y llevaba a los hombres a la batalla. Todos los hombres se entrenaban, en virtud de un ideal de valor. Pero solamente los voluntarios seguían al "jefe de guerra". Los Mai huna afirman que la guerra era total, encarnada, entre grupos de unos cien individuos por lo menos. Extremadamente sangrienta, esta guerra a muerte no perdonaba a mujeres y niños. Dos mitos relatan batallas entre clanes, y uno de estos al final desaparece "definitivamente". Estas matanzas totales míticas alimentan la creencia de que los Mai huna, ellos solos, son responsables de su disminución demográfica. Es cierto que el carácter belicoso de los Payagua, Coto y Tutapishco se menciona en toda la época colonial, pero el número de guerreros propuesto y la idea de masacre general, parecen más imaginarios que reales. La mayoría de los relatos históricos evocan guerras esporádicas, que movilizan las técnicas de la guerrilla y las de la vendetta en la oposición entre grupos locales. Matan a hombres más que a mujeres, siendo éstas, a veces, raptadas. Son numerosos los conflictos que surgen por rivalidades y torneos oratorios entre chamanes, durante las fiestas que reúnen a los residentes de varias casas. Los parientes de los chamanes vencidos tomaban las armas contra los chamanes dominantes, si éstos no sucumbían por las heridas, simbólicas o reales, hechas por las víctimas. Otros conflictos se manifiestan con el desarrollo del comercio estimulado por los blancos, que contribuyen a crear un clima de intranquilidad en que las alianzas se hacen y deshacen rápidamente. Los miembros de un clan se ayudan en la guerra contra los afines hasta tener interés en eso y cuando la deuda de sangre está pagada, un pacificador declara: "basta, la guerra hace sufrir mucho". Si una hostilidad "tradicional" opone a los aliados o

parientes que en otros tiempos se hacían una guerra física, y actualmente una guerra chamánica, no es tanto la guerra que fortalece las relaciones entre personas por medio de la propiedad de "hecho social total" que le reconoce S. Dreyfus Gamelon (seminario de 1984) cuanto los intercambios recíprocos de bienes, servicios y fiestas. Es solamente cuando se introduce un desequilibrio en el sistema de intercambios positivo, que surge el otro sistema de intercambio en sentido negativo, o sea la agresión.

No es raro que se desaconseje la guerra entre hijos de hermana y hermano de la madre que son parientes políticos privilegiados, o que yerno y suegro se defiendan mutuamente. Las informaciones sobre la guerra, recogidas directamente o por medio de relatos histórico-míticos, muestran que la guerra o pone a los parientes políticos de un modo no sistemático. Tal habilidad del sistema de guerra se encuentra aún hoy, en el juego de oposiciones chamánicas (v. infra).

### El chamán

El poder más real, es el que tiene el chamán, que puede ejercer las funciones de un *da maire beki baikt* (acumulación de funciones) y reemplazar al guerrero, *bahocika*, con el personaje del agresor *dabí* (sustitución de funciones). Como la mayoría de los chamanes (v. Chaumeil 1983), los chamanes mai huna son capaces de hacer el bien así como el mal, cosa que les permite ser respetados y temidos. J. Langdon señala esta aptitud idéntica de los chamanes siona: "el cacique saca su poder no solamente de su función de protector y facilitador, sino también de su capacidad de lanzar la enfermedad y desgracia sobre los que se le oponen" (1974: 124).

Los Mai huna creen que el chamán es el hombre del poder por excelencia, por ser "el que sabe mucho" *nui guasaki agt*, "el que tiene el poder chamánico", *dabi*. La relación entre el poder y el saber no es típica de los Mai huna: ha sido observada también entre los Tukano orientales (entre otros; v. Bidou 1983, S. Hugh-Jones 1979) y los Yagua, vecinos de los Mai huna (Chaumeil 1983). El término *dabi*, es el único, en la lengua mai huna, que los informantes traducen con la palabra "poder". Como el chamán tiene fama de actuar sobre el destino individual, tanto si

lo hace realmente como si se lo considera responsable de eso, normalmente se lo denomina *dabí agt*, término que los Mai huna traducen al español como "brujo". Expresan así la dimensión efectiva de su poder, escogiendo una denominación entre otras que subrayan el origen del poder: *nui guasakt agt*, "el que tiene sabiduría"; *da ñiačikí agt*, "el que tiene visiones"; *da sóčikí agt*, "el viajero de los astros" hacia la tierra primordial *miña besc*; *pei ikučikí agt*, "el que toma Brugmansia; *yahé ikučikí*, "el que toma yagé". Otra expresión sugiere un uso alternativo del poder: *da itnokaičikí agt*, "el curandero", literalmente aquel que actúa en favor de la transformación benéfica.

En la sociedad moderna, el chamanismo perdió su fuerza intrínseca y se difundió en la comunidad masculina. Los Mai huna reconocen que los grandes chamanes desaparecieron: *nui guasakina hā doe manihogt* "los que tenían sabiduría, los expertos, ya están muertos". Ya no se encuentran reunidas las condiciones propicias para el aprendizaje chamánico. Hay hombres con muy poca sabiduría-poder, unos chamanes que tienen un poder de flema, *dabí gara*, real pero menos peligroso que las flechitas mágicas, *dabiñaka*, que algunos, auténticos asesinos, tienen. Un chamán se identifica siempre como un hombre sin saber ni poder (su fuerza viene del reconocimiento de los demás) o eventualmente, como un buen chamán.

Todos los hombres tienen unos conocimientos, que los mejores entre ellos desarrollan hasta ser reconocidos como chamanes. Dos movimientos se contradicen: el primero, el que se manifiesta en los discursos de los chamanes ancianos, que los jóvenes son papayeros y mujeriegos (papayeros, amantes de los bombones): dos infracciones "alimenticias" anquiladoras para el que quiera hacer carrera de chamán; el segundo, que se constata en la práctica, es que hay un buen número de chamanes, al menos en las comunidades del Algodón y del Yanayacu; son 7 para 35 habitantes, de los cuales dos muy poderosos, en la comunidad del Algodón, y 8, con dos muy poderosos, para 133 Mai huna, en la comunidad del Yanayacu.<sup>3</sup> Esta inflación de vocaciones chamánicas está relacionada con la desaparición de la guerra, que antaño canalizaba los

3 Desde 1981, cinco chamanes, de los cuales dos del Sucusari, murieron.

impulsos agresivos de los hombres. Una equivalencia se postula entre la detención del poder chamánico y el arreglo de cuentas: "ser *dabɨ* es como tener un fusil: si disparas, el otro muere": *dabɨ bayi teahaye hásu bayi mɨ hásocikre ani yekire manihogɨ*. El dinamismo chamánico acompañaba antaño la guerra, para multiplicar las posibilidades de éxito de una expedición. Tiene un papel en mantener las distancias entre comunidades, y en el proceso de división de las mismas. En el pasado, este papel debía existir al nivel de las malocas (casas colectivas).

El chamánico o pone a las comunidades, más que dividirías, y las comunidades producen chamanes agresivos para su propia defensa, si se cree al que afirma: *dabi ño beohɨ yeke dabina hã da manihocikina hã*: "no hay brujos aquí, los demás brujos son asesinos" y *ñihuna maire dabɨ neñi ani mai monyo ñihunare*, "si ellos nos atacan, nosotros respondemos". La transformación de las fronteras locales por una parte, y el abuso de poder por otra, llevan a ciertos chamanes a la agresión en su comunidad y hasta en su propio clan. Esta expresión de la agresión en un ambiente interno, que en principio no debería tocarse, indica la capacidad de división del grupo por la cual los Mai huna confiesan haberse autodestruido.

Ninguna comunidad se forma alrededor del chamán, pero la reputación de un chamán puede extenderse al conjunto de la comunidad, así como antaño sucedía que la unidad residencial se identificaba con el chamán.

El chamán tiene un papel ritual: pronuncia las palabras mágicas destinadas a las "madres" de los ritos, guía la fila de bailarines y comienza los cantos rituales. No dirige las sesiones de toma de yagé, que reúnen a todos los hombres en ocasión de los ritos de las primicias (de plátano, mandioca, maíz y "pifuyo" (*bactris sp.*) y de las fiestas "sencillas" del pifuyo. Pero, en esas ocasiones, puede difundir sus conocimientos.

El chamán tiene también un papel terapéutico, que ejerce cuando se lo piden, cuando lo considera oportuno, y durante las sesiones de yagé. Es la única de sus funciones que está remunerada, con una modesta contribución en alimentos, o con un pago más importante: una hamaca, por ejemplo.

La carrera chamánica excluye la actividad sexual en la temporada de aprendizaje y hasta el momento en que los poderes están bajo completo control de su amo. La sexualidad de las mujeres hace desaparecer todo poder, tan rápidamente como una centella, sin recuperación posible. Las mujeres no dejan de hacer intentos de seducción que limitan el número de los chamanes (eventuales amenazas para sus esposos-chamanes) y cortan de raíz el poder masculino. Así es como la sociedad masculina está dividida entre los hombres sensibles al llamado de las mujeres, "mujerteros", *noe yačikina hã*, "los que hacen el amor", que son los más numerosos y los que siguen el camino del yagé, y dominan sus impulsos sexuales, por lo menos durante su juventud. Unos casados pueden aprender el chamánico con algún viejo chamán que desea transmitir su poder antes de morir. Por esta razón excepcional, sus mujeres, aún jóvenes, pueden ser invitadas a tomar yagé y sanango (Brunfelsia), no para aprender, sino "para no provocar daños, o malograr, preparando la comida". El acto sexual estaba prohibido durante el período de formación, más corto que para el aprendizaje regular.

Las mujeres chamanes son muy escasas, pero una de ellas se convirtió en chamana tan poderosa como los chamanes más grandes, y se convirtió en jaguar. Las mujeres pueden empezar la carrera chamánica después de terminar su época fecunda. Como dicen los Siona, "el yagé esteriliza a las mujeres" (Langdon 1986: 107), pero viendo el poder que el yagé da a los hombres y chamanes, parece más bien que los hombres se reservan el uso de una planta que los hace simbólicamente procreadores. Las mujeres jóvenes temen los efectos de las drogas *guiyi ñameyi ukumayi* "tengo miedo, no quiero beber", sin nunca explicar la razón de tal miedo. Después de la menopausia el problema desaparece, y muchas mujeres toman regularmente el yagé, solas o con los hombres; algunas aprenden el chamánico con un hombre, o por revelación de los espíritus. Los cantos del yagé que ellas crean en estas ocasiones, entran en el conjunto de los cantos masculinos. Actualmente las chamanas tienen solamente una función terapéutica, y a pesar de la reputación de la mujer-chamana jaguar, nunca entendí hablar de mujer-chamana agresiva en el sentido en que se puede hablar de un hombre-chamán agresivo.<sup>4</sup>

4 Los Mai huna relatan las agresiones de los chamanes, el número de muertos debido a cada uno, las técnicas usadas o demostradas...



## El poder y las mujeres

La organización sociopolítica de los Mai huna está centrada en los varones, el conjunto *Mai*, y las mujeres reciben su identificación de los hombres. Hijas de... ellas reciben la pertenencia clánica; esposas de... ellas tienen una función social; madres de... ellas cumplen con su destino. El nombre propio de las mujeres es menos memorizado en las genealogías que aquel de los varones, o de sus hijos. La identificación de los hombres en cuanto hijos de..., yernos de..., padre de..., es también verdadera, pero dentro de una dimensión exclusivamente masculina. Sobre todo, los hombres sacan su prestigio no de su posición relacional, como las mujeres; sino de su propia actitud: cazador, chamán, jefe... (v. sobre este punto, Ortner & Whitehead 1981: 9-21).<sup>5</sup> Los hombres estructuran el espacio sociopolítico masculino y femenino, las mujeres ocupan el espacio que se les asignó y dividen a los hombres.

La residencia uxoriocal, que da fuerza a la comunidad femenina, no está establecida sobre el principio de la continuidad residencial en línea materna sino sobre el intercambio entre parientes políticos: yernos y suegro. La mujer es siempre intermediaria entre dos hombres (padre-marido, marido-hijo) en la situación de la mujer primordial, *Nukeo*, a quien los hombres rinden homenaje ritual en la ceremonia de las primicias del pifuyo (v. cap. 7). *Nukeo* es la que garantiza el equilibrio introducido en el mundo por los astros que creó, y es responsable de la constitución del ser *mai* (c. cap. 3). Está amarrada en una hamaca, colocada en la "cabeza del agua" y está comprometida, por medio del rito, a no perturbar el equilibrio primordial introducido por el héroe cultural. Esta imagen muestra bien la naturaleza controlada del poder de las mujeres.

Los "poderes ocultos" de la mujer son individuales y colectivos. Individualmente, la mujer ejerce un poder de seducción capaz de quebrar

5 ... "The more general tendency to define women in terms of their relation with men (the world of heterosexual relations "as opposed to defining men in terms of their occupation of certain exclusively male roles or statutes (the "world of men")..." (Ortner & Whitehead 1981: 9).

la armonía entre los hombres así como la carrera chamánica. La co-residencia de madre e hijas crea un polo de solidaridad eficaz que sirve de contrapeso a la autoridad que el hombre ejerce como jefe de la casa. Las mujeres tejen juntas una red de relaciones contrapuestas a la armadura masculina. Tienen una función económica muy importante tanto en sus actividades de producción, como en la organización del trabajo y control de la circulación de los productores de la huerta y caza. Se hacen una opinión sobre todos los asuntos públicos y privados, discuten de eso entre sí y mantienen informados a los hombres. Pero, no pueden imponer su elección ni decisiones contra los hombres, ni dentro de la casa, ni en un nivel superior. Si lo quieren hacer a toda costa, deben poner en movimiento todas las formas posibles de persuasión, llegando, pero muy raramente, a obligar, cosa que puede torcerse en contra de ellas: huelga en la cocina, en el amor, respuesta a la violencia física, amenaza de suicidio, suicidio realizado, o partida con abandono de sus hijos al padre.

Las representaciones de la mujer son ambiguas, e incluso negativas. Desde el punto de vista masculino, su inferioridad (en contradicción con su importancia real) motiva su desvalorización, que a su vez contamina su campo de acción y las cosas que ella toca. Las mujeres son responsabilizadas de los fracasos en la caza, acusadas de hacer mal de ojo y arruinar los efectos de los encantamientos y amuletos de caza. Se dice, de una bruja considerada ineficaz, que viene de la vagina de la mujer, y todas las materias femeninas son contaminantes. Dentro de esta lógica, que se examinará muy detalladamente en los siguientes capítulos, la mujer no puede tener un poder público parecido al de los hombres, sino solamente una función oculta, que disfraza el poder que ella en realidad ejerce.

## CAPITULO 3

### LOS PRINCIPIOS DE LA REPRODUCCION DE LOS HOMBRES

#### Una definición de los papeles masculino y femenino

La filosofía de los Mai huna viene de la mitología de origen, animada por el héroe cultural, *Maineno*, el creador de los seres y del mundo *Mai*. Todo asunto de orden existencial o acontecimiento nuevo, está relacionado con *Maineno*. Para los Mai huna, evangelizados *Maineno* es el Dios Todopoderoso, vivo y presente en el mundo bajo el aspecto de la Luna. Inspirador y animador de los hombres (género masculino) que se identifican en él por medio del símbolo del disco colocado en la oreja, no se le rinde ningún culto. Es el principio del génesis, transformación y reproducción del mundo; un largo conjunto épico relata todo su recorrido.

En el primer tipo del mito, se resuelve el problema de la reproducción fisiológica cuyas relgas, que dependen de la organización de la relación (física) entre hombre y mujer, exponen las modalidades de la reproducción simbólica. El vínculo entre las dos problemáticas de la reproducción, fisiológica y simbólica, nace del deseo (masculino) de señalar la participación de los varones en el proceso biológico. Tiene como efecto, limitar la función de la mujer, y convertir a los hombres en dueños de la transmisión de la vida y de la continuidad temporal. La reproducción fisiológica entra conceptualmente en la dinámica de la reproducción de los hombres (especie social) y de la naturaleza, en que, por un juego de equivalencia simbólica y lingüísticas, el principio femenino del mundo (humano, animal y vegetal) está animado por el principio masculino *mai*, de los hombres y los astros. Este proceso sutil, hecho de partes y contrapartes, compone una representación dualista de

todos los seres que se estudiará a lo largo de este trabajo. Se presenta aquí el punto de partida del arte de la reproducción en la concepción mai huna: las representaciones y la vivencia de la reproducción biológica.

Eso podría llamarse "el arte maternario", usando este neologismo que permite evitar las asociaciones sistemáticas que provocan, en el pensamiento indoeuropeo, los términos como los franceses "materne" (dar cuidados maternos), o "maternidad" (estar embarazada, dar a luz...) que corresponden respectivamente en la lengua mai huna, a *šibayi*, "acariciar, mimar"; *debayi*, "transformar, criar", y *ñi bayi*, "tener un hijo, dar a luz". La reproducción fisiológica es el meollo de esta problemática, pero, en el pensamiento mai huna, no es un elemento reservado al eje maternal (de la madre).

La mitología muestra que si la maternidad es un asunto de mujeres, las formas y signos del embarazo se relacionan con las mujeres y a ellas se las consideran incluso las causantes de tales signos, esta maternidad no toma forma social sino después de la intervención masculina, fundada en el deseo y capacidad de penetración. La mujer es hecha mujer por el hombre, y según el deseo de éste. Introducida por el hombre en el mito, la diferencia entre los dos sexos se traduce por una desigualdad en la sociedad.

El mito nos lleva de una representación de lo cotidiano, porque conceptualiza la reproducción fisiológica por medio del lenguaje de la cocina diaria, a una representación del rito masculino de identificación mai. Plantea la problemática de la organización del control masculino sobre el poder femenino, y esta perspectiva cultural, que penetra en la naturaleza femenina, constituye el arte "maternario".

Los Mai huna escogieron el lenguaje de la cocina para ilustrar la química de la reproducción, como si aplicaran literalmente una reflexión de C. Lévi-Strauss al final de "Origine des Manieres de Table": "... la cocina de una sociedad es un lenguaje en que ésta revela inconscientemente su estructura, a menos que, sin saberlo tampoco, se resigna a revelar por medio de ellas, sus contradicciones". (1968: 411).

## LAS REPRESENTACIONES MITICAS DE LA CONCEPCION

Los mitos del Jaguar Celeste (M. 3), del Tapir (M. 4), y del origen de los Astros (M. 5), dan cuatro representaciones de génesis que corresponden, cada una, a un estado de la relación entre los hombres y las mujeres. Las dos primeras se conciben con la separación de los sexos; según el caso la maternidad está negada (casa de la madre-jaguar de *Maineno*, M. 3), o asegurada por el hombre (Bekitu, M. 4a), y hasta exclusiva (*Nukeo*, M. 4b). Solamente la última representa la reunión de los sexos, autorizada por el control masculino sobre lo femenino (M. 4b y M. 5). Salvo los niños-espinos del hombre encinto, todos los hijos nacidos de una mujer, o supuestos tales, tienen una relación con una categoría culinaria.

### Primera figura: Maineno

*Extracto del mito de Hñi Yai "Jaguar celeste" (M. 3).*

"Ella, la madre de *Maineno*, la hermana de los Jaguares Celestes, ella hizo devorar a su marido. Lo mandó a ver los pájaros blancos que comían las frutas de la uvilla<sup>1</sup> y engañándolo de esa forma, lo hizo devorar.

Su hijo creció en seguida. Cuando fue grande, su madre le dijo: - "Hijo, numerosos son los pájaros que comen la uvilla: va pues a ver ese árbol!"

- "Mamá, ¿Cómo he nacido yo?"

- Hijo, ¿Cómo puedes preguntármelo? Te encontré volteando una corteza de apacharama.<sup>2</sup>

- Mamá, si dices, eso, ¿me gustaría que encontraras a otro debajo de la corteza, para que fuéramos dos!"

1. Uvilla *Pourouma cecropifolia*, *gere ñi*
2. Apacharama: *Licania Elata*, *naso ñi*

- "Ahora no encuentro más que unos contrahechos<sup>3</sup> cuando volteo las cortezas. Te digo que ya no hay. Es así. Ahora hijo, los pájaros están rompiendo las ramas cubiertas de frutas".

- "¿De veras?"

Diciendo: así el chico coge su *picuna* cerbatana, llena de flechas su aljaba y se va. En el camino prepara nuevas flechas de inayuga<sup>4</sup> "te te te", que pone en su aljaba. Justo en ese momento, "él" llega a sus espaldas y le dice:

- "hijo, ¿qué haces?"

- "Mi madre me dijo que corte unas flechas para matar a los pájaros que comen las frutas en el árbol".

- "¿Vas a tirar flechas a esos pájaros? ¿Tu madre te dijo cómo naciste?"

- "Mi madre me dijo (así cuando le pregunté) mamá, ¿cómo me formé yo? Volteando una corteza de aparachama te encontré, me dijo ella. Mamá, descubre a otro debajo de la corteza. Ella no encontraba más que criaturas contrahechas".

- "Ella te engaña. ¡Yo soy aquél que te concibió hijo! ¿Eres mi hijo, no lo sabes? Ella me hizo comer por los jaguares del cielo, sus hermanos, y lo hizo porque quiere ir al cielo".

La versión integral de este mito está en el anexo 3. He aquí un breve resumen de los episodios que siguen.

El mito relata la venganza del padre de *Maineno*: la muerte de los Jaguares Celestes vencidos por el rayo salido de la médula espinal de la anguila eléctrica, la extinción del fuego de los jaguares bajo la orina de la

3. Contrahechos, pues *garotarama* designa la consistencia suave de los huesos.

4. *Inayuga*: *Maximiliana venatorum*, bao fii: v. *Bao* - dardo

madre y la partida de ésta hacia el cielo. Luego, bajo la sabia guía de su padre, *Maineno* se pone a buscar el fuego para la cocina lo roba a los "Jaguares del agua", *atakami*.<sup>5</sup> Este robo está sancionado por el origen de los ritos fúnebres.

Por una parte, el mito del Jaguar Celeste opone la negación de la maternidad de la madre-jaguar al reconocimiento de la paternidad de un padre-espíritu. Por otra, presenta el contraste de la cultura "salvaje" de los Jaguares Celestes, *chamanes* dueños del fuego y la planta alucinógena, *pei*,<sup>6</sup> y la socialización "natural" de los hombres, en línea masculina. Presenta una situación netamente dominada por el polo masculino. La mujer presentada al comienzo del mito, es contraria a la sociedad de los hombres, y se le acusa de devorarlos o darlos de comer a sus hermanos. Con su hijo y su esposo, tiene una relación esencialmente oral, y los dos hombres están destinados al mismo final: ser devorados como presa.

El primer hombre, padre de *Maineno*, es devorado. El segundo *Maineno*, es encontrado en la naturaleza. Es como un alimento crudo, por tres razones: 1) su posición de bajo de la corteza cuando es descubierto, le hace parecido a las larvas o crías de roedores que las mujeres tienen la costumbre de llevar a casa; 2) la identificación de su madre con la mujer-jaguar calificada, en el mundo real, como comedora de alimentos crudos, a pesar de poseer míticamente el fuego de cocina; 3) la relación con los otros dos nacimientos, que el mito evoca con características culinarias.

La categoría culinaria de lo crudo, *bati*, "viviente", ocupa una posición particular en el sistema mai huna. Representa un estado presocial en el sentido de los análisis de Lévi-Strauss, sobre la posición mediadora del fuego de cocina y su función en el paso al estado de cultura. Ilustra, sobre todo, un estado dominado por la mujer devoradora, y en sentido más amplio, un mundo controlado por las mujeres. Las mujeres son

5. Jaguares del agua: *Ptenorura brasiliensis. Atakami*, mamífero acuático parecido a una gruesa nutria.

6. *Pei*: *toe, Floripondio*: *Brugmansia* sp.

responsables del cultivo, recolección y circulación (limitada) de todos los productos comestibles crudos, principalmente frutas y larvas.<sup>7</sup> La reproducción social no se basa en su manipulación y en este sentido el nacimiento del héroe cultural no es un modelo de la reproducción biológica, sino la premisa de una reafirmación del principio que adquiere su significado en las ilustraciones siguientes. El mito llama la atención sobre la importancia del reconocimiento de parte del padre, dando así origen a la filiación patrilinea, y sugiere el modelo de las relaciones que un hijo tiene con sus padres, "genitores".

### Segunda figura: Los niños escondidos

Extracto del mito de **Bekitu** "Tapir" (M. 4).

*El hombre encinto Bekitu*, (Río Algodón) (M. 4a).

Resumen del episodio precedente:

*Maineno*, convertido en el yerno de Tapir, *Bekitu*, cumple con su tarea de recoger madera según le ordenó su suegro, por intermedio de su hija. Luego *Bekitu* se dirigió a su hija mayor, Tutu (Viento).

- Hijita mía (yiba yibago), ¡sácame una espina del pie!

Le pide eso a su hija. Habla de dar a luz, va a parir a *Ñukeki*, el padre de los temblores.

Maineno ya se había ido a la selva y se detuvo para escuchar. Cuando ella retira las espinas "ñuke ñuke ñuke", toda la tierra tiembla, todos los árboles se mueven.

*Bekitu* hace lo que pensó... Es por retirar esa espina que la tierra tiembla... De pie, se preguntaba de cuál dedo (del pie o de la mano) había dado a luz. Del pulgar, que hijas vienen del pulgar, así es como ellas llegaron al mundo...

7. Eso está desarrollado en la parte dedicada a la cocina, cap. 7.

Los niños escondidos de **Ñukeo**, hija de **Bekitu**. (R. Yanayacu) (M. 4b).

Este episodio alterna con el precedente, según las versiones recogidas en dos comunidades.

Ella hizo un receptáculo de hojas y le llenó de lo que ella iba recogiendo limpiándose con unas hojas (eso sucedía antes de que las mujeres tengan los menstros).

El hijo que ella tuvo no salió de su vientre, sino se formó solito como una personita, una semilla de este porte. Se formó como tucán, "ñase",<sup>8</sup> como una personita.

Cuando la semilla, *gamaña*, creció, le enseñó a poner la mano sobre el pecho. La mamita de su hijo deja una huella en su pecho.

- ¿Qué clase de animalito tiene las manos así? Cuñada, *mehō*, ¡tú tienes un niño!

Se ve una mano, tengo la impresión de ver la huella de una mano sobre tu pecho, se diría que una mano te tocó, "te tomó la temperatura" (*hahie asayi*).

- ¡No, no tengo niño!

- ¡Lo dices, aunque tengas un hijo! ¿Por qué lo escondes para tí?

- ¡No tengo niño!

La una y la otra siguen contradiciéndose. La mujer partió y se fue a la selva para dar a luz, *ñi neyiko sako*. La otra la vio partir.

El hermano mayor (de los niños escondidos) está sentado preparando sus flechas, las tiene en la mano para raspar la madera. Cuando ellas se van... ve que llega esta mujer. Ellos la vieron y se levantaron para irse. "*ñio ñio ñio ñio ñio*", dicen. Sus orejas son blancas, están sentados con sus aretes, *gahōtica*. Hay uno que es muy pequeño aún. Están sentados, ocupando una banca entera,

8. *Ñase: Ramphastus Toco*.

preparan sus flechas discutiendo. Se van volando *turu* hacia arriba, cuando la ven llegar. Cuando ven a la mujer (la otra) llegar, "*nio nio nio* ". Discuten, sentados allá arriba. El que era pequeñito quedó solo para llorar; sus alas no estaban todavía formadas "*nio nio nio* ".

La madre llega y se pregunta quién ha ido a asustar a sus hijos, quiénes son estos tucanes que se quejan. Se enoja, es en ese tiempo que se formaron los tucanes. Ella vuelve a la casa silenciosa, de donde salieron volando los tucanes, los grandes. Solo el pequeñín llora. Ella tira lo que ha llevado, recogiendo en un envoltorio de hojas, para criarlo. Ella no quiere.

- ¡Qué la barriga les dueña!

(¿Cómo hará ella para hacer sentir el dolor?)

Ella dice a la que le había hablado:

- ¡Tú tendrás dolor de vientre!

Ella dice eso para tener un niño (llevarlo en el vientre). Luego ella masticó *beoko yanamuko*,<sup>9</sup> y también hizo, con la saliva, esa línea negra que se forma en la mitad del vientre. Esta es la línea que las mujeres, actualmente, muestran cuando están encinta. Ella se quejó, y por la rabia, haciendo salir su saliva negra, dijo:

- ¿Sería solamente yo la que tendría dolor de vientre-llevando adentro a los hijos?

El niño que ella tuvo en ese momento, después de dejar caer su saliva, es aquel que brilla en el cielo.

Eso es lo que ella hizo al comienzo. Es por eso que el vientre duele cuando se da a luz. Si la cosa hubiera sido como en el principio, el

9. *Beoko. Yanamuko, Neea pariflora*

vientre no doliera y se diera a luz simplemente limpiando la vagina. 10

A este punto las tres versiones se juntan. La versión integral es presentada en el anexo 3.

Este mito, de muy rico contenido etiológico, continúa con la extracción de la vagina dentada de las mujeres, y la hostilidad que opone el suegro al yerno por intermedio de Tutu, la madre del viento, primera hija de Tapir. De ahí viene el arco iris (la trampa en que el suegro hace caer al yerno), el origen de los animales de caza (la transformación del suegro en tapir), el origen del agua y, en ciertas versiones, la separación del cielo y de la tierra (M. 2) y el origen de los Blancos (M. 1).

El mito de Bekitu presenta al motivo del hombre encinto, en alternancia con el de los hijos escondidos de Ñukeo, ambos casos notables por faltar uno de los progenitores. En el primer caso el hombre asume la función de maternidad, en el segundo está privado de su función paternal. El mito crea una situación netamente dominada por los valores femeninos, en contraste con la primera representación. Pero las mujeres descritas poseen cualidades especiales, distintas de las que demuestran tener en la sociedad real. Tutu y Ñukeo tienen atribuciones de mujeres fálicas, guerreras y castradoras, que la una pierde en parte, y la otra completamente, como lo indica la continuación del mito.

#### *La extracción de la vagina dentada (M. 4c)*

El parte en busca de las frutas maduras de "leche caspi",<sup>11</sup> *bio akue*. Maineno no encuentra un árbol en la orilla del río.

- ¡Vamos a comer!

- ¡Llévanos mañana a comer las frutas!

10. Este es el comentario de Lino, el narrador, delante de su hija, que participa en la discusión sobre el origen de los dolores de las mujeres.

11. *Leche-caspi, Couma macrocarpa*.

El día siguiente, ellos (Maineno y sus esposas, Tuku y Ñukeo) se fueron y vieron que la fruta colgada estaba bien madura. El las corta, no, sube para cogerlas y moviendo la rama hace caer las frutas. Estaba deliciosamente madura. Se llenan de fruta madura, y de tanto comer se caen, satisfechas, y se quedan dormidas. Se recuerdan.

Para dormir, Ñukeo-Anaonda está tendida de un lado, y Tutu-Viento del otro. Maineno baja del árbol e intenta hacer el amor. Ellas están echadas, con las piernas abiertas.

- ¡Son esas pequeñas hachas que me lo impiden! Voy a quitarlas.

Va a coger un tallo de caña, y como con un machete corta todo lo que ella tiene, *ño bakina*. Saca todo a Ñukeo, y tirando al agua lo que saca, se forman los peces pirañas<sup>12</sup> intenta sacar lo de la otra, Tutu. Corta de un lado, pero ella se despierta cuando él quiere cortar del otro lado.

Así se formaron los peces pirañas que existen ahora. Ellos viven en el agua, "ellas" que eran su vagina.

Ella se despertó. Aún no había hecho nada con ella. ¿Como podría hacerlo? le mordía las manos, la piraña le mordía cuando el tocaba. Ahora, nosotros tenemos un hueco en las manos. De otra manera, estas hubieran sido planas como las del tapir.

Es mejor tener ese cuenco en las manos, para recoger el agua, guardarla y beberla porque sino, ¿cómo haríamos? El agua se derramaría. Si las manos estuvieran sin ese hueco, serían rígidas. Todo hubiera sido duro, inflexible, si lo que él quitó no le hubiera mordido. Es así.

Este mito se relaciona con la definición de la feminidad por vía del control masculino sobre el cuerpo femenino. La mujer, aún contraria a la

12. *Piraña: Gúhí bako ago*: aquella que tiene dientes. Todos los peces de pequeño o mediano tamaño, son de género femenino.

sociedad de los hombres, al comienzo del mito, contribuye a su reproducción al final, gracias a esta operación. La relación entre la madre (o el principio maternal) y el niño, no es ya totalmente externa, ni exclusivamente oral. Se acerca a la génesis "matricial" sin serlo realmente: el hombre encinto no lleva a sus hijos en la matriz, que no la tiene, y Ñukeo no da a luz a sus hijos, que vienen de las secreciones de su vagina. La receta escogida para ilustrar este proceso es un guiso que, en el mundo real, pertenece casi completo a las mujeres, *kūāse ha*, "estofado en hojas". Ellas proporcionan los ingredientes (carnes tiernas y blancas, menudillos, hojas) y controlan la cocción de un producto, sabroso y de buen olor, cuyo consumo está reservado a la unidad doméstica. Sustituto temporal de la matriz, el paquete de hojas conserva, como esta, los líquidos salidos del alimento, proceso e imagen que recuerdan al niño sumergido en el líquido amniótico.

El término que indica esta cocina, se acerca al que indica la placenta, *ñi kūāitu*, relación que puede fundar la exterioridad de la placenta con relación al niño, y la de la "matriz-hojas" respecto a la mujer. Esta forma culinaria, además, evoca el tiempo de la reproducción de las mujeres sin hombres.

El reglamento de esta situación de separación de los sexos, en que la reproducción fisiológica toma unas formas imposibles en la sociedad real, es la afirmación de los sistemas de la maternidad y la organización de la penetración de las mujeres. Las mujeres ya no serán madres por naturaleza, sino por destino, y bajo la acción de los hombres. Lo importante no es tanto el estatuto de la maternidad en sí, que sigue siendo un fenómeno natural, como lo prueba el silencio guardado a propósito de la gestación y alumbramiento de Ñukeo, cuanto el estatuto de la paternidad. La posesión de una vagina dentada no impide a las mujeres ser madres, pero es un obstáculo para el deseo del héroe. La extracción de la vagina dentada no es solamente una operación al origen de la morfología femenina y de la presión, es también una forma de control de la potencia (del sexo) femenina(o).

El orden de las secuencias míticas hace, de este control, el primer acto de la separación entre el hombre (género) y el otro. El "hecho-mujer", precede la diferenciación específica en el orden de los sercs

animados, y todo el arreglo cósmico. El hombre afirma su posición de progenitor, y para comprobarlo, el mito usa, en el episodio siguiente, la combinación de los elementos naturales y el lenguaje de la cocina, que hace inteligible esta química.

### Tercera figura: El niño-sol

#### *Origen del sol y la luna (M. 5)*

En ciertas versiones, este episodio es la parte final del ciclo del tapir. Viene luego de la caída del árbol de agua y el origen de la red hidrográfica.

Así como las comunidades tienen versiones distintas sobre el comienzo del mito de Tapir, el final también es ligeramente diferente.

#### Versión de la comunidad del Algodón (M. 5a)

La hija de Bekitu se fue. Cuando se fue a la chacra a buscar alimento, él sacó la tapa de la olla y se puso a enhebrar las chapuiras. El (Maineno) había oído las chapuiras estallar "tigriri tigriri tigriri". Se sienta y se pone a enhebrar las chapuiras. Es muy sabio, ¿cómo sabía que había esa cosa? Su esposa las había metido ¡sin decirle nada! ¿Qué cosa no sabrá él? Si él no cogía las chapuiras, ¿qué hubiera hecho ella más tarde con estas?

Probablemente se lo hubiera dicho. Ella pensó que su marido lo haría, por eso ella lo hizo así, pensando en su marido. Seguramente él le inspiró este pensamiento. Ella llega ve que los tucanes están sentados con su collar de chapuiras.

-¿De dónde vienen ustedes con estos collares?

El había colocado los collares de perlas y se había escapado a la selva. Había subido a un árbol para escuchar. Cuando volvió, los tucanes se asustaron "cia turu" y volaron con su madre. Ella sigue estando con ellos. Ella no abandonó a sus criaturas, que son los tucanes venenosos.<sup>13</sup> Ella no asusta a los de esta tierra, asusta a

13. Traducción literal de *vima ñase*, Tucán venenoso.

los tucanes allá. Después de asustar así a los tucanes, viene a invitar a las gentes. Ella fue a invitar a los guacamayos y a los lancasas rojos. Llega la que va a pintar sus ollas, vuelve el día siguiente y dice a lo lancasas:

- Vengan a ver, que voy a quemar mis ollas de greda ¿Cómo va hacer ella a su hijo? Lo encierra en su olla. Le avisa de que va a cerrar la olla. Después de encerrarlo allá, le cuenta. Ella habla a su hijo, a aquel que ahora brilla, que es el sol. Lo encierra después de regalarle una doble flauta, *hetupé*. Pone la tapa sobre la olla.

- Cuando sientas que tu cuerpo arde y esté cerca de estallar, sopla en esta flauta para romper la jarra.

- Está bien, dijo el hijo.

Cuando ella lo hubo encerrado, se puso a aventarlo "pai pai pai". Los guacamayos<sup>14</sup> se acercan al sitio que ella avienta y toman aire. Las pequeñas águilas de colores<sup>15</sup> "tegrigiri" pasan por encima justo cuando estalla la olla. La aves<sup>16</sup> salen del humo "tegrigiri" y se van volando cuando estalla. Ella guardó, encerrados, los caciques rojos ¿Por qué ha mesquinado ella los colores con los caciques? ¿Por qué los conservó encerrados? Ella los guarda para que no hablen. Luego, sale del humo el ave "canario el sabio".<sup>17</sup>

Ella los creó a todos, y cuando la cosa terminó, el que va a convertirse en mono chillón llegó para calentarse de todos lados cerca del fuego. Así se volvió rojo.

Cuando está bien caliente, sopla: "sesese huuu". Sopla en el hueco de sus manos: "bou turu" todos los árboles se quemaron "ne

14. Ara: *ma*, rojo,

15. Águila de colores: traducción hecha por un mai huna, de *masea*. Especie no identificada.

16. Aves no identificadas.

17. Canario el sabio: Traducción castellana de *ine ito* colector de pifuyo.



birí ne birí" "hía hía" se les pegó fuego, y había una gran luz. Viendo eso, ella se levantó y corrió a ver a su hijo, que se había quemado por completo. Se pregunta qué hacer. Reflexiona y dice:

- ¡Ven a ver a nuestro hijo difunto!

El llega

- Serás el sol y vivirás en el país del sol, al oriente, estás hecho de madera de sol, de aquel que al surgir calienta. ¡Vamos! le dijo.

Cuando se le habla diciendo "¡Que lindo día!" el se esconde. Lo deja, sabiendo lo que dice. Si no lo supiera, no hubiera dicho nada. Cuando se dice "aparece el sol, el sol recoge su madera", "čiu čiu" las hojas se quemán. Está de pie, quemando agarra las chispas para lanzarlas "tuk tuk", y lanza unos fueguitos rojos. Ahora que transformó a su hijo, va a convertirlo en ser poderoso. Lo hace sentar y le dice:

- Tu serás aquel que da la luz. Cuando llegan las nubes de lluvia que se oyen tronar a lo lejos, es por haber dicho un día. "ve, aparece el sol" El sol se esconde, su luz se apaga, nosotros con nuestras palabras lo hicimos apagarse.

- Sí, dijo el hijo. Yo seré el sol.

Su padre le sigue enseñando cosas.

- Cuando abuelo sol se levanta, hay que decir: "Costilla del abuelo, levanta tu bolso (chicra), ¡levántalo!" "Cuando se dice así, se reaparece y vuelve con toda su belleza.

El padre le cuenta estas cosas. Lo hizo sentarse en una tabla y puso pan y café para que pueda comer. Así lo transformó en ese tiempo. Ahora, tú que eres el padre, ¿qué vamos a hacer?

Prepararon una hoguera, con madera de "cético" 18 y lanzando al padre sobre el fuego lo quemó. El padre fue incinerado. Ahora, he

18. Cético: *Cecropia* madera cargada de humedad.

aquí su padre. No ves su oreja que ilumina el cielo. Es el adorno de la oreja del padre quemado, la luna, ¿Y tú la madre qué llevaste al niño?

El extendió su hamaca en el medio, y puso plumitas blancas sobre el pecho.

- ¡Vas a hacer sentir el temblor a la gente!

Diciendo eso, forma a la madre del temblor, Ñukeo.

- Vivirás enojada contra la gente!

Es la chicha de pifuyo 19 de Ñukeo que se pone en pequeñas ollas, en fila una tras otra. Es por ella que tú pones los monos chorros ahumados. Tú sabes hacer lo mismo. Si ustedes aman a sus hermanos, *doi huna*, ráspenla, para que no haga temblar la tierra. Cuando se la rasca, ella no la hace temblar. El la deja, después de darle su nombre "tú serás la madre del temblor". El ya no es de este mundo, subió al cielo.

Versión de la comunidad de Yanayacu (M. 5b)

La hija de Ñukeo, ha llevado el corazón de su padre para ponerlo en una olla. La hija pone en una olla el corazón del padre muerto, y allá éste estalla y se convierte en chapiura. "Titi titi", las chapuiras estallan dentro de la olla: "tígeregere tígeregere" ¿qué es lo que suena?

Se levanta para ver. Del corazón que estalla salen chapuiras, como grandes semillas. El las coge para hacer un collar a su hijo. Ñukeo llega y ve a su hijo de pie, con adorno de chapuiras.

- Qué hiciste a mi hijo?

19. Chicha de pifuyo: cerveza hecha de frutas de *Bactris* sp.

En su fuero interno, ella piensa: "Yo también haré algo así". El se fue a la selva para lanzar flechas con su cerbatana. Cuando se fue, ella fue a cortar una madera muy seca de huacrapona<sup>20</sup> y cortó una flauta de caña. Luego hizo una olla, y encerró a su hijo. Hizo una gran hoguera de madera seca, y de dijo:

- Cuando estés cerca de hervir, sopla en la flauta sencilla, *henú!*  
Cuando estés bien cocinado, sopla en la flauta doble, *gou hetupé!*  
- Sí, sí, contesta él, soplaré cuando esté bien cocinado.

La hoguera se encendió y la primera olla ennegreció. Maineno vuelve y pregunta por qué ella negreó a su hijo.

Ella le contesta:

- ¡Yo, acaso dije algo cuando pusiste el collar al niño?

Vuelve a hacer otra olla, que se quema bien. El no sopla todavía. El águila roja, *ma sea*, pasa por encima del fuego y se va volando y cantando. El gran guacamayo rojo abre sus alas por encima del fuego, los tucanes enseñan sus traseros y se calientan con la cola abierta, las pequeñas garzas reales pasan con un solo vuelo, y los otros guacamayos, los *surukias*,<sup>21</sup> calentaron de lejos sus pechos. cuando el soplo "dure dure dure", la quena, y luego "se se se", la flauta doble, su madre lo sacó y lo puso en el camino del padre. Cuando el padre vuelve, el hijo se alegra:

- Papá llega, papá llega.

Su padre le pide que se detenga, porque está demasiado caliente, y lo mantiene a cierta distancia. Maineno va a dejar a su hijo al lado de los grandes ríos, allá donde los ríos comienzan, donde la tierra termina, en *oko cío*, "la cabeza del agua".

- ¡Tú serás el sol que brilla de día!

20. Huacrapona: *Iriartea Ventricosa*.  
21. Especie no identificada.

Luego, ella cortó madera de cético, que es una madera húmeda, y quemó a su marido para que alcance a su hijo. Maineno es el astro de la noche, que viene con el frío, con el rocío de la noche. Fue quemado con madera de cético, está mojado y deja caer gotas. Ñukeo se fue a dejar a Maineno en la punta de la colina, en la cabeza del agua, allá donde el agua termina y termina la tierra, en *oko cío*. Ella dice a Ñañu, a aquel que fue quemado... se dice Ñañu a Maineno:

- Te dejo allá donde está tu hijo. Tú vivirás haciendo menstruar a las mujeres.

Harás las cochinadas suciedades de las mujeres. En cada luna nueva, ellas tendrán sus reglas.

- ¡Y tú, qué vas a hacer? ¿Para qué vas a vivir?

Diciendo eso, cuelga en los pilares la hamaca de Ñukeo:

- Tú que me hablas así, serás el mal agüero de los ancianos, harás temblar.

Así se fueron, hablando. Se transformaron. Luna, que fue quemado en la madera de cético, es el dueño de la noche. Sol que fue quemado en una madera de huacrapona, calienta mucho; sopló en la flauta cuando estaba bien caliente.

Las dos versiones atestiguan la reunión de los progenitores míticos que, recordémoslo tienen cada cual un nacimiento original unilateral. El renacimiento del hijo en condición de astro reemplaza el nacimiento real, simbólicamente anunciado por dos hechos: el derrame de las aguas del cielo sobre la tierra, hecho que precede el episodio,<sup>22</sup> y el retorno de la

22. La pérdida de las aguas se dice en mai huna *oko hanitomesua*, "el agua que vino primeramente cayendo", y esta expresión recuerda que el agua terrestre, contenida al comienzo en un jarro o en un árbol, se derramó sobre la tierra para crear a los ríos, en cuyos afluentes aparecieron por primera vez, en el mito, los antepasados de la humanidad mai huna (v. Versión integral de M. 4 en anexo 3).

madre en la escena mítica. Ella desaparece de la letra del cuento mítico durante todo el tiempo de la gestación. Los progenitores, asociados cada uno en elementos naturales por su nacimiento y personalidad, actúan de acuerdo: el padre, Maineno, representa el aire (el cielo) y el fuego, la madre, Ñukeo, la tierra (sismo) y el agua. El hijo que producen existe solamente pasando por la etapa de la cocción, como si fuera necesario confirmar la naturaleza de la mezcla y la técnica aplicada para crearlo. La cocción en la olla exterioriza los aportes paterno y materno en la constitución del hijo. Además de sus cualidades "naturales" ligadas a sus orígenes míticos, los padres aportan respectivamente la semilla y la palabra identificadora (el padre), el receptáculo (matriz-olla) y la química interna (la madre). Además, el padre pone el collar y la madre da las flautas. La cocción del hijo en la olla condensa dos operaciones: la confección de la olla en sí (su cocción y decoración); la cocina y la transformación del niño que se calienta, hierve y se cocina. El carácter conjunto de la cocción del contenido y el contenido, simboliza el crecimiento de la matriz ligado con el desarrollo y endurecimiento del feto. La mezcla de los aportes paterno y materno se produce con el calor, y constituyen un auténtico precipitado químico que contrasta con las génesis precedentes. El término, *yeteyi*, "hervir", que expresa esta última idea, es el homónimo de "aprender, ser adecuado". La imagen mítica ilustra el paso del hijo natural (las figuras anteriores) al ser cultural.

### El lenguaje de la reproducción

El lenguaje culinario expone la lógica combinatoria que preside esta operación. Explica la cooperación de los dos sexos, asociados a unos valores contrastados, y responsable cada cual, de un campo de acción específico, desde el comienzo hasta el final del proceso. Como lo declara Zimmerman (1983: 146), "la cocina es una actividad demiúrgica porque implica y usa todas las sustancias alimenticias en un inmenso juego de combinaciones y metamorfosis". Por eso permite concebir la génesis. Los elementos naturales tiene un valor masculino (aire, fuego) y un valor femenino (agua, tierra). Cada uno está estrechamente vinculado con el otro: el fuego viene del agua, la tierra, del cielo. La olla, elemento cultural producido por la mujer y símbolo de su matriz, es reconocida por el hombre. Los productos animales son principalmente introducidos en la cocina por los hombres, y los vegetales por las mujeres, pero las mujeres

participan en la caza y pesca y los hombres, en el cultivo de la huerta. La combinación misma de los alimentos y sabores que constituyen las comidas, cuyo paradigma es el *hervor*, se basa en una lógica de complementariedades que en última instancia, lleva a valores asociados a cada sexo. El dualismo, nacido de la diferencia sexual, se presenta en todo ser, todo objeto y proceso, así que el pensamiento mítico *mai huna* construye el mundo menos sobre una lógica de oposiciones que sobre una compatibilidad de factores contrarios. Al nivel ideológico, la sociedad nace y se reproduce por la avenencia del principio masculino, caracterizado por el pensamiento creador y la sabiduría normativa, y del femenino, asociado al poder de la matriz y a la interioridad. Esta representación del dualismo creador de cultura y sociedad refleja una concepción puesta en evidencia en el mundo andino por O. Harris, a propósito del concepto, *chachawarmi*, "hombre-mujer": Es la cooperación fructífera entre el hombre y la mujer formando una unidad la que forma la cultura, y se opone al soltero, que no es cultural... (1985: 25).

La descripción de la perfección en el campo fisiológico en términos de cocción por hervor, indica las formas intelectuales empleadas para transformar un problema de reproducción biológica en un problema de reproducción social y simbólica, con valor cósmico, porque es el modelo del hijo-sol, ser periódico por excelencia, el que constituye la referencia. Si el dualismo es motor de creación, concepción y reproducción, no se basa en una igualdad de las partes, sino en la subordinación cultural de la una, pensada por la otra, dominante, como único modo de tener una conveniente colocación.

Así, la participación femenina parece necesaria para el proceso, en la medida en que la mujer, y el producto de sus entrañas, son controlados por el hombre y son para él. A la mujer *mai huna*, antaño, se le cortaba el clítoris; sus hijos pertenecen al clan del padre, sus ollas -hijos son cocidas por su marido. El simbolismo de la transformación del hombre (niño) en astro (sol) por cocción en la olla, reintroduce el juego del poder masculino en una operación convertida en elemento cultural. Que el problema del nacimiento sea descrito por un gesto que habla de re-nacimiento, autentifica el paso del área materna a la paterna para los muchachos, y marca la entrada en la era "paternaria". La era "paternaria" es un estado social en que los varones, hechos iguales a su abuelo mítico Maineno-

Luna por el uso de su símbolo, el disco auricular, tienen en sus manos varias formas de poder, que se imponen a las mujeres. Las mujeres, por su parte, son la expresión de la forma controlada de la madre mítica. Los mecanismos productores de la identidad sexual están estudiados en el capítulo siguiente, en que se examina especialmente el punto crítico de la pubertad, que está en juego en el proceso del re-nacimiento.

## SEXUALIDAD Y REPRODUCCION

En el mito del Tapir, la mujer está presentada como un ser sexual deseable en sí, pero la sexualidad, inmediatamente puesta al servicio de la reproducción, es el modo de convertir al otro, la mujer, en madre. Esta imagen entra en un conjunto de representaciones, mitos y creencias, en que la sexualidad dedicada exclusivamente al placer de los sentidos, está marcada negativamente y considerada como una fuente de desastres.

La sexualidad immoderada provoca el diluvio y la gran inundación que ahoga a la segunda humanidad (M. 7, anexo 3), y arruina las buenas ocasiones del cazador, perturba gravemente el equilibrio síquico y el comportamiento masculino (M. 27, anexo 3). Las mujeres disfrutan su poder de seducción y los hombres -el mito tiene su moraleja- deben resistir, so pena de fracasar en la caza, pesca y carrera chamánica: en una palabra, en su mismo ser social (M. 28 y M. 29, anexo 3). La política del sexo construye una frontera de lo lícito, que el hombre rebasa teniendo relaciones sexuales con parejas "indebidas", consanguíneas reales con quienes comete incesto, o seres sobrenaturales que devoran su esencia. La sexualidad ilícita quiebra la armonía de la sociedad, ya que va en contra de los principios fundamentales de la reproducción de la misma: trae la muerte. La sexualidad ilícita motiva del lado de los hombres el despliegue de prácticas chamánicas agresivas (la guerra), y alimenta el canibalismo de los espíritus, que comen el corazón *ābi* de sus víctimas, atacándose de esta manera a la sede de la razón y del alma.

Los Mai huna, tienen una idea de la "justa sexualidad" que une en el placer, *sibavi*, a dos individuos socialmente determinados por su posición en el orden del parentesco, distintos y complementarios: ego y su alter ego, simbólicamente representados por la pareja mítica. "Tal es la paradoja de esta temática del matrimonio en la cultura del sí, así como

toda una filosofía fue desarrollándola: la mujer-esposa está varolizada como "el otro" por excelencia, pero el marido debe reconocerla también como formando unidad con su propio ser". (M. Foucault 1984b: 192). Los Mai huna siguen un modelo corriente en las sociedades de las tierras bajas amazónicas o en las más lejanas, del oeste africano, en que "la finalidad principal de la sexualidad está determinada por una exigencia social, constantemente afirmada en todas partes: la de la reproducción biológica". (Echard 1985: 38).

El servicio de la reproducción biológica, completa las razones expuestas por Collier y Rosaldo para explicar el carácter "central" de la sexualidad en las relaciones políticas de las sociedades que practican el servicio del yerno: 1) el sexo es la forma con la cual los hombres construyen relaciones entre sí; 2) "el sexo puede actuar metafóricamente para permitir a los hombres expresar sus derechos sobre las mujeres, de quienes pueden influenciar el matrimonio en un momento dado, o disfrutar ellos mismos" (1981: 291).

La sexualidad, que anima a los Mai huna y alimenta las conversaciones con lujos de detalles, está al servicio de la maternidad. La expresión que designa la producción del hijo, *ñi neyi*, "hacer un hijo", está usada, en el mundo real, con gran frecuencia por los hombres, por eufemismo, para evocar una de sus actividades, y en especial la caza. Un cazador parte con el fusil en el hombro, diciendo: *ñi neyikí sayi*, "me voy para hacer un hijo". Se verá más adelante que la caza puede ser descrita así, pero esta metáfora revela que la producción de hijos es la forma de concebir y expresar toda actividad productiva y reproductiva. Es el motor de la dinámica social. La maternidad caracteriza una sexualidad, *rué yayi*, eficaz, que usada en otra forma debilita a los hombres y a la sociedad. La sexualidad pura, *rué yayitu*, implica el sentimiento del placer separado de cualquier responsabilidad, y viene a ser el tema esencial de las bromas. La metáfora del sexo hace de intermediaria en las relaciones entre los hombres, los hombres y mujeres; se alimentan de la observación de las costumbres de los animales, y existe una estrecha correspondencia entre el modelo de la sexualidad humana, que clasifica según ciertos valores las sociedades animales, y el de la sexualidad animal, que cataloga al comportamiento humano. He aquí dos ejemplos:

El mono chorro<sup>23</sup> tiene una función importante en el rito de las primicias del pífuyayo, por representar, en el mundo de los animados, el modelo de la doble y sutil jerarquía entre machos y hembras, presente en la sociedad humana. Las hembras simbolizan también, por el tamaño alargado de su clítoris, el estado de las mujeres previo al corte por medio del cual los hombres "marcan" la femineidad para apoderarse de ella. Los cuales, cuya fertilidad es proverbial, sirven de términos de comparación para hacer bromas con los que no saben controlar el tamaño de su familia. En efecto, contrariamente a las sociedades africanas, la reproducción biológica no es tanto concebida dentro de una perspectiva de expansión, cuanto de supervivencia y estabilidad demográfica (Echard 1985: 38).

La sociedad dicta pues, las reglas que obligan la sexualidad a quedarse en el espacio social -la moral de la pareja- y temporal -la indisponibilidad cíclica de la mujer-. El hombre ha de respetar estas normas, que mantienen el equilibrio de la sociedad, en el campo político interno de las relaciones entre los hombres, y en el de la "política externa", de las relaciones con lo sobrenatural. Si la iniciativa sexual es, en los mitos, en los discursos públicos, en las costumbres políticas, un atributo de los hombres, las mujeres no son el objeto pasivo del deseo masculino. Son sujetos del deseo, pero como la abertura de su cuerpo es una tentación permanente para el hombre, pueden usarla para enloquecer a los hombres, o desviarlos del camino chamánico. Existe una gran diferencia entre la imagen de la mujer ofrecida por los mitos y los hombres, y su ser profundo.

## SEXO Y POLÍTICA

En ese tipo de sociedad, la única riqueza de los hombres es la garantía que ofrece su progenitura en el intercambio de servicios. Por eso el lazo entre sexo y reproducción está controlado políticamente por los hombres, que orientan el intercambio de las mujeres, fuentes de la reproducción de los grupos de filiación patrilineos. Las mujeres son menos deseadas por sus cualidades sexuales o su celo en el trabajo, que por su función reproductora, que constituye su verdadero trabajo y les confiere un valor social. Los hombres, ellos, adquieren valor,

23. *Lagoitryx Lagoitrichia.*

independencia, colocación política, casándose, y lo esencial de las obligaciones sociales, está relacionado con el servicio prestado por el yerno. Muy acertadamente, Collier y Rosaldo afirman lo siguiente: "...brideservice is critical to understanding social relations in simple societies because it provides both the foundations for, and the limits on, what inequality exists in such groups" (1981: 289).

La noción de desigualdad, presupone la existencia de una escala de valores cuya graduación, en la sociedad mai huna, es función de la relación con el otro sexo. Si los hombres son superiores a la mujer en el pensamiento y lengua mai huna, conviene investigar en qué los hombres se diferencian de las mujeres, y entre sí. No es fácil medir la desigualdad en una sociedad en la que los valores del poder surgen menos de la riqueza que del prestigio, y en la que la economía alimenta la tendencia igualitaria del sistema. La medida de la diferencia, en el sistema mai huna, es de posición (valor ordinal), y cualitativa.

La sociedad produce una identidad colectiva, propia y exclusiva, centrada en el concepto de persona *mai*, masculina. Dividido por el género, el cuerpo social está representado por una imagen "varón-centrada", y este procedimiento se extiende a las subdivisiones sociales: el grupo de consanguíneos, *doiuhuna*, está encabezado por la imagen del padre, y el grupo de los parientes políticos, *bahuna*, está representado por la imagen del suegro, cuya autoridad se extiende a todo el grupo residencial. Ambos grupos, compuestos de hombres y mujeres, se reproducen en línea masculina gracias a la circulación de mujeres salidas de la esfera *bahuna*, hacia la esfera *doiuhuna*. Los hombres del grupo, *doiuhuna*, producen consanguíneos, y los del otro grupo, *bahuna*, producen parientes políticos. Apoyándonos en las categorías nombradas en lengua mai huna como de parientes privilegiados, el matrimonio coloca en relación política a dos actores sociales: el hermano de la madre, *gi*, y el hijo de la hermana, *hiti*. Las estrategias matrimoniales salen menos del intercambio de las hermanas que de las hijas entre grupos emparentados, y la dinámica está basada en dos generaciones.<sup>24</sup> La primera discute sobre

24. "Lo que no se percibe habitualmente, es que los sistemas de parentesco no aseguran simplemente el intercambio de esposas, sino que están "dispuestos" en forma tal, que la elección de las parejas disponibles para los

la oportunidad y conveniencia del matrimonio de los hijos, la segunda pone a prueba su aptitud matrimonial por medio del trabajo. "En las sociedades sin clases, en que las relaciones sociales de producción están formuladas en términos de parentesco, el matrimonio ata no solamente a unas familias, sino también a unas modalidades de cooperación, obligación y expectativa, que organizan la actividad productiva (Collier y Rosaldo, 1981: 316). El matrimonio estructura las relaciones políticas económicas, detecta los campos de solidaridad (*doihuna*), de agresión (*bahuna*) y clasifica los intercambios.

Los hermanos de la madre, *gu(na)* son unos "donadores de esposas" (*nihō icikikina hā*), y los hijos de la hermana, *hūtī (na)*, representan a la categoría de los "tomadores de esposas" (*nihō bagina ha*), "los que tienen esposas". Los tomadores cogen a las mujeres que ponen al trabajo de la reproducción. Los donadores "captan" a los yernos que ponen al servicio de la producción material y simbólica. La actividad de los *hūtī*, como tomadores de esposas, está motivada principalmente por la voluntad de perpetuar a sus propios grupos de filiación: ellos representan los intereses de los *doihuna*. Los *guna* son los que deciden el matrimonio, del cual son beneficiarios desde el punto de vista del prestigio y trabajo, y representan pues, el polo de la afinidad o parentesco político, *bahuna*.

Los hombres tienen un estatuto relativo diferente, según su condición de "tomadores" que dan cuerpo a su grupo de filiación, o "donadores" de mujeres y proveedores de medios de reproducción biológica. Los *hūtī(na)* simbolizan la parte masculina del matrimonio, el polo activo que transforma a las muchachas en madres, y los *gū(na)*, por su parte, simbolizan la parte femenina, siendo su estatuto eminentemente dependiente de su función de productores de muchachas.

La desigualdad entre *hūtī* y *gū*, futuros yerno y suegro, es una figura de jerarquía cuya forma paradigmática es la jerarquía mayor/menor

varones de la joven generación, depende de las elecciones hechas por los varones más ancianos, es decir que son las propias reglas las que controlan el acceso de los jóvenes a las hembras" (R. Fox 1982: 23, subrayado en el texto traducido al francés por A. Bejin).

-visible en el sistema de posiciones sobre todo ceremoniales, y en las prestaciones de servicio. La preeminencia de los suegros, donadores de mujeres, actúa en la organización ceremonial y ritual: los yernos atestiguan su posición asegurando la distribución de las chichas y alimentos (materiales y espirituales) ofrecidos por los suegros. En forma característica, los donadores "se borran" frente a los "tomadores" siendo servidos al último, y este gesto confiere a los tomadores, el primer rango. Las dos formas de jerarquía que dividen y clasifican (discretamente en el caso de la primera) la sociedad masculina -la jerarquía mayor/menor, que clasifica a los hombres consanguíneos, y la jerarquía suegro/yerno, que clasifica a los hombres parientes políticos-,<sup>25</sup> no introducen distinciones entre dominantes y dominados, por cuatro razones.

- 1) el valor se adquiere mediante el trabajo personal;
- 2) el trabajo está igualmente repartido entre categorías estatutarias;
- 3) tales categorías son complementarias, y ligadas por el intercambio;
- 4) las posiciones y estatutos son evolutivos, y limitados en el tiempo, porque a su vez los yernos se convierten en suegros.

La movilidad social, garantizada por la fluidez natural del sistema, hace imposible la emergencia de una clase dominante, y confiere una apariencia de igualdad, los últimos son los primeros y a la inversa. Este es el orden seguido en los intercambios (v. cap. 7) ¿pero, esta movilidad excluye realmente toda valorización de estatuto?

El dualismo fundamental que está en la base de la sociedad mai huna y en sus representaciones, es de naturaleza sexual, y la desigualdad entre hombres y mujeres está más señalada que comprobada. Conviene pues preguntarse, cuál es el lugar de las mujeres en un sistema en que lo político está llevado solamente por los hombres involucrados por la movilidad social.<sup>26</sup> La respuesta lleva a demostrar que la mujer es el

25. Recordamos a este punto, que los Mai huna ofrecen una versión particular del sistema draviniano, en que no son unos cuñados que se intercambian las esposas, sino un suegro que admite a un hombre como yerno.

26. No existe una jerarquía "suegra-nuera" para reglamentar los gestos ceremoniales, representación de dicha relación. Es siempre la pareja madre/hija

índice de valor que divide a los varones. La definición de una mujer es de tipo relacional, su espacio social está circunscrito por los hombres que la procrean (padre) y la transforman (marido). Reconocida como un valor social por el hombre con quien sa casa, ella adquiere estatuto solamente con la maternidad; su trabajo y su posición no cambian con su "estatuto" de nuera o suegra: cuando más, existe un cambio con la edad. La mujer ocupa, simultáneamente, una posición principal y secundaria que corresponde a su calidad de "postura" en las relaciones políticas entre los grupos de tomadores y donadores. Hija o esposa, el valor de la mujer divide a los varones introduciendo cierta desigualdad. La demostración se fundamenta en las categorías lingüísticas, mediante las cuales es posible formar unas cadenas de asociaciones relativas a la noción de posición. Se propone eso, como simple hipótesis, ya que su valor-especulativo abre un camino de investigación:

- 1) una leve transformación fonética 27 entre  $\epsilon$  y  $\mu$ , permite relacionar  $g\bar{u}$  con  $g\bar{e}\bar{o}$ ,  $h\bar{u}\bar{t}$  con  $h\bar{i}\bar{t}$ .
- 2)  $G\bar{e}\bar{o}$  significa "pie", e  $h\bar{u}\bar{t}$  "mano". Si se proyecta la morfología social en la morfología humana, eso permite asociar a los  $g\bar{u}$ , "donadores de mujeres" a un elemento básico y a los  $h\bar{u}\bar{t}$ , tomadores de mujeres, a un órgano prensor. Los dos polos del matrimonio son así, calificados por las extremidades del cuerpo, distinguidas por la facultad de prensión.
- 3) El mito de la extracción de la vagina dentada (M. 4c), introduce una equivalencia simbólica entre el origen de la penetración (el acto de tomar a una mujer) y el de la prensión: "Si eso ni hubiese sido así, nosotros tendríamos las manos planas, como las de un tapir!" 28 En sentido estricto, las "manos" son asociadas con los tomadores de mujeres.

que hace el papel de "correspondiente" de la pareja suegro-yerno. El destino de una mujer es simplemente ser madre, no controlar políticamente el destino de un retoño que no es de su grupo de filiación.

27. Transformación fonética que se observa con frecuencia en las lenguas tukano occidentales, sobre cuyo principio no puedo pronunciarme.
28. La transformación mítica de la mujer es tan importante como la diferenciación de los hombres y animales, que precede en el tiempo. Junto

4) Las manos representan la parte alta del cuerpo, y los pies, la baja, y tal distinción es interpretable en términos de género, masculino y femenino. Los hombres son asociados a la parte alta, por los términos que designan la especie ( $m\bar{x}\bar{i}$ ), y el género ( $\bar{i}\bar{n}\bar{i}$ ), ambos polisémicos, y referidos el uno, a la nación de astro, y el otro a la idea de cielo y altura. El género masculino se presenta en el mito como salido del cielo (M. 3), o de lo alto del cuerpo (la cabeza) (M. 1). Las mujeres están asociadas con lo bajo, no tanto por el lexema cuanto por el símbolo: la madre primordial representa la tierra, las mujeres de Maineno se forman en un árbol vaciado (M. 7), las mujeres "históricas" (del clan  $b\bar{a}\bar{s}\bar{i}$   $b\bar{a}\bar{h}\bar{i}$ ) nacen de la parte inferior del cuerpo (la cola).

Esta primera cadena de asociaciones, revela que la metáfora del cuerpo actúa en la representación de los géneros, en la cual se injerta la oposición de las categorías sociales de los tomadores y donadores de mujeres. La mano simboliza la parte masculina del matrimonio, encarnada por los  $h\bar{u}\bar{t}$ , calificando su posición alta. El pie, simboliza la parte femenina del matrimonio, controlada por los  $g\bar{u}$ , y demuestra su posición "de base".

Si las extremidades del cuerpo representan las grandes divisiones sociales, y éstas son producto de la política del sexo, es tentador investigar si otra cadena podría establecer un puente entre la concepción social de la reproducción, y la morfología sexual. El vocabulario del sexo ofrece una perspectiva interesante en que la oposición entre hombre y mujer, directamente marcada, se basa en la distinción entre lo exterior y lo interior.

1) Las partes genitales masculinas toman el sufijo  $g\bar{a}$ :  $m\bar{a}\bar{i}$   $b\bar{a}g\bar{a}$ , "órganos genitales masculinos";  $n\bar{u}e\bar{g}\bar{a}$ , "pene";  $o\bar{h}e\bar{g}\bar{a}$ , "testículos";  $g\bar{e}\bar{g}\bar{a}$ , "glande". Este sufijo puede relacionarse con la palabra  $g\bar{a}$  que indica la envoltura corporal, a partir de la cual se forma la palabra  $g\bar{a}\bar{n}\bar{i}\bar{b}\bar{i}$ , aplicable a la piel y a las excrecencias carnosas. La misma palabra  $g\bar{a}$ ,

con la revolución de la prensión, es el punto de partida de la evolución de la humanidad.

designa los granos de cierto tamaño, por ejemplo la pepa del pifuaño,<sup>29</sup> los ganglios, las hinchazones redondas.

2) Los órganos genitales femeninos incorporan el sufijo *ba*; *nueba*, "vagina", *yogaba*, "vulva". En la palabra *yogaba*, donde aparece *ga*, significa que la boca, *yo*, tiene unos labios, *ga* o *gani*, en el borde; y en esta misma palabra, *ba* introduce una diferencia con la boca de la cara, que tiene labios en los bordes y se llama *yogani*.

El clítoris, *goni* está designado como un órgano masculino (terminación en *ni*). Tiene varias metáforas; el pequeño pilar, la pequeña lanza, el pequeño pene, y se puede referirse al clítoris diciendo *ño baké*, lo que ella posee (al masculino, *ni*)... Recordemos que en la mitología, y también en un pasado histórico cercano, las mujeres no eran "realmente" mujeres sino después del corte total del clítoris; este órgano externo no es femenino para los Mai huna, y no incorpora el sufijo *ba*. Este sufijo está relacionado con la vida: por ejemplo, *babi*, "vivir"; *badadi*, "lugar donde se vive"; *bañi*, "vivo"; el parentesco; *bahuna*, "parientes políticos".

3) El acto sexual se expresa con el verbo *nueyayai*, que literalmente designa la puesta en relación del *nuegá* con el *nueba*, la penetración de algo exterior, *gá*, en un microcosmo *ba*.<sup>30</sup> De tal acto resulta, a la final, un hijo, *ñi*. La aparente homofonía entre esta palabra y el *ñi* de los árboles (*sūki-ñi*), recuerda un episodio del mito del origen, en que las esposas de Maineno toman forma partiendo de su vagina ahuecada en un árbol (M. 7). Las relaciones entre la mujer y el vegetal, y la equivalencia entre la reproducción humana y el proceso de crecimiento vegetal, se examina en el cap. 6. Siendo la selva una "guardia" de la feminidad, los árboles pueden concebirse como hijos.

29. El fruto carmoso del *Bactris sp.*, *ine ñi*, es el símbolo de la vida. El endocarpio significado de esta drupa, *inebeto*, forma la pepa, *inega*.

30. El valor microcósmico de la vagina deriva de la equivalencia matriz = olla, producto de síntesis de los elementos naturales aire, tierra, fuego, y que contine agua.

El vocabulario del sexo no sirve como metáfora social, expone la función en la reproducción. En él se pueden observar dos características: la primera es la relación entre el hombre y el cuerpo (envoltura y piel), la segunda, la entre (la intimidad de) la mujer, la vida y el parentesco. Esta oposición se precisa con los términos que indican "los lados": el lado derecho, *ñati*; la derecha, *ña*, son términos que están ligados con *ñadea*, que significa (el tronco del) cuerpo. El lado izquierdo, *kuakoti*, y la izquierda, *kuako*, llevan a la noción de cocina, *kuakoyi*. Si se toman en cuenta las relaciones particulares que relacionan al hombre y lo exterior del cuerpo (la integridad física), la mujer y la intimidad del cuerpo (la química culinaria), se ve que la derecha está asociada con el género masculino, y la izquierda con el femenino. Eso se averigua en la historia de "la visita de una mujer del cielo" (M. 9, anexo 3), en que Maineno hace un varón con el pelo del lado derecho de su cabeza, y una niña con el pelo del lado izquierdo.

Esta correspondencia no es universal, pero sí es muy común. Se encuentra por Ej. en Africa, donde G. Dieterlen insiste en la noción de complementariedad que define la izquierda y derecha según una perspectiva dualista que pasa por el universo y el hombre (1968: 145-156). Existe en la India, donde Bareau aclara que la dualidad de la derecha e izquierda es a veces invertida, por el efecto de la dualidad sexual "en el sentido de que la izquierda es respecto de la mujer, lo que la derecha es respecto del varón" (1968: 160).

Como conclusión de tales asociaciones, se constata que el cuerpo físico es una metáfora práctica para conceptualizar al cuerpo social, connotando directamente cada parte aislada: hombre (exterior, alto, derecha), mujer (interior, bajo, izquierda), hijo de hermana (mano), hermano de madre (pie). "Sin duda por ser el cuerpo el que ordena lo simbólico y produce el simbolismo, se utiliza la imagen del cuerpo para decir algo de la relación entre sistemas simbólicos" (Augé 1984: 1258).

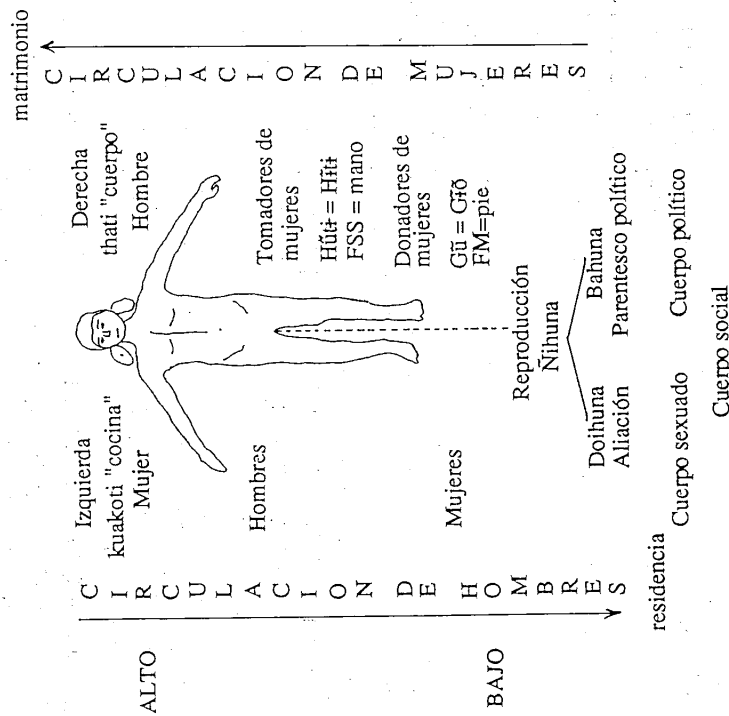
Esta calidad del cuerpo nace de su condición de referente divisible, único, el más cercano posible de cada individuo: tiene las dimensiones, interno/externo, alto/bajo, tiene un lado derecho y un lado izquierdo, y elementos recurrentes organizables en conjunto (los dedos) y en pares (los miembros). Es el soporte de una lógica de posiciones (abstractas, reales,



sociales), en cuya base se construye un sistema de medida de valores numéricos (v. Guitel 1975; Menninger 1969, y sobre los sistemas numéricos amerindios, Cauty 1983). Los Mai huna construyeron un sistema de numeración de base 20 (centrado en la persona) bastante complejo, pues permite llegar a números comprobados cerca de 1000, por medio de la combinación de los elementos del cuerpo: dedos, manos, pies, cuerpo completo (v. desarrollo, en anexo 4).

Siendo el lenguaje dualista, como lo observa F. Héritier, "uno de los elementos constitutivos básicos de todo sistema de representaciones, de toda ideología, encarada como traducción de una relación de fuerzas" (1978: 388), la imagen del cuerpo autoriza una representación del sistema de las posiciones sociales colocando a las mujeres respecto de los hombres, y los tomadores de mujeres respecto de los donadores.

Figura N° 8  
Representación del cuerpo social



## CONCEPCION Y PRODUCCION DE UN HIJO

Las relaciones míticas sobre la concepción del hijo, revelan que el pensamiento mai huna, al mismo tiempo, identifica a la mujer, productora de hijos por excelencia y asegura la continuidad de un grupo de filiación patrilineal. Este último aspecto es tan importante, que el mito ni siquiera describe nacimientos que no sean masculinos; cuando nace Nukeo, el narrador evoca primeramente el nacimiento de Nukeki, su doble masculino que tiene un papel menos importante.<sup>31</sup>

### Las relaciones sexuales

Las relaciones sexuales pertenecen al campo de la vida privada, sin dejar de pertenecer también al público. Privados son la elección del lugar, del momento y de la pareja, dentro de los límites sociales creados por las reglas de parentesco y la ética humana. Si una pareja ya establecida tiene una libertad de movimientos y menos control, la pareja pasajera, en cambio, no goza de esta libertad: la relación ocasional y adúltera es pronto conocida por toda la comunidad. Los asuntos sexuales son objeto de comentarios, tanto de los hombres entre sí, como de las mujeres entre sí, y de hombres y mujeres juntos. Tímidas y reservadas en su juventud, las mujeres adquieren seguridad conforme van teniendo hijos. El control se hace esencialmente partiendo de las mujeres, cuyos movimientos son conocidos y controlados. No tienen la costumbre de irse solas a la selva como los hombres, e incluso si no existe ninguna prueba de que hayan encontrado a un hombre, los rumores corren... La comunidad ejerce un control estricto y cada individuo debe obedecer a una determinada línea de conducta. No existen más que cuatro posibilidades de encontrar a un hombre y una mujer reunidos en una canoa, en la selva o en otra parte: está en relación de paternidad, fraternidad, matrimonio o adulterio. La sociedad excluye toda amistad no erótica entre sexos, fuera del círculo de la familia, círculo estrecho y regido por el tabú del incesto. Las relaciones sexuales se realizaban antaño más fuera de la casa que actualmente, pero

31. En efecto, al comienzo de su alianza con Tapir, Maimeno provoca en su cuñado, Nukeki, un deseo inmoderado de miel, donde lo hace caer antes de convertirlo en rana (M. 4).

cualquier lugar es propio, si mantiene un carácter privado, sea afuera y lejos (de día) o adentro (de noche). Las parejas no ostentan su relación, salvo en raras ocasiones, escandalosas para unos cuantos mai huna, en que el aguardiente les hace perder todo recato.

### La concepción

La mujer puede rehusar una relación sexual y oponerse a su "valorización maternal" controlando el número de sus hijos por medio de la abstinencia o el infanticidio. El control de la natalidad, que libera la sexualidad del compromiso de la maternidad, no está desarrollado en esta sociedad, pero el cambio social que viven actualmente está transformando la mentalidad de ambos sexos. Las mujeres mai huna se sienten involucradas por las prácticas anticonceptivas de los mestizos, y los hombres admiten limitar los nacimientos, sobre todo por el deseo de cuidar convenientemente a los niños, destinados a frecuentar la escuela: hay que vestirlos, comprar cuadernos, lápices etc...

De todas maneras, la sociedad mai huna nunca conoció una demografía "galopante", por motivaciones de orden completamente diferente, relacionadas con el equilibrio social dentro de un ecosistema determinado y su modo de producción.

En ausencia del control de la natalidad, todas las mujeres púberes normalmente formadas atestiguan la vitalidad de su relación conyugal con signos de embarazo. Estos síntomas oficializan la constitución de la pareja. La forma en que el mito (M. 4b) relata el origen de la maternidad, como una maldición, fuente de dolor, que sanciona la curiosidad mal colocada de una mujer, permite considerar los síntomas de la maternidad como los de una enfermedad reservada a las mujeres. Más adelante se verá que todo lo que marca la femineidad (menstruos, embarazo, lactancia) transforma a las mujeres: ellas se convierten en *tī yočiko*, "hechas de otra forma" ("enferma" fue la traducción al español de *tī yočiko* de un informante bilingüe) en el sentido en que su cuerpo no se encuentra en un estado "normal" están listas a arriesgar su vida en el parto. La expresión para indicar este estado, usado por los hombres, es *nomi manītaht' ani*, "las mujeres tienen ganas de ver la muerte". Así, ellas son comparadas a los guerreros, como las mujeres Joola, "porque el parto, en las

representaciones Joola, hace de la mujer un ser guerrero: "dar a luz, es ser partera" (O. Jourmet 1985: 28).

Si se dan casos de esterilidad, la explicación se busca primeramente en la mujer. Las otras mujeres le preguntan si está hecha normalmente, discuten las relaciones que tienen con su marido, y buscan el origen mágico de esta molestia que le afecta. No existe una idea preconcebida que culpe a la mujer: el marido puede estar implicado y la explicación puede encontrarse en una agresión chamánica. Las mujeres estériles se encuentran en una posición intermedia entre las jovencitas y las mujeres maduras, pero están separadas del universo infantil por el estatuto de la mujer casada y la edad. Un hombre sin hijos, esta marginado en una sociedad que marca su reproducción en línea masculina - lo que causa su búsqueda de otra mujer-, pero su falta de hijos no lo hace considerar menos hombre, inscrito como tal en una red de intercambios con parientes políticos. Para ambos sexos, los problemas de la ausencia de reproducción se presentan pensando en el futuro, cuando se acerca el momento de transferir a la generación siguiente las cargas de trabajo. Los procedimientos de adopción y padrinzago ofrecen una solución, que se ha visto anteriormente.

La mujer encinta está buscada enseguida por las demás, que le preguntan si su estado es real, incluso antes de que se lo note. Tres verbos designan el embarazo: el primero, significa literalmente "llevar a un niño colgado (como en una hamaca)", *ñi beyi*, en el vientre: *ñi ñta beyi*. El segundo aclara "tener un niño pegado", *ñi siyi*, y el tercero anticipa la idea del parto, "dar a luz", *ñi bayi*. La mujer contesta en diferentes formas: *lepe maire ñiamabi*, "no ví dos lunas (= son dos meses que no tengo reglas)", *bemayi o bamayi*, "no llevo o no tengo" o *bayita*, "estoy bien encinta".

Los hombres y mujeres mai huna piensan que el niño es concebido, por partes iguales, por el padre, que deposita la semilla en el receptáculo de la madre. Durante el período del embarazo, la pareja tiene relaciones sexuales para alimentar al feto con el líquido seminal con intervalos regulares, para que crezca. El feto absorbe la energía del padre que no debe exagerar dando su semen, so pena de agotarse él mismo. Se considera que la madre forma al niño, y lo vitaliza por la química interna

de sus órganos. Algunas mujeres declaran que sus maridos les imponen una relación que ellas consideran molesta, otras reivindican un aumento del deseo. Los Mai huna conocen las representaciones mestizas de la formación del niño, es decir, la idea de que el feto de un varón se forma desde el comienzo y en cambio el de mujer no es más que la transformación de una cantidad de sangre de dos o tres meses. El aporte relativo del padre y la madre no está formulado en términos tan claros como lo presenta C. Hugh-Jones hablando de los Barasana (tribu tukano oriental del Vaupés colombiano), según los cuales, el esperma del padre forma al hijo varón y la sangre de la madre, la hembra, siendo la idea general que el padre contribuya con la formación de hueso, carne y piel del niño (1977a: 141).

Los Mai huna dicen que es imposible conocer la contribución del uno y el otro, porque no se ve cómo sucede la cosa, *bestvi kima asañiyi*, "ignoro: ¿cómo ver para saber?" Pero, por los conocimientos que tenemos de su lengua, mitos y costumbres, se pueden igualmente "colocar unos jalones".

El padre está unido a sus hijos por la sangre, *mahayie*, por medio de la cual transmite su filiación, permitiéndoles identificarse como individuos de su clan. Alimenta al feto con el líquido seminal para hacerlo crecer; parece que el esperma se transforma en sangre, pero no logré enterarme cómo entran en comunicación estos flujos.

El aporte de las mujeres es aún menos explícito. Hay que apelar a su régimen alimentario, gracias al cual influyen en la química interna, para descubrir su función en la formación del niño. Son ellas las que tienen el privilegio exclusivo de comer las médulas y sesos, *hoho gara*, contenidos en los huesos y cráneos de los animales, así como las extremidades de hueso, que contienen la médula roja. Estos alimentos son, según ellas, excelentes para reponer su fuerza. Parece pues, que contribuyen por ósmosis en el laboratorio útero-digestivo donde se produce la coalescencia, simbolizada en el mito por el hervor de la olla, a la formación del esqueleto del feto. La relación entre la madre y los huesos del niño está evocada, simbólicamente, en el mito de referencia en el momento de la coacción del niño-sol (M.5). *Nukeo* da a su hijo dos flautas, que son, en el mito del viaje de un chamán al cielo, (v. M 10 en

anexo 3), los huesos de un abuelo que su posición en el cenit permite identificar con el Sol.<sup>32</sup> Otro mito, presenta la asociación entre las mujeres, las flautas y los huesos<sup>33</sup> (Bellier 1983: 213n 34). En fin, *Nukeo* da a luz a su hijo abriendo la olla (símbolo de su nacimiento) cuando ya está cocinado, y sopla en las flautas, o sea cuando está cocinado/completo/duro así como cuando la olla está ya dura por la acción del fuego (pues las dos operaciones están ligadas). Estos indicios permiten creer que simbólicamente, la madre es responsable de la estructura ósea de su hijo.

### El embarazo

Las mujeres encinta tienen actitudes diferentes frente a este acontecimiento. Las jóvenes, con su primer hijo, demuestran cierta vergüenza, y una gran timidez. Las mujeres que se quedan encinta cada momento, o hacen bromas sobre su nuevo embarazo, o demuestran francamente su cansancio. Las que se quedan encinta con intervalos bastante largos, dan prueba de fuerza y madurez. El cansancio de la mujer encinta continuamente, refleja la debilidad de su cuerpo, lo que según los hombres es la causa de su estado; piensan que solamente las mujeres débiles quedan encinta a cada paso. Ellos se desprenden así de toda responsabilidad, cosa que permite creer que se trata, para las mujeres, no tanto de debilidad física (que es auténtica) cuanto de falta del carácter que les permitiría rechazar los asaltos masculinos.

El embarazo coloca a la mujer en una situación paradójica: asumiendo su papel de madre, que la valoriza y socializa, está apartada del intercambio con hombres, del cual, al comienzo, es la protagonista. Se encuentra así en la situación de la madre primordial, *Nukeo*, que cuando está fecundada por Maineno, desaparece de la escena mítica animada por el conflicto entre yerno y suegro, (M. 4). La doble

32. Esta identificación resulta de la toma en cuenta de todas las representaciones relativas, por una parte, al Sol, y por otra a las flautas.

33. Flauta se dice *hetu* o *hetutara*, hueso se dice *tara*. Las flautas se fabricaban antaño con huesos de monos y grandes aves de rapiña (Tessman 1930: 198-199).

responsabilidad de la mujer encinta, respecto del niño que lleva y de la sociedad masculina, transforma en dos puntos esenciales su vida de mujer común y corriente. Primeramente, el contacto íntimo que tiene con su hijo localiza una selección de su régimen nutritivo, pues la mujer es un filtro. En segundo lugar, esta misma relación privilegiada la convierte en elemento contaminante, sobre todo para los chamanes, pero también para los otros hombres, y debe abstenerse de la tarea femenina por excelencia: la masticación de las chichas, a partir de la cual se elaboran los gestos ceremoniales masculinos.

#### *La responsabilidad de las mujeres embarazadas para con su criatura*

Esta responsabilidad, en la práctica, consiste en la selección del régimen alimenticio con sus prescripciones y prohibiciones. La mujer filtra los alimentos cuya fuerza y valor se repercuten en el hijo. Debe abstenerse de comer lo siguiente:

- Las frutas "machas" de la palmera *Bactris sp* (pifuaño), caracterizadas por falta de pepa: harían del niño una criatura contrahecha, desobediente y maliciosa.
- La anguila (*Electropholus multivalvulus*) que provoca vómitos y náuseas.
- El perezoso (*Bradypus sp.*) que demora el crecimiento del niño y lo vuelve perezoso.
- La raya (*Potamotrygon Histryx*), que hace adherir el niño al útero, así como la propia raya se pega completamente al fondo de los ríos y mancha la piel del niño, así como ella misma está llena de manchas.
- Los animales "con poderes" relacionados con la fuerza chamánica, que deben ser prescritos: por ejemplo el mono chillón (*Allouatta*) y el armadillo, que son criaturas de los espíritus, *ma bahí*.

A la mujer encinta se le aconseja comer:

- El brazo del mono capuchino blanco (*Cebus albifrons*), para fortalecer al niño.

- La carne, sesos y médula del ocelote, para hacerlo ágil, astuto y predador.

Estas pocas prescripciones y prohibiciones, son conocidas por todas las mujeres, y más que impuestas, son aconsejadas. La infracción no tiene efecto fetal ni en el niño ni en la madre, salvo raras excepciones, y existen siempre medios chamánicos para corregir la falla humana. La señalización de una infracción es, con la agresión chamánica, un elemento explicativo a posteriori de alguna anomalía constatada en el momento del nacimiento.

Aparte del régimen alimenticio, la mujer no cambia en nada sus costumbres cotidianas de trabajo. Simplemente tiene más cuidado, conforme el niño crece. Evita las largas expediciones en la selva o en el río, donde se esconden las "almas devoradas", *ãikona*, y deja los trabajos más pesados o arriesgados, cuando le sucede por primera vez caerse.

#### *La responsabilidad de las mujeres encinta respecto de los chamanes*

La actitud que mantiene la mujer encinta con la sociedad masculina, muestra que existe una competencia entre los poderes reproductores asumidos por las dos categorías sociales ejemplares definidas por una condición de sexo. Las mujeres adquieren valor social convirtiéndose en madres, los hombres, convirtiéndose en chamanes. Ambos caminos dan poder: las madres reales del grupo son las mujeres; los chamanes son los padres putativos. Las mujeres son madres reales por naturaleza, desde la época mítica en que su cuerpo fue transformado para ese objeto. Los chamanes se convierten en padres putativos del grupo, por medio de una práctica constructora, en que el propio control de su cuerpo libera al espíritu y lo encamina a la sabiduría. Las dos esferas de acción son continuas, y no han de entrar en comunicación por medio de las bebidas, cargadas simbólicamente de todo el poder transformador de las mujeres. De este antagonismo entre madre y chamán, surge la prohibición social de preparar las chichas que concierne a todas las mujeres con síntomas de fecundidad: con regla, encinta, amamantando, y como corolarario, un

rechazo de todos los hombres a tomar la chicha hecha por una mujer "super mujer",<sup>34</sup> aunque los hombres comunes y corrientes no corran ningún riesgo. El antagonismo está en la repartición de los poderes creadores entre las mujeres "supermujeres" sintomáticamente, y los hombres "superhombres", chamanes, dotados de poderes de transformación e intervención en la producción humana, animal y vegetal. Se manifiesta en los momentos privilegiados del intercambio social, en que las funciones sociales deben ser claramente expuestas y diferenciadas. Las fuerzas son equivalentes, pero si las mujeres y los chamanes abusaran de éstas, se esterilizarían mutuamente, la sociedad moriría por esta transgresión: las mujeres ya no podrían ni quedar encinta ni dar a luz, los chamanes estarían sin poder y los hombres, sin chamanes y sin hijos.

### El nacimiento y la cría

El mito evoca en forma breve, en las palabras de Ñukeo, el principio del parto con dolor, y describe por metáfora el nacimiento del niño-Sol: agua derramada, olla abierta, llegada a luz... (versión integral de M. 4 y M. 5 en anexo 3). Las mujeres mai huna dicen que pierden las aguas a los ocho meses por las hijas hembras, y a los nueve con los varones. En otros tiempos, daban a luz solas en la selva, en una cama de hojas arrancadas con la mano, porque no podían usar ningún instrumento contundente ni metales; el machete corta al niño, el ruido lo asustó. Actualmente dan a luz en la casa, en una mosquitera o un cuartito construido para este objeto. No avisan a nadie si pierden las aguas, *oko daka hanitomelñi*, ni del pujo, *ñi batiko*. Algunas dan a luz muy rápidamente, otras necesitan unas horas, y son ayudadas por mujeres u hombres. Se acurrucan, se sostienen en una hamaca colgada doble en la pared y pasada detrás de la cadera y los asistentes, hombres y mujeres, dan masajes, sostienen el cuerpo y dan consejos. Los niños asisten a todo si quieren y la mujer se queda todo el tiempo con una tela para esconder su sexo. En caso de parto difícil, se llama a una partera, y ésta

34. Las mujeres que atestiguan la presencia en sí, de tales síntomas, durante su existencia, son en cierta forma "superdeterminadas" en su condición de mujer, por eso emplean el término "super mujer".

con la mano, los masajes o recomendando unas infusiones o un régimen especial, según su práctica, ayuda a la mujer. El principio general en este caso, es que el niño está mal colocado, "mal cocinado" y se precisa calentar rápidamente por vías internas, bebida caliente, y externas, hojas calentadas de santa maría (piperáceas?). Los casos más graves, de que se acusa a la malevolencia de algún chamán, *dabí*, requieren la movilización del curandero, que actúa con cantos, succiones, masajes y busca en sueños al malévolo.

El cordón umbilical es cortado por la madre, si está sola, o la abuela, o cualquier otra persona escogida como madrina, salvo el hermano del niño si es hembra, porque ella se resentirá y enfermará. Se hacen dos ataduras con hilo de chambira<sup>35</sup> y el cordón se corta en la mitad, actualmente con tijeras, y antaño con un cuchillo de bambú. La madrina, *da sohóbi itáñiko*, "la que cortó el ombligo", lava al niño con una tela húmeda, y entierra la placenta, *ñi káñtu* a cierta distancia de la casa, en la selva y cavando profundo para que los animales domésticos no la saquen.

Las hinchazones esparcidas a lo largo del cordón umbilical indican el número total de hijos que la mujer llevará.

Steward, que interpreta rápidamente el texto de Tessman diciendo que los gemelos son desconocidos, (1930: 201), saca la conclusión de que los Orejones practican el infanticidio con los gemelos (1948: 745). Actualmente, los gemelos se conservan si la madre es bastante fuerte para criarlos juntos; en caso contrario uno de los dos será muerto, enterrado o tirado al agua. Si el niño es aceptado al comienzo, no se escatima ningún medio para mantenerlo en vida y si la madre muere, otra mujer la sustituye en la lactancia.

El niño viene cuidadosamente envuelto en una tela blanca que sustituye la "lana de hormiga" (*mamuri*) de antaño.<sup>36</sup> La joven madre se

35. *Astrocarium chambira*: palmera usada en muchas casas.

36. Los Mai huna recolectaban en la selva, esta especie de tela blanca llamada "lana de hormiga". No he identificado su origen, probablemente vegetal según la

limpia rápidamente sin bañarse, y su madre, o el marido, lava las sábanas manchadas de sangre. La mujer se baña en la casa a los tres o cuatro días, con hojas de limonero que tienen propiedades astringentes; no puede acercarse al agua, donde la asecha el espíritu de la "madre" del agua, *yiyava ako*, el delfín rosado, *bibi*, el gran caimán mítico, *ñukečiki*, y toda clase de espíritus, que le quitarían el hijo y las fuerzas. Los propios visitantes no se acercan al niño ni lo tocan, porque podrían pasarle malos humores. No se quedan largo tiempo en el cuarto protegido, ya que el niño presenta inmediatamente señales de agitación.

Los ocho primeros días después del nacimiento, se conciben como un período de transición para el niño y los padres organizan su paso y aclimatación.

El primer tiempo es la presentación del niño a su padre. Steward afirma que el padre Coto, era confinado por varios días después del nacimiento y la madre vivía en una choza especial. (v. 1948: 745). Ahora el padre tiene libertad de movimiento, pero no de actividad. La madre queda recluida por unos doce días. El marido prepara para su mujer un alimento especial, que ella come aparte: plátanos maduros hervidos, aves hervidas, pequeños pescados asados. Mantiene una gran tranquilidad en el ambiente, y quema resina de copal (Hymenea courbaril) para alejar a los espíritus, *čikona*. Observa una moderada regla de "incubación" quedando lo más posible en casa y si por casualidad se atreve a salir, no puede hacer nada, pues debe abstenerse de las siguientes actividades:

- disparar: los tiros darían contra el hijo.
- pescar con veneno: el veneno seca la leche de la madre y adormece al hijo, atontándolo,
- matar con hacha o arpon una anguila, porque el niño recibiría una descarga eléctrica que le afectaría durante un año,
- matar una boa: la muerte violenta de una boa hace que el niño se tuerza y enloquezca,

---

opinión de una persona que trabaja en el Museo Nacional de Historia Natural, que piensa que no existe, en la Amazonía, una hormiga tejedora.

- matar a un jaguar terrestre, o de agua, una nutria: matarían al niño
- tocar un objeto de hierro, un machete, un anzuelo, un hacha: el niño sería afectado de manchas rojas,
- poner en movimiento un motor: el niño sentiría espasmos,
- jugar fútbol: el padre golpearía en realidad la cabeza del niño,
- patear a un perro negro: la venganza del perro ahogaría al niño y el haría ennegrecerse.

Estas prohibiciones paralizan todo gesto masculino, y sustituyen la estricta reclusión de antaño. La función del padre es la de proteger las vidas de las agresiones externas y no estando en posibilidad de luchar contra los espíritus, por estar simbólicamente debilitado por el parto, no va ni a la selva ni en canoa.

Si el padre no respeta tales prohibiciones, cuando no hay nadie que lo sustituya y le dé alimento para su esposa, existe un remedio para calmar al hijito afectado: el recién nacido debe tocar el objeto incriminado, bañarse en el agua en que el objeto fue mojado, pasar por el humo que purifica el objeto. Las interacciones entre el objeto en contacto con el padre y el niño, son designadas en español con el verbo *cutipar*, en mai huna *nowiyi*, o sea "devolver", traduciendo así la idea de contaminación, como dice M. Perrín (1985). El efecto contaminador potencial de los objetos, seres sobrenaturales o animales, se extiende más allá del período de transición del niño, y concierne a toda clase de individuo. La contaminación viene de la interacción que un momento, un objeto, un ser sobrenatural y una persona produce una alteración notable del comportamiento y hasta la enfermedad (en general, curable). El niño es afectado por su debilidad y el mal comportamiento de sus padres, que no respetan las prohibiciones del contacto o el régimen. Se trata de una prueba, de corta duración en realidad, y las prohibiciones se quitan una tras otra, siendo eliminadas primeramente las que afectan más la vida diaria: fusil, machete, anzuelo, luego objetos pesados: juego, motor y perro.

La protección que rodea al niño recién nacido y a su madre, demuestra que la separación no está completamente llevada a cabo. Es lo mismo que dicen los médicos modernos, que afirman que "el grado de inmadurez fisiológica del recién nacido y su dependencia del cuerpo

materno son tales, que los médicos llegan a definir al niño como un "feto en gestación externa" (Tabet 1986: 217).

Después de ocho-diez días, necesarios para la reconstitución de las fuerzas de la madre y la caída del cordón, la madre sale con su niño y lo introduce en la parte comunal de la casa. La herida del cordón se cicatriza con ceniza de pedúnculos de plátano y el cordón se guarda en el agua, para hacer un remedio contra los dolores de oído. La madre pega de inmediato en las muñecas y tobillos del niño una pulsera de hilo torcido con una semilla o un botón, "para que no haga fuerza", que no sea ni violento ni colérico. El niño, estrechamente envuelto, abandona en ese momento los brazos de la madre para que lo cojan otras mujeres o se lo coloque en una hamaca, especialmente hecha para él si es varón. El balanceo, *eñoyi*, que recuerda el primordial baño uterino, es muy apreciable por los Mai huna, que lo consideran un acto tan natural como caminar, beber o dormir. Pasar a la hamaca es el primer paso de separación física de larga duración de la madre, que recobra su libertad de movimientos.

### La primera infancia

El padre vuelve casi completamente a la vida normal, cuando el niño sale de su cuarto protector. Debe seguir absteniéndose de cualquier relación sexual, so pena de perturbar el crecimiento del recién nacido y hacerle daño (*dabi neyi*). Algunos respetan tal prohibición durante un año, otros no la respetan en absoluto: no he constatado las repercusiones en el crecimiento del niño. En esta temporada postnatal, se cierra el ciclo del líquido seminal que unía anteriormente al padre, hijo y madre. El valor de la semilla está en su conversión en influencia energética, que el padre comunica al feto (sangre) y conserva para él, después del nacimiento, para reponer sus fuerzas necesarias al cumplimiento de tareas que exige la familia aumentada, en el momento en que la madre es menos productiva y disponible para el hombre. La abstinencia sexual que se impone, tiende a preservar el equilibrio nutricional del niño, para no destetarlo demasiado pronto, con el eventual nacimiento de otro niño.

La madre, afectada directamente por la maternidad, se abstiene de cualquier actividad por un mes, más o menos, y sigue un régimen

especial hasta ver al niño bastante fuerte: según estimaciones variables entre los tres meses y el año. Este régimen va modificándose poco a poco, y desaparece cuando viene el destete. Por tres meses la madre se abstiene de comer carnes rojas, grasosas y de olor fuerte, y esta prohibición incluye la mayoría de los animales grandes: pecañ de collar y labios blancos, (huangana y sajino) mono chillón y todos los pescados de gran tamaño, lagarto, perezoso, tapir (sachavaca) oso hormiguero, jaguar, entre los pescados grandes se eliminan el pez-gato (zungaro) el "paiche",<sup>37</sup> el sábalo, el manatí y el gimnoto. Todos se consideran excelente caza, dotados de carne fuerte. Poseen una connotación simbólica, señalada en la mitología, y tiene relaciones especiales con los hombres. No son simplemente animales comestibles, *guasa bai áikona há*. El niño sufre terribles calenturas si entra en contacto, por intermedio de la madre, con el pecañ, el tapir, el oso hormiguero... Se hace lento si come perezoso, deja de crecer si su madre come monos *saki* (huapo negro y *cacajú* (huapo colorado). Tiene disenterías con sangre si ella come peces grandes. Ella debe también abstenerse de comer demasiado *ñahō*, de color púrpura, que provoca una dilatación del cerebro y hemorragias. Y finalmente, ella no debe tomar bebida de plátanos seda,<sup>38</sup> cuya viscosidad espesa la leche con peligro de ahogar al niño.

Lo que la madre puede comer, son animales pequeños, roedores o aves, pescaditos pescados con caña. Sus alimentos deben ser siempre cocinados: el calor es necesario para reconstituir la sangre materna y la fluidez de la leche. Si el niño tiene un desarrollo regular los tres primeros meses y se hace fuerte, *ai debayí*, la madre puede, sin que el niño corra peligro, volver a una alimentación completa, y hacerle probar progresivamente los alimentos, desde los más "suaves" hasta los más "fuertes". Ella, con su marido, es la única responsable de la iniciación nutricional, y el chamán no tiene ningún papel, salvo el de cuidar el niño si está afectado por una alimentación demasiado fuerte.

37. *Arapaima Gigas*, Brycon sp.

38. Seda: variedad blanca, que se come cruda, parecida a la que se consume en Francia.

Cuando el niño tiene dos años, *ai ñi* "niño grande" se toma generalmente, la decisión de destetarlo, aunque algunos niños se amamantan hasta más de tres años. El remedio para detener la formación de la leche, mojar el pecho en el agua donde maceraron jóvenes brotes de pífuyo<sup>39</sup> o de caimito, es para algunas mujeres, un remedio para mujeres agotadas. Esta divergencia de apreciación, puede estar relacionada con una propiedad de tales árboles, que producen una leche que se coagula rápidamente al contacto con el aire. Todo otro producto, que no guste al niño, como el pimientito o el mentolato, también se considera eficaz y conveniente para destetarlo.

En este momento exacto, el niño sale del capullo en que fue mantenido por la actitud de sus padres y el cuidado de todos. Las fumigaciones de copal ya no son necesarias, ya no es indispensable purificarse sobre el fuego para coger al niño cuando se vuelve de la selva, río o huerta. Las protecciones caen una tras otra con la prueba de su resistencia; su introducción en el mundo *mai huna* puede comenzar.

El tiempo de la reproducción biológica en sentido estricto está terminado. Comienza el tiempo de la reproducción social.

## CAPITULO 4

### LA CONSTRUCCION DE LA IDENTIDAD SEXUAL

Los diferentes valores de la feminidad

Si la pertenencia a un sexo determinado es un dato universal, la constitución de grupos de sexo y los mecanismos de adhesión a la ideología del grupo, son fenómenos muy culturales. Hubo que llegar al siglo XX para ver la constitución, en Europa, de los grupos de mujeres, y los numerosos debates sobre el asunto del feminismo ilustran la complejidad de una ideología sexista en una sociedad que conoce muchas formas de antagonismo. En las sociedades sin clases, el problema es de otra naturaleza: así, en la sociedad *mai huna*, existen unos grupos de sexo y están organizados no dentro de una perspectiva de diálogo, sino con fines productivos. Los grupos se constituyen a partir de movimientos distintos, creados por la estructura de los intercambios matrimoniales. La forma de resistencia uxoriocal dispersa a los varones de un grupo de filiación y mantiene a las mujeres. Las mujeres forman "naturalmente" un grupo solidario que los hombres de grupos distintos tratan de contornar con la construcción cultural de un grupo masculino ordenado en subgrupos clánicos. El orden del grupo masculino tiene, desde luego, una función política doble: clasifica a los hombres según su posición en el parentesco político, determina el orden de las mujeres según sus relaciones de conyugalidad. Los grupos de sexo tienen una realidad política distinta. Como grupo, los hombres no ejercen ningún control colectivo en el grupo de mujeres, ningún objetivo une a los hombres contra las mujeres, siendo la unión una construcción política para ordenar el acceso de las hembras. Si todos los hombres, en la vida cotidiana, no tienen una relación idéntica con todas las mujeres, ellos aplican, sin embargo, las mismas formas de control sobre las mujeres que desposan:

39. *Chrysohyllum* sp y *Bactris* sp.



## VOCABULARIO DEL CICLO DE LA VIDA

En la primera infancia, dos términos, sin marcas de género, designan a los niños de ambos sexos. El segundo parece derivar formalmente del primero.

Denotación	Singular	Plural
niño	ñi	ñihuna, ñina hã
niño	ñitu	ñitunina hã

El morfema *nina*, puede unirse a diferentes palabras animadas para designar a las criaturas, los retoños o los niños: por ej. *nominina hã*, *akonina hã* las niñas, "las pequeñas mujeres", *ñinina hã* "los chicos varones", (los pequeños hombres), *nãsonina hã* "las crías del mono lanudo" ...

En la adolescencia, la distinción es marcada por medio de una desinencia de género, pegada a un radical único, marcado para el género masculino.

Denotación	Singular	Plural
adolescente	<i>most</i>	<i>mosina, mosinina</i>
adolescente	<i>mosio</i>	<i>mostona, mostonina</i>

La construcción del término femenino por agregación de la desinencia del género femenino, *o*, en el término masculino *most*, indica que la femineidad en juego en el momento de la pubertad, es un trabajo hecho sobre el cuerpo masculino, según la idea de que el clítoris es un signo masculino desplazado -antaoño cortado- y que la adolescente debe ser hecha mujer ritualmente, en ese momento.

Cuando llegan a la edad de la reproducción y el matrimonio, los hombres y mujeres están claramente distinguidos por lexemas específicos.

Denotación	Singular	Plural
hombre	<i>ññi</i>	<i>ññina</i>
marido	<i>ññi</i>	<i>ññina</i>
mujer	<i>nomio</i>	<i>nomi</i>
esposa	<i>nñiõ</i>	<i>nñiõña</i>

Conviene observar ahora, que el singular de la palabra "mujer" está construido por la unión de la desinencia femenina, *o* en un término plural de consonancia masculina, *nomi*, como si fuera necesario especificar la femineidad como un rasgo singular.

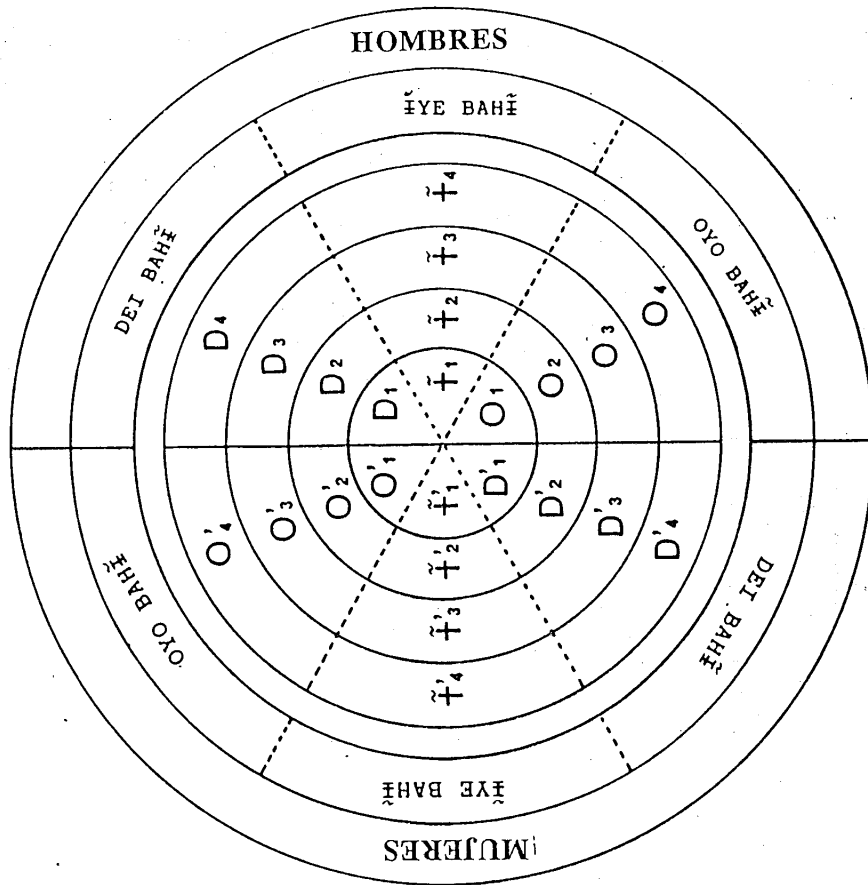
En la tercera edad, los hombres y mujeres siguen distinguiéndose por medio de desinencias de género, unidas, en este caso, a un radical "neutro", que significa "vivir mucho tiempo".

Denotación	Singular	Plural
viejo	<i>aibagi</i>	<i>Aibagina</i>
vieja	<i>aibago</i>	<i>Aibagona</i>

En sentido más general, los términos que designan al hombre en las categorías "étnica" o "ser humano", tienen una polisemia significativa, que no se encuentra en los términos que designan a la mujer: *nzi* tiene una connotación astral, e *ññi* expresa la idea de "elevación", "altura", "cielo"; *mẽõ*, femenino de *mai*, puedo quizás, sin relacionarse con *meho*, término recíproco empleado entre "cuñadas" (hermana del marido/ esposa del hermano), *nomio* o *nomi* se refiere solamente a "la" mujer, o al "conjunto" mujer, por simple oposición al hombre. Ocasionalmente, y con una connotación cariñosa, se puede emplear para una mujer, el término *maiko*, que designa al pescado mojarrita,<sup>2</sup> por una afinidad entre la mujer y el agua, que se examinará más adelante. Este término designa precisamente, en el mito, a una "mujer a la medida" preferida por Maineno, la que salvó del diluvio (M. 7, anexo 3).

2. Familia de los Caracideas.

Figura N° 9  
Las "fronteras" de los grupos sociales



**Sexo**  
No marcado= masculino  
Marcado [.] = femenino

**Leyenda**  
D Clan Dei bahĤ  
O Clan Oyo bahĤ  
+ Clan Eye bahĤ

**Grupos de edad**  
1= + 50 años  
2= 15-50 años  
3= 3-15 años  
4= 0-3 años

El estudio de la nomenclatura de parentesco, (cap. 2), hace aparecer dos líneas de división en los clanes y en la sociedad mai huna: una línea de sexo -que es idéntico o diferente- y una de edad la generación, la relación mayor-menor. La posición que ocupa un individuo en la sociedad, se define en tres puntos, de los cuales al menos dos, la desinencia clánica y la desinencia de género, están señalados en el nombre propio que lleva. El criterio sexual, siempre estipulado en el mundo de los animales, tiene de particular el hecho de ser indispensable mencionarlo, para situar a una persona en la sociedad o clan, cuando en cambio, no es necesario mencionar siempre la pertenencia clánica o local para designar una función masculina o femenina.

Las distinciones por clan, edad o sexo no funcionan al mismo nivel. La primera identifica un espacio en las relaciones de parentesco, las segundas indican una posición en las relaciones sociales de producción. Si las tres distinciones se manifiestan en las ocasiones en que tiene una función clasificatoria bien clara, es decir, en la división de las funciones rituales o ceremoniales, la distinción por clan, o la por edad, desaparece en la elección de actividades, que corresponde a un criterio estrictamente sexual o sea en el propio campo ceremonial, la fabricación femenina de las chichas y los cantos y danzas masculinas. En la vida diaria, fuera de ceremonias, la única forma de división social del trabajo, es la división sexual: no existen especialidades clánicas o reservadas a un grupo de determinada edad.

La fig. n. 9 ilustra las divisiones de la sociedad mai huna en función del sexo, edad y clan.

**LOS PRIMEROS AÑOS DE LA INFANCIA**

Hasta los tres años, el niño construye su personalidad y toma conciencia de su identidad como ser separado de sus padres pero aún no sexuado: *čia řitu agĥ* "es aún un bebé".

El nombre y los apodos, son los primeros elementos de su personalidad. El propio nombre personal se completa con la desinencia clánica y la marca del género. Los apodos, menos serios, cambian con la edad según los individuos que los usan. Un individuo tiene, en mai huna

y en español, varios nombres propios y apodos, que llaman la atención sobre una característica física, un aspecto del carácter, una homología con un fenómeno natural... Los nombres pueden transmitirse de una generación a otra, pero salvo con el nombre clánico, los clanes no son propietarios de grupos de nombres, como sucede con los clanes tukano orientales, para quienes "el nombre, es la carne de la persona, que cada clan posee en forma exclusiva: la transmisión en línea descendiente aseguran al mismo tiempo la continuidad (diacronía) y la discontinuidad entre los segmentos (sincronía)" (V. Bidou 1976:109). El nombre propio de un individuo viene de una elección personal y original.<sup>3</sup> En el procedimiento tradicional, se presenta al chamán en sueños, y en la vida de estilo moderno los padres y padrinos lo oyen en la radio.

En las fiestas de bebida, acompañadas de yagé, el chamán o "soñador" da un nombre al niño que ya tiene algunos meses. Traza una línea en el pecho del niño, roja y horizontal si es hembra, negra y vertical para el varón. Sopla en la cabeza, el pecho y los pies y recita unas palabras mágicas exaltando las virtudes que tendrá en el futuro el niño al cual recién le impuso un nombre. Los padres no deben oír este nombre en el momento en que el niño lo recibe, y asisten al rito tapándose los oídos. Aprenden el nombre más tarde.

La ceremonia moderna del bautizo, está conocida con el nombre quichua de *yacucheo*, y se realiza, con gran pompa, al estilo mestizo copiado por varios grupos indios (v. Wayne Stock 1981, Razon 1984). Esta ceremonia sustituye el gesto tradicional, y oficializa una relación de compadrazgo y da al niño una personalidad con un nombre, una red de protección social, y una promesa de salvación de su alma en caso de muerte ("el agua de socorro"). Esta perspectiva, introducida por los evangelistas, es muy importante, y se vio el caso de un niño muerto, bautizado por miedo de que su alma deambule y pene.

3. Todos los nombres son buenos y a veces se oyen nombres tales como Benito Mozoline, Franklin Rosevelt o Arquímedes.

Si se cree a las descripciones de Tejedor sobre los Secoya,<sup>4</sup> la niña recién nacida era sometida a una operación de clitoridectomía y corte. Las mujeres mai huna se acuerdan que esta práctica existía en otros tiempos, pero son poco prolijas sobre este tema, e ignoran en qué edad de la niña se practicaba. Este es un punto relativamente importante, porque marca el comienzo del reconocimiento de la especificidad sexual.<sup>5</sup> Las indicaciones dadas en el mito (extracción de la vagina dentada) y la lengua (la formación de la palabra que designa a la adolescente), hacen pensar que esta operación debía realizarse en el momento de la pubertad.

Hasta los 3/4 años, los niños y niñas reciben una educación similar por parte de las mujeres y de los hombres. Volviendo de caza, los hombres les enseñan a caminar, les mecen en las hamacas con cantos de, yagé o cantos femeninos que conocen por su madre (Bellier 1985b) y les cuentan historias, juegan con ellos y hacen bromas. Ocasionalmente, alimentan a sus bebés exactamente como lo hacen las mujeres, mascando la carne y sacando las espinas de pescado. Las mujeres los cuidan todo el tiempo, a cada instante; les amamantan y, desde los tres meses, los familiarizan con una alimentación mixta. Enseñan la limpieza y controlan la seguridad del niño, haciendo todas las adaptaciones necesarias en las arquitectura interior: barreras laterales protectoras, sistemas de abertura en el piso, para que el niño aprenda a controlar sus esfínteres...

A esa edad los niños andan desnudos, y rehusan quedarse con cualquier ropa impuesta en las grandes ocasiones. Se resisten a la

4. "Si el efecto del parto ha sido una niña, ya no tenemos operación quirúrgica. Con un palo de huama, caña brava, bien afiliado le cortan el clítoris, enseguida bañan la parte afectada con el cocido de achote y habilla. Del cogollo de la palmera extraen una pelusa que tiñen con achote y le ponen en el cuerpecito de la criatura". Tejedor describe una práctica similar en los indios Iquitos, los San José y los Ahushiris (Avjira), todos relativamente cercanos de los Mai huna, de quienes Tejedor no dice nada; esta práctica ya debía haber desaparecido en esa época (Tejedor 1927: 14-18-20).
5. Opino por una intervención tardía en el sentido indicado por las representaciones míticas, pero no puedo pasar por alto la mención (única) de Tejedor.

voluntad de su madre, que se siente obligada a vestirles tanto para lucir su riqueza (relativa) como para inculcarles el sentido del pudor. (Los evangelizadores de todas las confesiones que se sucedieron desde el siglo XVIII tenían en común la idea de que el sexo es vergonzoso).<sup>6</sup> Rodeado de todas las miradas, el niño crece despreocupado, y vive plenamente la temporada del juego; nada se le prohíbe salvo lo que puede afectar directamente su seguridad. No se hace ninguna segregación entre niño y niña. Quedan en el espacio de la casa, y salen solamente acompañados de las mujeres, o eventualmente de sus padres cuando estos parten por expediciones de caza lejos. Componen un grupo particular, muy protegido por la sociedad: dependen de las mujeres, que son responsables de ellos en toda ocasión, pero reciben, en el área doméstica, una cuidadosa atención de los varones.

El primer año de vida se limita al aprendizaje del cuerpo, de las facultades sensibles y la limpieza, con un ritmo conveniente para el niño, más que impuesto por los padres, que los observan y estimulan. El niño va evolucionando en un universo de derechos en que no se imponen sino pocas prohibiciones, rápidamente experimentadas (fuego, dolor).

## CAMINO A LA PUBERTAD

A pesar de su evolución dentro de un universo de juegos con pocas obligaciones, el niño es progresivamente incorporado en un "género" masculino o femenino, por identificación con el comportamiento paterno o materno. El aprendizaje se hace lenta y suavemente, observando una especialización en los juegos, que se hacen imitativos y "performantes".

Muy pronto las niñas se inician en los placeres de la maternidad con muñequitos de trapos, y luego con bebés auténticos, los hermanitos y hermanitas. Poco después, se les pide ya ser serviciales, trayendo el agua del río, lavando la ropa, transportando los productos de la huerta... Ellas

6. Los Mai huna vivían antaño, completamente desnudos. Los primeros vestidos, de tejido vegetal, aparecieron en las misiones jesuitas en el siglo XVII. Actualmente, ningún Mai huna se desnuda en público, ni siquiera para bañarse.

son las más indicadas para la masticación de frutos para hacer chicha, y sus padres cortan unas tablas a su medida, para que aprendan a moler y a hacer las otras grandes tareas femeninas.

A los 5/6 años, se convierten en verdaderas mujeres, *nomiñina*, "pequeñas mujeres", *doe mostona*, "ya adolescentes". Aprenden tareas más complicadas, saben manejar el machete, pelar la yuca, limpiar los pescados, sacar las tripas, chamuscar... Preparan la fibra de chambira,<sup>7</sup> se acostumbra a torcer el hilo sobre el suelo y se lanzan a hacer sus primeras ollas. Toda tarea femenina es una operación que la niña debe aprender perfectamente y por tanto, las "pequeñas mujeres" pasan en dos o tres años, del universo del juego al trabajo, y a los ocho años son perfectas amas de casa. Las primeras virtudes de una pequeña mujer, apreciadas en perspectiva de matrimonio, son su obediencia y su celo en el trabajo, que les procuran un saber práctico, una gran habilidad. Como las actividades femeninas no se limitan a la esfera doméstica, las pequeñas mujeres hacen su iniciación también en los trabajos de huerta, en la caza de roedores en la selva, en el conocimiento de plantas y animales, recolección, pesca... Estas últimas tareas, más complejas aún, no son completamente de su responsabilidad, como lo son las tareas domésticas. Para convertirse en mujer, la chiquilla aprende las posiciones físicas, y el control de las aperturas de su cuerpo. No debe sentarse en cucullas como un hombre, sino sentarse con las piernas cruzadas, o mejor aún, poner ambas piernas de un lado, esconder su sexo en todas las circunstancias, nunca hacer zancada sobre una hamaca de hombre ni un mortero descubierto (la apertura de su sexo arruinaría el viaje alucinatorio del propietario y la fermentación de la chicha). Aprende las actitudes recatadas, respetuosas y de sumisión y obediencia, que deben observar en todas las circunstancias con la generación más anciana y con los varones de su propia generación.

Los chicos disfrutan de más libertad, y se convierten en productores más tarde que las chicas. Antaño, el padre ponía en el pene de su hijito de 5/6 años, una soguita debajo del prepucio: apoyada sobre la cadera, esta cuerquita mantenía el pene levantado: *Kiikame itiyi*, "poner

7. *Astrocaryum Chambira*.

la liana-cinturón" para separar los testículos, *meegã gēōyi*, "trazar el saco del pene". Esta práctica actualmente ha desaparecido.

A los chiquillos no se les pide el cumplimiento de ninguna tarea, salvo, ocasionalmente, recoger madera para leña de cocina. Siguen a sus padres en la selva y aprenden las bases de las técnicas y conocimientos de caza y pesca. Desde que la cerbatana fue reemplazada, así como la lanza, por el rifle, tienen que esperar la edad de 12/13 años para ejercitarse realmente con esta arma; en cambio, las técnicas de pesca no se han transformado mucho y pueden entrenarse desde una edad más temprana. La esencia de la enseñanza es reconocer el territorio, saber todas las costumbres de los animales de caza, los lugares, las plantas... Se entrenan en trabajos de huerta, sobre todo en la manipulación de pesadas hachas y machetes, para medir sus fuerzas.

Desde los 10 años, los pequeños hombres son asociados a las tomas de yagé masculinas. Gustan con reticencia del alucinógeno, y a eso de los 13/14 años, son adeptos listos para la iniciación (antaño).

Este rápido examen del aprendizaje de los comportamientos masculinos y femeninos, pone en evidencia dos hechos notables.

En primer lugar, el aprendizaje femenino es más coercitivo, y las chiquillas pasan muy pronto de la esfera lúdica al universo de los deberes. Los chiquillos, por su parte, abandonan el mundo del juego para entrar en el del saber. Ambas transiciones llevan a la adquisición de las habilidades propias de las mujeres y de los hombres.

En segundo lugar, el aprendizaje de los deberes femeninos es concomitante con una definición de las responsabilidades que la chiquilla hereda a los 10 años y en cambio, el aprendizaje del saber masculino está desligado de toda toma de responsabilidad.

La disparidad que se observa entre el carácter precoz de la madurez femenina y el tardío de los varones, está ligado con el hecho de que las tareas femeninas permiten movilizar la fuerza física dividiendo la tarea en el tiempo por medio de múltiples gestos repetidos: una chiquilla puede llevar 10 ollas de agua para llenar una tinaja, en vez de esperar la edad y la

fuerza correspondiente, para llevar la tinaja al río. Al contrario, las actividades masculinas requieren la movilización completa y esporádica de su conjunto de fuerzas determinado: es inútil disparar varias veces a corta distancia, si se quiere que la descarga de plomo llegue lejos. Así, el adolescente espera que llegue la plenitud de sus fuerzas físicas (los 14 años más o menos), para actuar, enriquecer su saber y sus habilidades, en una palabra asumir las responsabilidades masculinas. La adolescente, desde los 7/8 años, divide en partes sucesivas la tarea que rebasa sus fuerzas, y aprende a plegarse a un trabajo repetitivo característico. La explicación de la desigualdad de los trabajos masculinos y femeninos por el criterio de la fuerza física completa la que dieron Murdock y Provost en (1973)<sup>8</sup>: opinó que la fuerza física no es un factor que influencia la atribución sexual de las tareas tecnológicas, salvo si se especifica en qué forma tal fuerza se usa. ¿Cuál gesto, según el sexo, es reservado, obligatorio, imposible? ¿Qué tiempo se requiere? ¿Es posible la colaboración? Todos estos puntos son examinados detenidamente en el cap. 7.

La influencia de la escolarización, que llega a afectar la mayoría de los jóvenes de los 6 a los 14 años, confirma la posición diferenciada de los chicos y chicas frente al conocimiento y al deber. El tiempo de la escuela dedicado a la instrucción general y cívica, está robado al tiempo que el niño podría dedicar el aprendizaje de valores de su propia sociedad, especialmente en todo lo que sucede dentro de la unidad doméstica. Los chicos son los más afectados, porque lo esencial de las actividades masculinas se desarrollan sobre el río o en la selva, pero ellos quedan libres a las cuatro de la tarde. En cambio las chicas se encuentran, por la tarde, con las tareas diarias no hechas, y se demoran más en adquirir los

8. "Thus males tend in general to be endowed with greater physical strength than females and probably also a superior capacity for mobilising it in brief burst of excessive energy, whereas, females tend to be more closely attached to the home by the burdens of pregnancy and infant care" (Murdock & Provost 1973: 210).

conocimientos periféricos al universo doméstico, escolares o tradicionales. El tiempo robado a la escuela (por las grandes tareas de la hueta o el cuidado de un niño) sumado a los fines de semana y vacaciones, forma el tiempo disponible para la reproducción de los valores de la sociedad, y no se puede asombrar de los progresos rápidos de la "transculturación", que induce una diferencia imprevisible entre las generaciones. La escuela introduce problemas lingüísticos y de comunicación entre generaciones: evolución de los conocimientos, pérdida de costumbre en las artes tradicionales, pérdida del saber y del hacer... El principio de la igualdad de los sexos frente a la enseñanza, está admitido en las sociedades peruanas y mai huna, pero en la práctica, las chicas frecuentan menos la escuela, más irregularmente, y por menos tiempo que los varones. El adolescente abandona la escuela a eso de los 14 años, desarrolla sus conocimientos y práctica en el mundo tradicional, y utiliza lo adquirido en la escuela en la relación con los comerciantes ambulantes, o en la ciudad. Más de 5 años lo separan de las responsabilidades conyugales y paternas. A la misma edad, la chica sale de la escuela con una formación más débil, se casa poco después y asume, muy pronto, toda la carga de madre de familia, con muy pocas oportunidades de aprovechar algún día sus conocimientos escolares.

Este período de diez años que lleva al niño de la infancia a la pubertad, es el comienzo de la pertenencia al grupo de sexo: por constatación objetiva, el niño descubre las diferencias morfológicas por un proceso dirigido, toma conciencia de las atribuciones (cualidades, privilegios, obligaciones), del género al que pertenece.

El aprendizaje se realiza por pedagogía interactiva, más que teórica, pero los chicos y chicas reciben ciertas imitaciones y consejos, que transforman radicalmente sus relaciones con los demás, procedentemente regidas en las formas del juego. Más que los chicos, las chicas experimentan la frustración y el castigo, pero todos aprenden la regla social que es un conjunto de derechos, deberes, prohibiciones que colocan al individuo en una malla del tejido social. Hacen la experiencia de la segregación de los campos masculinos y femeninos en el momento en que su cuerpos se transforman, y no se atreven ya a portarse, ni siquiera por juego, como si fueran del sexo opuesto.

## LA PUBERTAD

Actualmente la pubertad de los hombres y la de las mujeres no se marca con ningún rito, y la transformación de la persona y cambio de la adolescencia a la edad de la reproducción, ya no son dramatizados. Las descripciones y análisis de la pubertad se encuentran en algunas narraciones, y en documentos del comienzo del siglo XX; también se deducen de la interpretación de los mitos mai huna en el conjunto tukano.

### *La pubertad femenina*

La comunidad del Algodón practicó "el arte de la transformación de las mujeres" hasta los años sesenta, en que Lidia, según parece, fue la última en disfrutarlo. La chica "que veía la luna por primera vez", fue colocada en una hamaca, cubierta de hojas de banano y envuelta, por largo tiempo, en el humo que salía de las hojas de achioté<sup>9</sup> y otras hojas, de olor muy fuerte, no identificadas, llamadas *sūki bla hañamí*, amontonadas sobre ella. Una vieja removía continuamente las tizas para que el humo fuera consistente y la muchacha transpirara violentamente. Para no ahogarse, algunas muchachas respiraban con la ayuda de un comete de hojas colocado sobre la nariz, porque era absolutamente necesario que quedaran en la hamaca sin agitarse violentamente, ni virarse, y sobre todo sin caerse, so pena de arruinar el proceso de transformación. La operación terminaba después de algunas horas y las viejas gentes consideradas no perezosas, sacaban el sudor del cuerpo de la joven soltera, con la ayuda de un raudo de paquera snapaja<sup>10</sup> doblada en arquillo, *eri gāgu*. Luego le hacían tomar un baño en el río. Durante varios días, la chica no pudo peinarse sola, ni rascarse, salvo con un bastoncito. Siguió un régimen alimenticio sin sal ni grasa. El rito se desarrollaba dentro de la casa, y no afuera, como lo hacen los Secoya. Cuando le hice la pregunta el respecto, el chamán Lino contestó: "¿Acaso ellas son animales, para quedarse afuera?"

Tessman cuenta que "existía una jaula de hojas en una esquina de la gran casa, donde se instalaban las muchachas por tres días, cuando tenían

9. Bixa Orellana.

10. Sheelea Cephalotes.

sus primeras reglas. Se las alimentaba con lakano verde y pequeños pescaditos (régimen con poca sal, azúcar y grasa), y de eso se ocupaban sus padres. Salfan solamente al caer la noche, para sus necesidades corporales, y la reclusión se terminaba con un baño caliente en la jaula de hojas" (Tessman 1930: 200 trad. J. Marchand).

La primera parte de este rito, recuerda precisamente el episodio mítico (M. 5), en que Ñukeo está colocada por su marido en una hamaca, de la cual no debe bajar para no provocar temblores. Por eso los *niña mai*, gente primordial, las rascan con una varita, *eritika*, parecida a *eri gāgu*. Colocada en una posición de equilibrio, Ñukeo, la madre primordial, preserva la armonía cósmica introducida por los astros Sol, su hijo, y luna, su marido. Está instalada en esa posición en el momento en que Luna, que fue su único marido, aparece en el cielo, después de que ella le entregó la responsabilidad de procrear los menstros femeninos. El rito de la pubertad tiene la función de regular a la mujer y controlar las fuerzas de la naturaleza que se desencadenan en ella. Ella es *it' yočiko* "hecha de otra forma", y fue precisamente en este estado que llegó una mujer a interrumpir la emergencia de los hombres sobre la tierra. Puede destruir la sociedad. En "L'Origine des Manieres de Table", C. Lévi-Strauss analiza la función de las prescripciones y prohibiciones que aislan a la mujer púber: "Entre la persona social y su cuerpo, en que la naturaleza se desencadena, entre el cuerpo mismo y el universo biológico y físico, los instrumentos de la mesa y de limpieza tienen una eficaz función como aislantes o mediadores" (1968:420; v. también B. Albert 1985: 576-610 sobre las mujeres yanomami).

La segunda parte evoca un episodio del mito de Hetu kone, mito independiente de las empresas de Maineno: el hollín (mezcla de sudor y humo) se deposita sobre el cuerpo de una mujer que un ser ha puesto a cocinar después de prometerle que le hará llegar su mensturo, pero que en realidad tiene intención de comerla -metáfora de la cocción de la púber que precede el acto sexual-. La libera agutí, una "hermana de padre" muy activa y su sudor, sacado y colocado en el agua de baño, se transforma en veneno de pesca parecido al barbasco,<sup>11</sup> *co*, (v. Bellier 1983: 213 n. 32).

11. Longocarpus Nicou.

En el análisis del grupo de mitos "con ranas", Lévi-Strauss intenta "establecer la realidad de una serie paraculinaria, cuyos términos son el humo de resina, el humo negro de una cocina demasiado grasosa, la suciedad del cuerpo humano y el timbo" (1964: 270). Todos estos términos se encuentran en el mismo orden, en el rito de pubertad, y esta lógica de la transformación de la mujer, simbólicamente ahumada, completa el orden culinario de la reflexión sobre la reproducción fisiológica: niño crudo, niño quemado, niño hervido, que vimos antes. La primera parte de la operación, asimila la mujer a un animal de caza, gracias al juego metafórico de la consumición sexual y alimentaria, desarrollado en el mito de Hetu kone. Para ser usada por los hombres, una mujer debe ser asesinada, como un animal de caza. La asociación entre la mujer y la caza tiene también otras bases (v. cap. 6) y la selección de la preparación con humo es significativa, pues se trata en realidad de una operación reservada a los hombres. La operación culinaria (ebullición) que simboliza la formación del niño en el episodio del niño-sol (asociada con la iniciación de los jóvenes varones en las narraciones del mito, por parte de los narradores) está completada por la transformación específica de las mujeres. El humo perfumado que envuelve la hamaca está cargado del poder purificador que saca a los demonios que viven en la intimidad femenina así como en los huecos de los árboles, y que provoca también su sudor que elimina la pereza interior. El humo ritual sella la "apertura de las mujeres a los hombres, porque no existe relación posible antes que la mujer sea púber".

La segunda parte del rito: la limpieza de los hollines o impurezas, posee un significado complementario. La mujer transformada es más que un animal de caza, se convierte en medio de obtención del alimento: al nivel de las creencias, la mujer está convertida en un elemento activo, en el mito, su sudor se convierte en veneno. De hecho, el matrimonio de una mujer (después de la pubertad) está pedido y pagado, por caza enviada por el (futuro) yerno al suegro y esta relación de intercambio entre parientes políticos estructura profundamente la sociedad *mai huna* (v. cap. 7).

El simulacro de cocción es la segunda operación en el cuerpo de la mujer, siendo la primera la clitoridectomía. ¿Eran acaso simultáneas antaño? Esta duda surge del simbolismo de la desfloración. El rito de la

pubertad se realiza cuando la muchacha tiene su primera regla, siendo la expresión correspondiente "ella ve la luna por primera vez", *hihota maire ñiako*. Luna es el primer marido de todas las mujeres, y las desflora simbólicamente para provocar la primera salida de sangre, por la cual ella puede ser entregada a un marido. En el mito, la resección (extracción de la vagina dentada de Ñukeo), precede de la penetración, como si se tratara de una desfloración, y solamente mucho después, en el tiempo mítico, Luna está encargado por Ñukeo de provocar las reglas femeninas. En la realidad, se sabe que la "cocción puberal" precedía la relación conyugal. Sean las operaciones simultáneas o sucesivas, de todas maneras la mujer es "abierta y su sangre corre bajo la responsabilidad de Luna; esta creencia se mantiene, a pesar de haber desaparecido actualmente ambas operaciones. Esta transformación de las mujeres **bajo la influencia de luna**, precede obligatoriamente la relación sexual. Eso es importante, si se toma en cuenta la transformación que sufrían antaño los varones para convertirse en **imagen de Luna**

Antaño, el estado nubil de la mujer era señalado con la presencia, en el tabique, de un hueso alargado, adornado con cáscaras de huevos, *ũkueñka*, en las dos extremidades. La práctica se perdió actualmente entre los Mai huna modernos, pero sigue existiendo entre los Mai huna que viven en el mundo subterráneo, aquellos que no salieron a la superficie de la tierra, por culpa de esa mujer que se interpuso metiéndose en medio de ellos...

Las reglas periódicas son menos marcadas que las primeras; antaño las mujeres suspendían toda actividad y se instalaban en las cenizas del fogón, absorbentes y fáciles de limpiar. Actualmente, no se dedican a plantar en la huerta ni a preparar chichas. Algunas no se bañan por miedo de la madre del río o del delfín colorado, que irresistiblemente atraído, o lleno de celos por el olor de la femineidad, lleva a las mujeres bajo el agua. Las prohibiciones se redujeron y debilitaron notablemente, y aunque las mujeres con menstros sean "malas", *guakona hã*, ya no son marginadas. La sociedad ha cambiado, el paso de la pubertad es actualmente insignificante, pero las mujeres no cortadas ni ahumadas, no son menos mujeres, en la medida exacta en que los varones no son menos varones por haber abandonado la cuerda que sostenía su pene y los adornos de la oreja.

## La pubertad masculina

Los informadores hombres han sido bastante discretos sobre la pubertad masculina; el rito desapareció simultáneamente con el hueco de las orejas, que marcaba en forma espectacular el acceso al estatuto de hombre.

En la edad en que los adolescentes mudan la voz, los Mai huna piensan que el hilo cierra el paso de su voz en los "testículos", *gohegã ãõyi*. Esta etapa, *deo hai agã ãõyi*, "para que eso se arregle", se alcanzaba uniendo los testículos con una cáscara de carahuasca<sup>12</sup> pasada entorno al cuello, *kã gẽõyi*. Si el sexo femenino por su parte, era doblemente controlado (abierto por la incisión y desfloración simbólica), el masculino era doblemente atado: una primera vez, el pene está levantado y el prepucio atado con una cuerda, que los hombres conservan permanentemente, pasada por la cadera. Una segunda vez, los testículos están "consolidados". Es tentador opinar que estas prácticas revelan la preocupación de no perder un atributo distintivo tan precioso en el momento en que la sexualidad se desarrolla.

Más tarde, los hombres huequeaban las orejas de los jovencitos voluntarios, *gahõro huayi* y colocaban los primeros adornos. Con el paso de los años los hombres aumentaban el diámetro de sus discos auriculares, hasta una dimensión óptima, que sellaba el proceso de crecimiento y madurez terminado. A partir de ese momento, entraban en la vejez, y consumían sus fuerzas, así como la luna gasta su energía en la fase descendiente (v. cap. 5). Antes del contacto con los blancos, todos los hombres llevaban los adornos en las orejas, y no se sabe exactamente de donde viene esta tradición, original en el conjunto tukano.<sup>13</sup> La mitología no describe el origen de la práctica, pero "conviene con ella" en una especie de "consustanciabilidad" tan vieja como la luna... Nos permite interpretar el simbolismo del disco y la naturaleza de la transformación vivida por los varones.

12. Guateria sp.

13. Los Mamo usaban disco similares en el siglo XVIII, los Auca del Yasuní lo siguen haciendo.



huna se colocan bajo el signo de Luna, que es el astro dominante de la reproducción de su mundo físico y metafísico.<sup>15</sup>

Los apasionantes estudios de S. Hugh-Jones (1979) manifestaron claramente una relación significativa entre la pareja formada por Sol y Luna, y los ritos de iniciación con las parejas de flautas de Yurupary.<sup>16</sup>

Como los Barasana y S. Hugh-Jones, conviene reflexionar sobre las parejas formadas por Sol y Luna, Maineno y Ñukeo, para comprender realmente los ritos de pubertad masculinos y femeninos

Por una parte, tenemos referencias míticas a las flautas:

- las flautas son instrumentos tocados por el niño Sol durante su cocción (M. 5).
- Son los huesos del abuelo suspendidos en el tumbado de la maloca mítica de Ñukeo en el lugar primordial, *miña*, que visita un chamán para aprender el rito de las primicias del pifuyo (M. 10).
- Son instrumentos que, en ocasión del rito de las primicias del pifuyo, viajan entre los dos mundos para ser tocadas por los hombres (M. 10).

15. En lo imaginario, Luna actúa con los hombres como un señor que goza del derecho de perrada en las esposas de sus vasallos, creados a su imagen.

16. "The He are the bones of Manioc-Stick Anaconda and Macaw... This in turn suggests that Manioc-Stick Anaconda and Macaw are two manifestations of He Anaconda just as the Sun and the Moon are two manifestations of the primal sun. In spite of the problems, I think that I have presented sufficient evidence to say that as a pair Manioc Stick Anaconda and Macaw are the Sun and the Moon also as a pair. The two He spirits that appear at the climax of He house represent Manioc Stick Anaconda and Macaw; if the arguments presented above are correct they also represent the Sun and the Moon" (S. Hugh-Jones 1979: 231-233).

- En el mito de Hetu kone, las flautas, son religiosas de hueso de una mujer "aventurera", y tienen una función en un rito fúnebre que precede el rito del pifuyo y una ceremonia de matrimonio (Bellier 1983).<sup>17</sup>

Por otra parte, tenemos la mención del rito de las primicias del pifuyo al final del origen de los astros (M. 5) y una identificación de los hombres a la Luna por medio del símbolo auricular. La versión del Algodón (M. 5a), insiste en el papel del sol, el comportamiento de los hombres con él, y la función de Ñukeo, madre del rito. El mito del Yanayacu (M. 5b) se concentra en Luna, el origen de los menstros, y equilibra la función de Ñukeo y Maineno-Luna.

- Luna es el padre de Sol. Está incinerado en una hoguera con madera de *Cecropia* después de la metamorfosis de su hijo. Sol, cocido en una hoguera de *Iriartea ventricosa*, es el producto de la cocción-renacimiento del niño, en la olla/matriz de Ñukeo con la sabiduría de Maineno.

- Luna es el héroe cultural y el símbolo de la identidad de los hombres. Sol es un abuelo cuyos huesos son las flautas míticas. Estas flautas, vistas por un chamán en la casa primordial, son las que hacen la ida y vuelta entre el lugar primordial y la tierra, en el momento de la realización del rito de las primicias del pifuyo. Al final del rito mítico, quedan en la tierra con los otros instrumentos que acompañan el viaje y tienen una función ritual: maracas, calabazas, flechas (cf. M. 10 anexo 3).

- Como Sol, los hombres son el producto de la fecundación de las mujeres, hechas similares a Ñukeo, por hombres hechos similares a Luna. Existe, entre Luna y los hombres, una relación homotética que no se encuentra en las relaciones Sol-hombres.

Estos rasgos distintos, recuerdan ciertos episodios de la mitología del Yurupary de los Tukano orientales y de los Arawak.

17. Los Andoque del Caquetá, fabricaban unas flautas con el antebrazo de sus víctimas, comidas durante un rito antropófago. (Y. Landaburu y R. Pineda C. 1984: 29).

"Al amanecer, previendo que iban a matarle, Jurupary grita: "Nadie puede matarme, porque soy la Madera, soy el Agua, soy el Cuchillo, soy el Arma". Pero había olvidado la potencia del fuego, e Inapirikuri y Dzuri lo lanzaron en un enorme fuego. Yurupary siguió gritando: "Ya que me mataron, los hombres también deberán morir antes de subir al cielo". Luego su vientre estalló y su espíritu voló entre truenos. En el cielo, Jurupari se hizo blanco y brillante. De las cenizas de su cuerpo salieron la primera palmera *baxiuba* (Iriartea Ventricosa) cuyo crecimiento fue instantáneo, y la primera especie de planta venenosa: en cambio, de sus entrañas salieron los primeros mosquitos y culebras. Un mono cortó el árbol con cuyos trazos Dzuri fabricó las primeras flautas sagradas. Al comienzo, es el viento soplado por el merceder de las hojas el que hacía cantar y hablar las flautas. Ellas son como el hijo (i. e. la palabra) de turupary y su representante de la tierra".

## Tariana

Izy es enviado a la tierra por el sol, en busca de una mujer perfecta, o sea muda, sin curiosidad y paciente. (Variante Yahuna: Yurupary aparece bajo forma de un chico que sale de la gran casa de agua donde vive Sol). Fabrica las primeras flautas con la madera de la palmera que salió de las cenizas de Ualri. Está representado por estas flautas. Da el fuego, que sale de sus manos y su cabeza. En los orígenes, las mujeres tenían el poder. Pidieron a Izy que fuera su jefe, pero Izy rehusó y obtuvo, en cambio, de Luna, la insignia del poder de una sociedad masculina (una piedra cilíndrica...). (J. Bolens 1967: 63-64).

Estos mitos de los grupos arawak, dan preciosas informaciones sobre las relaciones entre Yurupary, los astros y la sociedad masculina.

Sol y Luna mai huna comparten ciertas características del ser mítico Yurupary: Sol por su cocción en la madera de *Iriartea ventricosa*, y las flautas que lo acompañan en un mito y lo representan en otro, Luna por

su incineración, su función de héroe cultural, sus relaciones con los menstros, el fuego y el origen de la muerte y los ritos fúnebres (M. 3). La figura de Maineno parece más cercana a la de Yurupary que la de su hijo, que está en cambio, en relación con las flautas. Las dos flautas que toca Sol durante su cocción recuerdan formalmente los dos instrumentos *He*, tukano orientales. Están hechas por la madre, en una madera de bambú, diferentes de la en que el sol está "incinerado" (*Iriartea*) que entre los Tukano orientales es utilizado para hacer los Yurupary. Pero las expresiones que les designan, derivan de *hetu*, flauta, en que se reconoce la palabra *he*. Una de ellas incorpora la palabra *kra*, "hueso", *hetutara* y la otra la palabra *goupé*, "pareja en el agua" (*hetu goupé*). Se sabe que los instrumentos *he* son, según los Barasana, los huesos de los antepasados míticos, asociados en parejas: mayor-menor, o marido-mujer, y que se guardan en el agua entre dos perfodos rituales.

S. Hugh-Jones aclara que en los cantos barasana las flautas, *he*, son llamadas *minia*, palabra que significa "ave" (como en mai huna) y "animal favorito" (sin correspondencia en mai huna) (1979: 149). En el mito mai huna fundador del rito de los pifuyos, las flautas hacen ida y vuelta entre la tierra de los hombres y la tierra, llamada *miña* o sea el espacio primordial, espacio ritual.<sup>18</sup> Las flautas tocadas por el niño-sol

18. Este espacio *miña*, espacio del rito por excelencia, se encuentra también en los otros grupos tukano occidentales. En el caso de los Siona-Secoya, Castellvi puso en evidencia la existencia de una lengua *Wixa* (*miña*, en mai huna), un dialecto ritual (1962: 34). Entre los Siona, según J. Langdon existen gentes-yagé, *h'w'iha bai*, que ocupan la segunda esfera celeste junto con las estrellas, los chamanes difuntos, Luna y las gentes Luna... (1974: 147-148). Este lugar corresponde exactamente al *miña bese*, que los hombres conocen durante la experiencia alucinógena, por las narraciones de los chamanes y en la experiencia de la muerte. El espacio originario de las flautas mai huna *miña bese*, el uso de una lengua ritual *h'w'iha*, la existencia de las gentes *wiña bai* (Vickers 1976: 225) entre los Siona-Secoya, y el nombre de las flautas en los cantos barasana, todos relacionados con la toma del yahe (Banisteriopsis caapi), indican que existe un espacio común del tiempo mítico y del tiempo ritual entre los Tukano occidentales y orientales.

expresan las etapas de su transformación en el tiempo *mūā*: 1) el niño sopla en la primera, *hetu dure tara*, cuando está bien caliente, y el término usado, *yetohōkire*, significa "cuando hirvió" y "cuando aprendió"; 2) sopla en la flauta doble, *hetu goupé*, cuando está cocido, (cuando la olla está cocida) y el término usado para designar la función de la flauta, *būyū*, indica la apertura, el destape de la olla. Este acto de tocar las flautas asociado con la transformación del niño en sol, es una reminiscencia de un rito de iniciación.

Las flautas mencionadas en el rito mítico (M. 10), son silenciosas, o deben quedarse así. Cuando, a pesar de la prohibición de su mujer (o de un difunto), el chamán quiere tocar la flauta "huesos del abuelo", produce un sonido diferente. El mito no aclara en qué se diferencia el sonido, ni lo que provoca tal infracción, dando así la impresión de que se trata del recuerdo de algo que perdió su coherencia con la estructura social. Las segundas flautas (las viajeras), por su parte, quedan calladas. Las flautas que poseen los Tukano occidentales no tienen la función de los Yurupary.

Los Siona-Secoya tienen unas flautas de arcilla decoradas (Cipolletti, com. pers) otras de caña y estas últimas, ellas también van y vienen del cielo a la tierra durante las sesiones de yagé (Langdon 1986: 106). Los Coreguaje tienen flautas de pan, cuyo uso no está descrito (Callone, 1977-78: 43). Tessman menciona (1930: 198-199) unas flautas de los antiguos Mai huna: una flauta de pan, *hetupue*, de diez tubos, una flauta recta, *hetowo*, con cuatro a seis huecos, de hueso de mono, o de grandes rapaces, o vegetales (no menciona cuál especie).<sup>19</sup> Pero no da ninguna indicación sobre su empleo, ni del contexto en que las observó. Tampoco describe el rito de iniciación sucesivo del lóbulu y la decoración del disco. Actualmente los Mai huna tocan la quena para acompañar el

19. Describe otros instrumentos, tales como una calabaza musical de madera, *huiwe*, una peonza sonora, *too*, que se mueve con una cuerditita, y otra más sencilla, *hotewidoje*, instrumento de madera que emite un silbido (como un rombo?), *wigo*. Las peonzas, los frutos huequeados silbantes, actualmente sirven de juguetes para niños.

bombo en las fiestas de inspiración mestiza, y no usan flautas en el rito de las primicias del pifauyo.

Sigamos ahora con el intento de interpretación. Sol es el abuelo de las gentes, *nīku*, Nūkeo es también una abuela, *nīko*.<sup>20</sup> Siendo la madre del sol, es la madre de las flautas, que representan a su hijo, así como Romi Kumu (Barasana) es la madre de los instrumentos, *he*, que son sus hijos o nietos (S. Hugh-Lones 1979: 149). Solamente a Maineno no se le llama abuelo, aunque formalmente esté en esta posición; está más allá, en el origen de todo, y vive en cada uno de los hombres que llevan su símbolo.

El nacimiento de los hombres sigue el modelo del origen del niño cuya transformación en sol se parece a una iniciación. El renacimiento en la condición de astro, en el mito, encadena una serie de secuencias de aprendizaje sobre un proceso de apertura (nacimiento) contrariamente a lo que sucede en el rito de iniciación de los Barasana.

La desaparición del rito de iniciación de los varones mai huna, deja un vacío que impide conocer las modalidades exactas del lapso de la identidad solar a la lunar, que es en ambos casos una identidad *māi*. La modulación está ligada con la noción de madurez ya que los hombres, solares por nacimiento y todo el tiempo que son hijos, se convierten en lunares al reproducirse, al volverse padres. Del mito del Jaguar Celeste, al mito del origen de los astros, existe, efectivamente, una identidad estructural de la relación padre-hijo, que invierte el orden presentado entre los Tukano orientales. El padre de Maineno tiene una presencia nocturna, y su hijo en cambio es diurno (búsqueda del fuego para la cocina). Maineno se hace Luna, personaje nocturno, cuando su propio hijo se hace Sol. Al contrario entre Barasana y Tatuyo, es el padre quien está identificado con el Sol, y el hijo con la Luna.

Llevar el disco auricular marca el acceso al estado de reproductor, con la connotación particular de la identidad lunar, que sigue y riges los

20 Los Mai huna no distinguen necesariamente unos grados en la clasificación de los abuelos.

menstruos periódicos femeninos. Los discos auriculares son los símbolos de una sociedad masculina que controla la capacidad procreadora de las mujeres. Si la identidad *mai* del héroe cultural luna es vivida por los hombres y por las mujeres *mai* huna, existe una diferencia de nivel entre la identidad llevada por los hombres (los discos auriculares) y la-identidad sufrida por las mujeres: ellas no están hechas a imagen de Luna, sino hechas y animadas por Luna. Las mujeres dan a luz a hijos gracias a los hombres -Luna, y los hombres hacen a los hombres. Tal como lo declara M. Mead: "Si las mujeres hacen seres humanos, solamente los hombres pueden hacer hombres" (1975: 99).

La desaparición de las flautas como función mítica en la práctica de un rito fundamental para la reproducción social del grupo, crea problemas. Simultáneamente desaparecen las flautas, los adornos auriculares y los ritos de pubertad y resección femenina. Los hombres *mai* huna no tienen las flautas, que son los instrumentos de la dominación masculina en sus homólogos Tukano orientales. Las flautas de Yurupary barasana han sido agarradas nuevamente por los hombres, que las quitaron a Romi kumu cuando le provocaron los menstros, y luego las prohibieron a las mujeres, para que ellas no inviertan nuevamente el orden masculino. Las flautas *mai* huna son asociadas, en los mitos, siempre con las mujeres, tanto si se trata de las flautas fabricadas por Ñukeo, como de las identificadas por la esposa (muerta) del chamán en la casa de Ñukeo, y de las distribuidas y recibidas por la hija del mismo chamán en el rito mítico. Las flautas no son la postura de una relación de fuerzas entre hombres y mujeres como en los mitos de Yurupary y el ritual en que, entre Barasana, se escenifica esta relación en la iniciación masculina, entre *Mai* huna está dedicado a la madre primordial.

Los trabajos de S. Hugh-Jones demostraron que las flautas de Yurupary son, respecto de los hombres, lo que son los menstros para las mujeres, por medio de un análisis de los procesos de apertura (1979: 201-202). Es significativo volver a encontrar una relación entre la apertura de las mujeres por la acción de Luna, y los procesos de paso de la infancia a la edad adulta, marcados con los ritos de iniciación, con o sin Yurupary, entre Tukano occidentales y orientales. De los tres personajes míticos fundamentales (padre/luna, hijo/sol, madre/terremoto) Ñukeo es la única que recibe oficialmente un culto explícito por parte de los

hombres, que intentan conquistar sus favores en el mundo, *miña*, mítico y ritual, clamando sus pruritos y sacudiendo la macana y las maracas. Le piden que acepte las ofrendas de chicha espesa de pifuyo, para asegurar la reproducción del mundo, evitar el terremoto y preservar la vida de los ancianos. Durante el ritual, los chamanes y/o los dueños de las frutas cantan para ella y las maracas que dan su nombre al ritual (*miña the saña gono* "chicha de las maracas del primer pifuyo") siguen en el mito fundador el mismo recorrido que las flautas entre el espacio primordial y la tierra. Los hombres piden a Ñukeo que llegue en paz, con aspecto amable, para gustar de sus productos, y hacer que los próximos frutos sean "bajos" (fáciles de coger), "pulposos" (lentos de grasa) y bien colorados. Ñukeo no es la "madre" de los frutos en cuestión, sino la "madre" del rito, y así los hombres no se dirigen a ella por el motivo explícito de asegurarse una buena recolección, sino el de garantizar la reproducción de la humanidad, de la cual los frutos del árbol pifuyo son los signos visibles. Garante del equilibrio cósmico en la "cabeza del agua", *oko čičō*, los hombres se colocan bajo su protección.

En ciertos aspectos, Ñukeo se parece a Romi kumu, la mujer chamana tukano oriental. Romi kumu es inmortal, porque tiene la cabeza de cera de abeja sagrada consigo". S. Hugh-Jones considera que el interior de la calabaza de cera es como la matriz que contiene al niño, y es comparable a la bandeja de yuca, en la medida en que, en lenguaje chamánico, las mujeres que cultivan la yuca son consideradas como madres del alimento, y que la yuca es su hijo (1979: 167). La pintura roja de bixa orellana es su sangre menstrual, y ella es al origen de la vida corta, pues los primeros antepasados rehusaron tomar el brebaje de la inmortalidad salido de su vagina... (v. G. Hugh-Jones 1977: 166). La calabaza de cera tiene una función importante en el rito barasana, sin equivalente en el rito *mai* huna. Pero la asociación entre la calabaza, la matriz y la bandeja de yuca recuerda el simbolismo *mai* huna de la matriz/olla.

Estas dos mujeres dan la vida, y son el origen de la vida corta según un mito bastante similar (M. 12, anexo 3). Los hombres piden a Ñukeo, en el mito y en la práctica ritual, no desairreglar el orden sobre el cual ellos construyeron su mundo. Luchan contra el retorno del caos, en que nuevamente los géneros humano-animal, hombre-mujer serían

confundidos. Ella debe ser la garante del orden establecido una vez por todas "en la cabeza del agua", y la sutileza está en que ellos piden todos los días eso a las mujeres, que por su parte, no están en situación de equilibrio relativo como Ñukeo entre su marido y su hijo, sino en una situación de subordinación relativa. Las mujeres no son responsables de la transformación de sus hombres, pero les deben obediencia. Los hombres dirigen rezos rituales a la todopoderosa madre mítica, pero dan órdenes a sus esposas. En una palabra, no es necesario para que la sociedad se reproduzca, que las mujeres se identifiquen con la fuerza de la madre mítica. Los poderes de la mujer son limitados en la tierra, porque su potencia está totalmente concentrada en la persona de la mujer mítica. Esta división es el resultado del poder masculino.

Los análisis de S. Hugh-Jones, muestran que Romi kumu es el cielo y la madre del cielo, identificable con las Pléyades, *Nyokoaro*. Cuando éstas se encuentran en el oeste, "this is the time that He house should be held, just before the first rains, the Pleiads rains begin... This fish, like those caught with poison, are Pleiads fish which are both a source of food and a potential source of sickness and death".

De los Barasana a los Mai huna, el personaje de Romi kumu se transforma en Ñukeo. Pierde su referencia a las Pléyades, pero conserva el mensaje que significa la abundancia relativa de los pescados (en su transformación, Ñukečiko "madre del agua") y la detención de una aptitud letal (Ñukeo o Ñukečiko). El rito *He* se realiza durante el período de maduración de los frutos pifuyos (*Bactris* sp.), *umaris* (Paroqueiba Sericea) y guabas (Inga), en la misma estación en que se hace el rito mai huna del pifuyo....<sup>21</sup>

El nombre de las Pléyades barasana, *nyokoaro*, presenta una leve afinidad con *ñukeo ago*, "ella es fluko".<sup>22</sup> El nombre de las Pléyades mai huna, *batakua*, significa "conjunto de cosas fraccionadas". El nombre Romi, tukano oriental, presenta una semejanza comprobada con

21. Este fruto de palma es el paradigma de los frutos de recolección, salvajes o cultivados.

22. Bajo reserva de un análisis lingüístico comparativo.

*nomi*, que designa en mai huna, al conjunto de las mujeres, y este término sirve para designar a las mujeres barasana y tatuyo, como lo explica E. Gómez "/~robi+*kubu* / "mujer chamana", /ka + ~robi - o/ "mujer"<sup>23</sup> (1983: 167).

La mujer única y todopoderosa, está representada por Ñukeo, cuya función se parece a la de Romi Kumu. Los medios de control de los hombres en la organización social, se basan en la división de esta entidad poderosa en dos maneras. Por una parte, la imagen de la mujer es fragmentada en una multitud de representaciones, y el héroe cultural tiene varios tipos de esposa, que corresponden a las diferentes facetas de la mujer real. Por otra parte las mujeres humanas no descienden de Ñukeo - como Sol y los varones- y su origen es indeciso: el "nacimiento" de las mujeres del clan de los gusanos de tierra, no "vale" para las mujeres de otros clanes. ¿Quizás provienen ellas de las mujeres ahuecadas en la madera? (M. 7 anexo 3).

Está claro, de todas maneras, que las mujeres no tienen la misma esencia de los varones<sup>24</sup> y el fraccionamiento del conjunto *nomi* está marcado en la lengua (el carácter de singular introducido por la desinencia del género, *nomio*: "una mujer").

Los ritos de pubertad masculina y femenina abren los procesos de identificación de los muchachos a Maineno, y de las chicas a Ñukeo. La transformación natural y periódica de las mujeres, atribuida al gesto de Maineno, es desde ese tiempo mítico, un fenómeno controlado por los hombres, tanto en su causa, como en su finalidad. Los hombres, reproduciendo la transformación íntima y regular de las mujeres con la perforación de las orejas y el cambio periódico del disco auricular, marcan (o marcaban) físicamente su total responsabilidad en el proceso de reproducción.

Si se da por sentada la existencia de una norma de identificación de los comportamientos masculinos y femeninos parecido a Maineno o

23. Existe un cambio de entonación entre el nombre propio "de carácter fijo" y el nombre genérico.

24. Heredan, la identidad mai, pero no la transmiten.

parecida a Ñukeo, es legítimo preguntarse si existen transgresiones y en particular algo relativo a homosexualidad (v. Clástrés).<sup>25</sup> La homosexualidad no se nota en la sociedad mai huna y menos todavía se la puede considerar algo favorecido por la sociedad, pero existe en forma latente. La verdadera homosexualidad está condenada, como el incesto, por ser un acto inútil, *guagi hã*, "es malo" *gua yoyi* "actuar mal". Los Mai huna son extremadamente sensibles a los discursos de los evangelistas y pentecostales, que maldicen a los homosexuales de Iquitos. "Sodoma y Gomorra del siglo XX". Una gran intimidad entre dos personas del mismo sexo no parientes, es reprobado, y se dice en broma que quieren hacer el amor, *nue yayi*. Los jovencitos, entre 13 y 18 años, se entregan a demostraciones de ternura y caricias en público, sin nunca ir muy lejos, y esta actitud recuerda la de los jóvenes barasana cerca de la iniciación que abre las puertas a las relaciones heterosexuales (C. Hugh-Jones 1977: 193). Las mujeres por su parte, tienen las mismas costumbres de ternura y abandono mutuo, además de largas sesiones para despojarse, y en esas ocasiones sus cuerpos se tocan. Si la homosexualidad femenina no es algo que se nota claramente, las mujeres sin embargo, hacen entre sí bromas, como meterse a hurtadillas en el mosquitero de una mujer que se supone en espera de un hombre, simular el coito, etc.

Más que de homosexualidad, conviene hablar de acercamientos homosexuales, que en ningún caso ponen en tela de juicio la adhesión de un individuo al grupo de sexo que le corresponde físicamente.

## LA EDAD ADULTA Y REPRODUCTORA

El matrimonio y la edad, marcan el paso al grupo de los adultos, que comprende a todos los individuos en la flor de los años, de la pubertad a la vejez. Este período es la época de la producción y reproducción, examinada en parte en el cap. 3; corresponde al grado

25. "L'arc et le panier" (1966, nueva ed. 1974: 88-111).

En esta obra, Clástrés presenta el tipo de reconocimiento de que se beneficia un homosexual según se lo considere como hombre, sin tener la actitud de hombre, o como mujer, adoptando un comportamiento femenino.

máximo de la diferenciación sexual presente en la división del trabajo y la organización de relaciones de intercambio, que se examina detalladamente en el cap. 7.

El matrimonio, antaño arreglado por los parientes, y dejado a la libre elección actualmente, es ocasión de ceremonias de intercambio entre los futuros cónyuges, en que la especialización productiva de los individuos es solicitada automáticamente. Tejedor narra (1927: 30) que el pretendiente preparaba una gran cantidad de caza para ofrecérsela a su amada frente a la comunidad. Si la joven acepta y come la carne, el acuerdo se concluye, pero el marido no toma posesión de su mujer antes de que ella prepare una fiesta de masato, durante la cual sus padres la entregan oficialmente al novio, que la entretuvo con su caza todo el tiempo necesario. El esquema de estos intercambios ha quedado idéntico. El pretendiente corteja a su amada ofreciendo caza al futuro suegro. Si la chica no quiere ese marido, manifiesta su desaprobación a sus padres, y ellos dejan de aceptar la caza, en principio. Un pretendiente puede ser muy decidido e intentar lo imposible para tener la mujer que invita, multiplicando los regalos y servicios. La mujer también puede estar muy segura de su rechazo, y el asunto se concluirá con un intercambio de brujería, para alejar al importuno.

El matrimonio se oficializa con una fiesta de masato de yuca, ofrecida por la familia de la mujer: el pretendiente da un tazón de masato a su "prometida", y ella rehusa, muchas veces por vergüenza de los presentes; luego, incitada por las mujeres, acepta y entrega a su vez el tazón llenado a la misma altura que el suyo. Si la pareja ya está establecida, el marido, un año después, ofrece una fiesta con los productos de su trabajo: la mujer prepara una gran cantidad de chicha de yuca que cultivó con su marido. Como los gestos tienen un fortísimo simbolismo, cuando un hombre da una taza de masato a una mujer y le pide que tome con él, se trata de una invitación sexual, que se concluirá, o no con un matrimonio.

La unión conyugal, es la constitución de una unidad de producción y reproducción y hace parte de una trama de trueques formada por unidades homólogas. La pareja existe físicamente dentro del espacio doméstico privado, definido por la colaboración en el trabajo de

reproducción fisiológica y económica: casa, huerta, expediciones comunes... En las reuniones, fiestas y trabajos colectivos, la realidad de la pareja disminuye por las relaciones que tienen los hombres y las mujeres como grupos de sexo. El matrimonio es la única expresión pública de las relaciones personales entre los dos sexos, así que cuando la colectividad se reúne, las parejas se separan y los hombres y las mujeres constituyen dos grupos diferentes, que están en relación de conyugalidad virtual colectiva.<sup>26</sup> No son las parejas que hacen relaciones entre sí, sino los hombres que reafirman sus relaciones de alianza y la naturaleza de sus lazos con las mujeres (v. Tabla Nº 2).

La relación entre la actitud privada -la mujer sigue a su marido en el camino, se instala en popa en la canoa, trabaja con él- y la actitud pública -los esposos se separan- demuestra que la relación conyugal es una figura singular del intercambio social entre los hombres y las mujeres.

Después de la pubertad, y con el matrimonio, los adolescentes toman conciencia de su función, se convierten en adultos y adhieren a la imagen del modelo masculino o femenino que marcó todo el período precedente.

Es precisamente en estas categorías de individuos que podemos encontrar el paradigma de la femineidad y masculinidad, definibles por medio de ciertos rasgos, de los cuales se tratará en los capítulos siguientes.

### La definición del hombre

Un hombre se define por la calidad de sus prestaciones en tres campos: la afinidad, la caza y la guerra, que son los campos de intervención del héroe cultural Maineno.

En el campo afinal, el hombre pasa por diferentes etapas, siendo la primera y la más llena de obligaciones, la posición de yerno. El acceso a

26 Los lazos de consanguinidad, que evidentemente están presentes, no son subrayados en tales ocasiones.

las mujeres se obtiene con el trabajo, y el yerno debe compensar a sus suegros por el regalo de la hija, dedicando sus esfuerzos a la huerta, llevando la caza, cumpliendo todos los trabajos más pesados... Este servicio del yerno se prolonga, con una atenuación de obligaciones, por toda la vida del suegro. El yerno debe ocuparse de producir un excedente en su propia huerta o en la del suegro, para redistribuir bajo forma de chicha a la comunidad. Las obligaciones de un yerno constituyen los únicos casos de apropiación por parte de otro, en el sector tradicional, de los productos del trabajo individual. Existe una definición del buen yerno: "aquél que pone su persona al servicio de sus *bahua*", lo que no tiene un correspondiente exacto en la definición del suegro. La armonía de sus relaciones, depende de sus personalidades, de la actitud del suegro en ejercer la autoridad dentro del respeto de la reciprocidad, y de evitar las peticiones abusivas... El delicado equilibrio, a menudo roto según ciertos relatos históricos, es fruto de constantes negociaciones entre los parientes políticos, *bahua*, y las mujeres.

El campo de la caza es el lugar de la valoración intrínseca de los varones. Como el héroe cultural que nunca se separa de su cerbatana, que la tiene desde su adolescencia, narrada en el mito del Jaguar Celeste (M. 3), hasta su incineración, el hombre tiene una relación preferencial con los instrumentos de caza, y la caza es el campo de acción preferido en absoluto. La cerbatana, y actualmente el fusil, son los apéndices del poder letal masculino. El cazador obtiene una valorización especial de la caza, y la ejerce en el marco de las complicadas relaciones existentes entre las sociedades humanas y animales. La cultura mai huna clasifica al mundo animal y al vegetal en el campo femenino y asocia la caza y las mujeres en varios aspectos (descritos en el cap. 6). El cazador caza para su familia, en sentido amplio, y aumenta su prestigio distribuyendo generosamente sus presas: sus parientes políticos son los primeros en ser invitados, según una regla de oro, según la cual la primera caza de un hombre, e idealmente todas, nunca es comida por el cazador, sino entregada a los *bahua*. El cazador, para vivir, depende de la reciprocidad del intercambio y todos los comportamientos individualistas son condenados: la ausencia de cooperación y generosidad, llamada "mezquinería", en mai huna *ñese hã*, es un factor de marginalización y fuente de problemas futuros.

El ideal del cazador, es parcialmente aplicado al pescador, que debe tener la mismas aptitudes. Pero los productos de la pesca son menos valorados que los de la caza, y no del todo integrados en el trueque ritual, y esta diferencia se repercute en los hombres: un buen pescador es menos apreciado que un buen cazador.

El campo de la guerra, es menos visible, porque las guerras físicas cesaron, desde 1930. Pero los Mai huna exaltan la tradición guerrera de su antepasados como un modelo de la virilidad, y prosiguen la guerra invisible y chamánica, que apela a otras cualidades. La guerra no es asunto de especialistas, sino del individuo. Los jóvenes aprendían a manejar las armas de guerra: la clava (macana), la lanza de madera, la lanza con punta de hierro. Hacían luchas durante las fiestas (Tessman 1930: 199). Lo que queda, en la sociedad moderna, del ideal guerrero de antaño, es el orgullo, la rapidez en encolezarse, el desafío y el aprendizaje chamánico de las formas de agresión. Sin duda la fuerza física antaño pudo ser la expresión del poder y hombría, pero ahora las transformaciones sociales, económicas y culturales dieron otra dimensión al juego del poder. La fuerza desaparece en la guerra con fusil, donde se combinan la astucia y la riqueza (poseer fusil y cartuchos). En su lugar, está la fuerza síquica que rige la manipulación de los proyectiles mortíferos chamánicos. La guerra física, la chamánica y la caza son, todos medios confundidos, los lugares de aplicación de poder fetal del hombre que saca prestigio de su capacidad de matar. El equilibrio es asegurado por la reciprocidad de las agresiones humanas y la interdependencia de los circuitos. La relación unívoca entre el hombre y el animal alimenta el trueque entre los hombres. Un buen intercambio entre parientes políticos garantiza la abundancia de la caza y la paz, un intercambio malo tiene el efecto contrario: introduce la penuria y la guerra. 27

27 En la guerra física y chamánica, el hombre escoge sus víctimas en el grupo de parientes políticos, para defender sus condiciones de existencia, o las de sus consanguíneos. En la caza, el hombre interviene en las sociedades no humanas para alimentar a sus parientes políticos. En ambos casos, el hombre lleva a la muerte a los que son la condición de la vida: los parientes políticos, que dan las mujeres y los animales que dan sus carnes.

Por estas razones, el hombre debe desarrollar simultáneamente estas tres virtudes para tener el papel social que se le impone: 1) instaurar una relación de matrimonio con gente de otra raza/otro clan, para reproducirse: esta gente es virtualmente enemiga; 2) demostrar sus habilidades en la caza para mantener una relación pacífica con sus suegros y garantizar las condiciones de su reproducción; 3) probar su independencia y preservar su diferencia por medio de las proezas guerreras. El grupo de hombres puede ser definido como un "conjunto de depredadores" y saca de sus actividades una valorización superior que les permite ocupar los lugares más altos de la sociedad *imi*. 28

### La definición de la mujer

Las mujeres se sitúan esencialmente, como lo vimos en el cap. 2, mediante sus relaciones con los hombres. El espacio de su identidad está medido por los varones, y ellas se adhieren a la imagen que el mito impone en las diferentes figuras femeninas. El primer valor de la mujer es su maternidad, que da a los hombres los medios para reproducir su clan. La primera cualidad, es su trabajo, desde la esfera doméstica en que se ocupa de la producción de hijos (v. Tabet: 1986), hasta la huerta y la selva. Las mujeres se definen por su función principal en la cocina, que simboliza su maternidad, y pone en relación los productos de las actividades masculinas y femeninas. La olla, es para la mujer lo que la cerbatana o el fusil es para el hombre: el símbolo de su poder. La olla está fabricada por la mujer y cocida por su marido, para luego ser manipulada principalmente por ella dentro de un objetivo común. La olla contiene el poder de transformación femenino ilustrado, por la aptitud para producir un hijo como lo muestra el mito del origen del sol (m. 5, y la gestación cap. 3).

La olla de barro se utiliza para la cocción de la comida y la preparación de las chichas de yuca, banana, pifuyo o maíz. Es el lugar de la fermentación, que ningún instrumento de hojalata pudieran reemplazar, ya que su volumen y "arquitectura" de cuello abierto, son

28. En el mismo sentido, A.C. Taylor habla de los hombres Achuar como depredadores o "life takers" (1979: 3).



inimitables en el comercio. El simbolismo de la olla representa la matriz de la madre "terremoto", Ñukeo y se encuentra también en la cultura Otomi de México. "Entre el vientre de la mujer y la tierra, existe una fuerte relación de correspondencia que se encuentra en el simbolismo de la jarra, cuyo cuello se abre como un sexo, y de donde sale la vida: jarra concebida a imagen de la tierra-madre" (Galnier 1986: 64)

La preparación de las chichas es una exclusividad de las mujeres, como la maternidad, simbólicamente relacionadas. Las protagonistas, madres y preparadoras de chicha, no pueden desempeñar su papel en los dos escenarios simultáneamente: una mujer no puede presentar síntomas relacionados con la maternidad (en negativo, las con regla, en curso, las preñadas y positivamente, las que amamantan) y mascar los frutos para hacer la chicha. Por temporadas, las mujeres tienen la prohibición "de boca y mano", no tienen derecho de hacer ninguna manipulación ni de mascar. La selección de que son objeto, se basa en la división del cuerpo femenino: lo que sale de la boca, *yobí*, no debe relacionarse con lo que sale de la boca de abajo, la vulva: *yogaba*. La chicha producida por los hombres debe ser libre de cualquier contacto con un líquido femenino: sangre, leche, mezcla sexual, feto, considerado como sucio, *guaké há* ... "también el hedor es la manifestación natural, bajo forma no comestible, de la femineidad, de la cual la otra manifestación natural (la leche) ofrece el aspecto comestible. El olor vaginal es, como se ve, la contrapartida de la función nutritiva: siendo anterior a esta, ofrece su imagen invertida, y puede ser considerada su causa, y la que la precede en el tiempo..." (G. Lévi-Strauss 1964: 276).

De los líquidos femeninos incompatibles con la formación de las bebidas para los hombres, dos se relacionan con el olor vaginal (la sangre y la mezcla debida a la copulación), uno a la función de transformación (el feto) y el otro, a la función nutritiva (la leche). El hecho de que la función de transformación y la función nutricional de las mujeres tengan el mismo efecto contaminador que el olor vaginal, demuestra que el problema está en la sexualidad femenina por relación a la función de reproducción. La "limpieza" que requieren los hombres no se obtiene ni en el agua, ni con la higiene corporal, aunque las mujeres cuiden muchísimo su aso de manos, boca y sexo antes de hacer una chicha. La relación con la maternidad ensucia en forma indeleble a las mujeres. La chicha circula de

las mujeres, generalmente las más jóvenes, sin regla ni hijos, hacia los hombres, que en compensación, les brindan su homenaje fecundándolas y luego alimentando al niño con líquido seminal. Las mujeres que preparan el *masato*, *háso gono akona*, "las madres de la chicha de yuca", son las madres virtuales de los hombres que la ingieren: la chicha de yuca blanca y untuosa, pero también cualquier otra chicha, es un sustituto de la leche materna, *ohé gono*, que sirve para reponer las fuerzas, así como el esperma sirve para formar al hijo. La mujer no debe difundir la química que reserva al niño, ni ponerla en contacto con lo que es para el hombre, así como el padre no debe copular con otra mujer que no sea la madre de su hijo, so pena de hacerlo raquítico.

Las mujeres en edad fértil pero no marcadas por síntomas ligados a la maternidad, pueden comunicar a los hombres un elemento inmaterial (reproductor) mezclado con el líquido nutritivo. Este líquido que pasa por la saliva, les da la capacidad de intervenir en el proceso de reproducción cultural y simbólica que se representa en las fiestas.

El trueque de chicha mai huna recuerda un momento del rito de iniciación de los hombres barasana: "in He wi as in the joke ("penis is eating" metáfora de la relación sexual) the fertilization is reversed and the man is a mouth who eats the contents of the womb (el contenido de la calabaza-símbolo de la vagina de Romi Kumu) instead of losing his own soul-stuff through the penis" (C. Hugh-Jones 1977a: 185). En los Barasana, esta inversión está en relación con una transferencia de fuerzas de los antepasados hacia los iniciados que, identificados ellos mismos con los antepasados, consumen la materia de la sexualidad femenina. Las mujeres están excluidas de este proceso de renacimiento (hasta estar presentes las flautas Yurupary), contrariamente a lo que pasa entre Mai huna, para los cuales las mujeres están en el mismo origen de la circulación de la energía.

Las mujeres marcadas con el sello de la reproducción (positivamente: encinta y madres, negativamente, con menstrio), tienen el olor particular del sexo, y manifiestan los signos distintivos que justifican la interrupción selectiva de sus actividades. Cuando las mujeres no manifiestan signos de maternidad, tienen el papel de madres (fecundantes), en el proceso de reproducción cultural. Libres de toda

prohibición corporal y trabajadoras, pueden entrar en el juego del intercambio económico y simbólico con los hombres. Esta división interna y fluctuante de las mujeres mai huna, nos ayuda a comprender las razones por las cuales las mujeres no están excluidas de los ritos masculinos: no todas las mujeres son "peligrosas", y sin esas mujeres en especial, que son "puras", los hombres son poca cosa.<sup>29</sup>

Como se ve, el grupo de mujeres, *nomi*, que globalmente se puede calificar como "conjunto de transformadores", se subdivide en "dadoras de niños", *ñihuna t̄ičikona hã*, y "dadoras de chicas", *gono t̄ičikona hã*. Las primeras contribuyen con la reproducción del grupo de filiación de sus maridos, las segundas fertilizan a los hombres realizando un preludio de su propia fecundación. El trabajo de transformación de las mujeres mai huna es doble y las dos facetas se reflejan mutuamente.

#### LA ÚLTIMA EDAD DE LA VIDA

La entrada a la última edad de la vida, es marcada por una atenuación de la diferencia sexual, que acompaña la desaparición progresiva de la vida activa de los individuos y la desecación del cuerpo.

La disminución de la diferencia sexual se manifiesta en el aspecto físico y también cultural. Es muy notable, por la transformación que hace la menopausia en las mujeres. Ellas se secan, *doe kuenako*, y se las compara a una madera seca. Ningún rito señala esta etapa, pero las mujeres que salen de la edad de la reproducción, tienen más libertad de expresión, movimiento y participación en las actividades masculinas.

Con la edad, las ancianas adquieren una nueva respetabilidad y el derecho de mandar en vez de obedecer. Nadie puede exigir nada de ellas:

29 La diferencia con las mujeres barasana, que son excluidas de los momentos del rito en que aparecen los Yurupary, está ligada por una parte con el simbolismo particular y obligante de las flautas, y por otras, al valor diferente de la chicha en el rito. La producción de chicha no es el centro de actividades rituales, como lo es en el caso de los Mai huna. (v. capítulo 7 y S. Hugh-Jones 1979: 46-57, C. Hugh-Jones, 1979 y 1977a: 217-231).

incluso los propios maridos las tratan respetuosamente. Acceden al conocimiento del mundo del yagé, que es normalmente un privilegio masculino. Se asocian a las tomas de yagé masculinas o preparan ellas mismas y se toman solitas el brebaje de yagé y otras plantas si quieren desarrollar sus conocimientos chamánicos.<sup>30</sup> Se libran del miedo que inhibe a las jóvenes: El universo del yagé parece inconcebible con el de la fecundidad de las mujeres, porque permite el diálogo de los hombres con los difuntos y las fuerzas sobrenaturales.<sup>31</sup>

Las personas muy ancianas tienen algunas ventajas: son servidas primeras y pueden, sin provocar murmuraciones,<sup>32</sup> pavonearse cerca del fuego y dormir encima de la hamaca.

La gran consideración de que algunos ancianos disfrutan, está ligada con su posición de mayores, y sobre todo con el valor de sus poderes chamánicos. La regla es la siguiente: las personas ancianas deben trabajar hasta que su reserva de energía esté completamente agotada. Su contribución a la marcha de la unidad doméstica puede ser simbólica, pero no nula. Desde que un anciano se demuestra incapaz de actuar, es considerado como "persona que quiere morir", *kakã manihõ gkakã*, unos presagios oníricos confirman el riesgo de muerte, el rayo avisa que la muerte está asechando, y un ruido sordo y continuado del trueno señala que el alma, sobre todo la de los chamanes, se está yendo al espacio primordial.

El envejecimiento está acompañado por un abandono progresivo de las actividades mundanas: los viejos ya no se van a hacer largas expediciones en la selva, no recogen frutas ni cazan: cuando más, pescan y llevan a la casa algún producto de su huerta. Participan silenciosamente

30. Algunas viudas vuelven a encontrar bajo el efecto del yagé, al espíritu de sus maridos difuntos, por eso ellas consumen el yagé de su marido y después plantan esquejes de las plantas del difunto.

31. Los Siona ven la cosa en forma distinta: "Los Siona dicen que, aunque realmente la mujer aprende más rápido que el hombre, al ingestión frecuente de grandes cantidades de yagé le causa esterilidad" (Langdon 1986: 107).

32. Aquel que monopoliza el fuego, es considerado como enfermo.

en las fiestas tradicionales, y evitan las fiestas mestizas, en que dominan el alcohol y el tocadoscos.

Acercarse al fuego, acción autorizada permanentemente a los ancianos, corresponde a la idea de un enfriamiento corporal, señal de decaer de la energía y generalmente asociado con un adelgazamiento. Desde su nacimiento, una persona crece y aumenta sus fuerzas, energías, calor y volumen dentro de un proceso llamado *húhúyi*, señal de salud. El crecimiento no se detiene con la edad fisiológica, y sigue en cambio en la edad adulta, en correspondencia con el aumento de volumen de los individuos. Las mujeres pasan periódicamente por fases de decadencia energética, asociada al frío lunar: el derramamiento de sangre menstrual en otros tiempos era compensado por la costumbre de secarse sobre las cenizas del fogón. El mínimo adelgazamiento es señal de enfermedad o vejez, de la inarrestable pérdida de fuerzas. El proceso de adelgazamiento, *stýyi*, es una desecación parecida a la que se hace con las carnes o los pifuyos sobre el saladero: *stýoyi*, "dejar secar, ahumar" pero "desde adentro". Este proceso se opone decididamente al del crecimiento, *húhúyi*, provocado por el soplo: *húhúyi* significa respirar, soplar a intervalos. Los viejos *mai huna*, ya sin aliento, quitan la vida.

## LA VIDA EN LA MUERTE

Si la diferencia sexual se hace más leve con la edad y la salida de la edad fértil de reproducción, es en cambio totalmente inexistente entre los difuntos, que bajo el nombre de gente primordial, *miña mai*, viven en el más allá, *miña bese*, una vida bastante parecida a la de los vivos de la tierra, que serían, desprendidos de cualquier obligación de trabajo.

El tratamiento diferencial de los muertos que el mito presenta (M. 8, anexo 3), no está ligado a una condición de sexo, sino al contexto en que la muerte agarra a cada individuo.

Las "almas" de los muertos, *batina*, que salen del sitio del alma durante la vida, que es el corazón, *ãbi*, recorren un largo camino hasta la transformación final en estrellas. Encuentran en el camino a dos personajes femeninos y dos masculinos, que los hace pasar por diferentes etapas.

La transformación dura un año, al cabo del cual la separación con el mundo de los vivos está completada: Los muertos se convierten en estrellas. La reproducción del mundo de los muertos es asegurada por la del mundo de los vivos, que están todos destinados a morir desde que Maineno separó los dos espacios: y es independiente del sexo de los muertos.

El proceso de re-nacimiento es ilustrado por la olla y la chicha, que tienen realmente funciones incoativas. Pero, en el mundo de los muertos, que es en cierta forma un mundo al revés, este proceso es controlado por un hombre. El capítulo siguiente muestra las relaciones entre las figuras masculinas y el curso del tiempo.

S. de Beauvoir dejó su huella en la historia del feminismo con su famosa declaración de que "una no nace mujer, llega a serlo". A su manera, los *Mai huna* corroboran tal verdad. La femineidad *mai huna* es una construcción social, con múltiples facetas y representa la "alteridad", implicada en un diálogo permanente con el ser masculino. Las mujeres se definen con relación a los varones de su vecindad, pues son ellos los que delimitan su identidad, el campo de su trabajo, y son ellos que juzgan y evalúan las cualidades que ellas manifiestan. Basta que un hombre diga que el masato que una mujer hizo, está podrido, para que ella deje de mascar la chicha, y las consecuencias rebasan con mucho la simple cesación de tal actividad: nadie apreciará sus invitaciones, menos gente irá a la fiesta o al trabajo colectivo que ella organizará. La femineidad es un valor cambiante: las mujeres crecen y disminuyen en femineidad, y entre *Mai huna* la cumbre que alcanzan es la maternidad. Los hombres, en cambio, ascienden las etapas de la masculinidad, mantienen su integridad física, extienden su aptitud al campo femenino. Las mujeres se acercan a la situación masculina con la edad, pero lo contrario no sucede, salvo en el mundo de los muertos, en que los papeles están invertidos y menos diferenciados.

## CAPITULO 5

### EL TIEMPO Su ritmo y división

#### El ritmo masculino

Los Mai huna representan el tiempo con el aspecto de varios abuelos, elevados al rango de jefe o guía, *da bek bakina ha*, "los que nos conducen".<sup>1</sup> El más importante, entre ellos, el que lleva la fila del cambio periódico, es Luna, encarnación del héroe cultural incinerado en una hoguera de madera húmeda (M. 5).

¿Tienen los Mai huna una definición única del transcurrir del tiempo? ¿Será el tiempo concebido como un devenir, o como un espacio de cambio? ¿Será fijo, inmutable o irreversible? Estas preguntas son otras tantas pistas para enterarse de las modalidades de la reproducción social y simbólica del grupo mai huna. Los hombres y las mujeres están involucrados en un ciclo, o más precisamente, están colocados en una órbita que, si los Blancos no hubieran llegado a falsificar su trayectoria, hubiera tenido toda la posibilidad de producirse indefinidamente.

Los Mai huna creen en el tema del eterno retorno a la lumbre de los astros que los guían, y a pesar de eso, implicados en la historia y el cambio occidental, los viejos ven y constatan que las cosas ya no son como antes. Un viejo chamán deja escapar de los labios un aviso lleno de frialdad "los jóvenes de ahora son unos viracochas". La escuela, la escritura, los convierten en viracochas, pierden su calidad de entidades

---

1 Esta expresión puede traducirse con "los que nos crían", en el mismo sentido en que se cría a los niños.

*mai*, de seres específicos en la cultura regional. El tiempo, pues, hizo su obra, pasó y no vuelve. Esta idea de la irreversibilidad del movimiento temporal no se manifiesta aún en la representación del tiempo, a pesar de estar el concepto del tiempo claramente marcado en la lengua. La experiencia consciente del tiempo se encuentra enmarcada todavía por el basamento orgánico, organizado temporalmente. La experiencia de la muerte introduce en el mito, la medida del tiempo de la existencia humana. La experiencia de las estaciones y el alternarse del día y de noche, regulado por la división, en dos de las fuerzas de la noche y la muerte del hombre responsable de la permanencia nocturna (M. 6, anexo 3), permiten creer en el eterno retorno, la inmutabilidad del orden alternativo. Los *Mai huna* tienen un devenir, cuidadosamente pensado, al término del cual se integran en el conjunto de los seres periódicos regulares, los astros. Polvo de estrellas, los antepasados *mai huna* velan por sus descendientes, siendo simultáneamente separados de la humanidad, ausentes de la vida ordinaria y presentes en el cielo que es la tierra primordial *miña bese*, y en los ritos.

El tiempo se mide en el espacio, en las relaciones que tienen los habitantes de las dos esferas que fueron separadas por la muerte cuando la humanidad empezó a existir: el espacio primordial, *miña bese*, y el espacio terrestre, *yitá bese*, son las dos direcciones del mismo tiempo circular.

La fractura de los dos mundos introduce la historia y la diacronía. La muerte, la separación de los hombres y del héroe cultural, dan un sentido a la cronología, y permiten tener puntos de referencia en el tiempo *mai huna* por época sucesivas. El tiempo del héroe cultural, *Maineno bainu há*, al mismo tiempo prehistórico y contemporáneo, se distingue del tiempo humano, *mai bainu há*, en que los diferentes acontecimientos están ordenados y vienen de una lógica distinta de la presente en el mito del origen. *Maineno* está fuera de la historia, o es el motor mismo de la historia, en el origen de todas las cosas. Se lo hace responsable de la innovación, autoriza los cambios vividos por los hombres. El tiempo de los hombres, está contenido en el tiempo del héroe, y sin embargo, se distingue de este objetivamente. La historia de los hombres es mensurable en parte, por medio de los nombres de los protagonistas, una memoria genealógica limitada, y por los acontecimientos externos que, siendo

conocidos por nosotros, revelan una dimensión histórica. Las narraciones de carácter histórico se distinguen formalmente de los mitos sobre los orígenes: los primeros recuerdan acontecimientos pasados, los segundos tienen un valor infinito. Pero el pasado nunca es del todo terminado: el tiempo de los hombres corre sin que nunca los individuos resulten separados de sus orígenes: cuando están vivos, homenajean a sus antepasados y de muertos visitan y aconsejan a sus descendientes. Los *Mai huna* viven un tiempo cíclico y su sistema ritual de reproducción está construido en espiral: todos los intercambios son orientados, y nunca deben interrumpirse. La muerte introduce una fractura ficticia, que los vivos se empeñan en rebasar por medio de un tratamiento adecuado a los difuntos.

Es importante observar que el tiempo está simbolizado por abuelos, figuras clásicas de la duración que materializa el tiempo, y que éstos abuelos se mueven por un principio "fecundador" que es la razón misma de su existencia. Son unos vitalizadores. Son seres masculinos encargados de regular, encarnar y señalar el curso del tiempo. Tejido frágil en las manos de los hombres, que lleva a la muerte, el tiempo es un encaje cuyas puntadas son hechas por los hombres en el momento de los ritos, generación tras generación, sin nunca cortar el hilo.

Así como lo observa P. Y. Jacopin, el espacio-tiempo es "una proyección social y cada pueblo lo denomina y mide en formas diferentes; en función de la relación con lo real, y cada vez su representación, mejor dicho la racionalidad que de él se desprende, constituye una realidad distinta". (1977: 219).

El presente capítulo introduce el tiempo *mai huna* bajo tres aspectos: el uno, ligado con la representación de la muerte, el segundo presentando las grandes divisiones temporales, y el tercero relacionado con el simbolismo de las entidades que marcan al tiempo, en correspondencia con la noción de calendario.

## LA REPRESENTACION DE LA MUERTE

La muerte es una etapa natural que se alcanza voluntariamente: "el/ella quiere morir", o que se sufre por maldad ajena. En el primer caso,

se trata de vejez o de suicidio, en el segundo, de enfermedad (que resulta de un ataque chamánico), de un accidente o de la muerte repentina. Los enfermos son cuidados por todos los modos alcanzables: tratamiento chamánico, plantas medicinales, medicina moderna, si permiten que se les haga el tratamiento. Nadie puede ser sometido a un tratamiento contra su voluntad.

### Las prácticas descritas en la Literatura

El Padre S. Tejedor, evoca una curiosa costumbre de los Orejones-Cotos en 1927: "no soportan que el enfermo sufra, y no tienen, con él, ni compasión ni paciencia. Si no se cura, se lo invita a tomar veneno, se lo abandona o se le aplica el llamado *despenador*, que quita las penas: se trata de recostar en el suelo al enfermo, boca arriba, y ponerle un gran trozo de madera sobre el cuello sobre el cual un hombre en cada lado se sienta apretando con todo su peso... Los inútiles, enfermos, paráliticos no tienen derecho a la vida."<sup>2</sup> (1927: 23). Esta versión mai huna del "garrote vil" nunca fue evocada por ellos, ni aparece en ningún mito. El envenenamiento con barbasco<sup>3</sup> es una práctica normal para suicidarse o terminar con las penas físicas que uno sufre: según su estado, el enfermo lo prepara personalmente o pide la ayuda de un pariente.

En la época de Tejedor, los muertos eran abandonados si morían de "peste" (enfermedad epidémica de origen occidental); muriendo naturalmente o por eutanasia, se los incineraba con sus hamacas y con todos sus objetos: lanzas, fusiles, macana, mortero (*batan*), casa... "para que su alma alcance al dios Tanto (?) en la esfera celeste.

Algunos - Tejedor no aclara quiénes, pero pudiera tratarse de los guerreros y las víctimas de expediciones - no tenían este tratamiento, y los vivos tenían que volver a casa por caminos desconocidos y borrar sus huellas, para que los muertos no los siguieran (*ibidem*, 24). En el mismo momento, Tessman observa unas incineraciones; "La incineración dura

2. Actualmente los imposibilitados, retrasados, anormales, son asistidos por sus parientes.

3. *Longocarpus Nicou*.

un día entero, los huesos y el cráneo se queman por completo y hombres, brujos, mujeres y niños son incinerados de la misma forma. Algunos entierran a los niños sobre una tabla de *Iriartea*, en la casa donde seguirán viviendo. El perro del muerto sigue viviendo; parte de la plantación del difunto, cerca de la casa, es destruida, y el resto pertenece a la viuda en usufructo (no se sabe si el viudo herede) (v. Tessman 1930: 202. Trad. J. Marchand).

### El mito del camino de los muertos (M. 8).

#### Maigogo Héyario: "El puente de las piernas de Maigogo"

El vio... hace mucho tiempo... He aquí la narración de aquel que voló para viajar en el cielo. Contó lo que vio paseándose cuando partió para ver el puente de las piernas de Maigogo.

Subió para ver cómo la gente llega al puente de las piernas de Maigogo, la vio pasar sobre el puente, o caerse cuando ella dobla las piernas. Ase vio eso en su recorrido.

Cuando mueren, las personas pasan sobre el puente de las piernas. Sin decir nada, ella dobla las piernas y los hace caer. No hace caer los que vivieron tratando bien a sus parientes políticos: ellos pasan tranquilamente. Ase cuenta, y cuenta lo que canta la madre de los cantos: (Cantando):

"Maigogo dice: pasen sobre mis piernas. Ellos van arriba para ver, y hablan del puente de las piernas pintadas. Suben río arriba y ven a la que hace un puente extendiendo las piernas. Ella se vira como la mariposa Morfeo (azul intenso) y los hace pasar. Les hace llegar al gran río. Allá está la mujer de senos amarillos, con leche envenenada. Allá está Maiguru. Maiguru golpea para atraparlos, coge a los que hablan bien, los coge como hojas y les baña en un líquido rojo o blanco-azulado".

(Sigue el cuento sin canto):

Derrama un líquido azulado sobre los que fueron enterrados y rojo sobre los que fueron incinerados. Les habla. Con su lanza pica a los yacentes para atraparlos. Los pone de pie, los transforma, los hace revivir y se oye el trueno "guru guru guru"... Para hacer ese, Maiguru coloca en una gran olla a todos los que se sentaron sobre la viga principal de la casa (metáfora para indicar a los difuntos). Pica a los muertos con su lanza cuando van hacia el cielo arrastrándose, los endereza "guru guru guru", y los hace revivir.

Allá también están Vima ohetoyo la mujer de la leche envenenada. Ella intenta matar ofreciendo su seno. Se enoja para obligar a los muertos a tomar su leche envenenada. Ella los mira, de pie, con su pecho amarillo, la leche envenenada, y les dice ven a tomar mi leche.

Cuando Maigogo dobla sus piernas para hacer caer a los muertos, Maiguru los recoge con la "raqueta". Los hace salir, pica a las llamas que se arrastran, las endereza. Luego baña con líquido rojo a los que fueron incinerados, y azul a los que fueron enterrados. Las almas *batina* azuladas se enderezan y brillan, las incineradas se iluminan de rojo. Brillan por la noche. Cuando viene la noche, los muertos emiten una luz intermitente.

Ase vio todo eso paseándose y lo contó. Maigogo habla a los muertos y los hace pasar y dobla sus piernas para hacerlos caer. Maiguru los atrapa y los endereza.

Los que caen sin remedio, se convierten en peces *bujurqui*: 4 son los que hablaron mal a sus parientes políticos, y copularon con sus parientes. Maigogo no quiere a los que vivieron pensando mal, no le agradan. En cambio los que trataron bien a sus parientes políticos, pasan tranquilamente sobre el puente de las piernas.

4. Familia de los Ciclídeos.

Cuando ellos pasan, la mujer de la leche envenenada se da la vuelta para tentarles y los mira, de pie, con los senos amarillos...

Maiguru pica a las almas que se arrastran, las hace salir y las pone nuevamente de pie. Ellas comienzan a hablar. El se pone sobre la viga principal del techo, los pone en una olla que está hirviendo *guru guru guru*, como la olla de yuca, como el zumbido de las abejas. Son las almas que hablan cuando él las transforma y que se enderezan nuevamente.

Ase vino para contar lo que vio en su paseo, cuando se fue volando se paseó zumbando. Vio lo que sucede allá arriba en el cielo, y vino para contarlo.

Se posó sobre el tronco de las almas, *bati kumu*, inmenso tronco que se alarga y se ilumina de una luz blanca, al cual se dirigen las personas. El ilumina este tronco extendido que es la casa de los *núña má*, gentes primordiales. Allá se encuentran los que no saben cómo pasar. ¿Quién viene y para qué?

"Yo no soy de aquellos que están allá abajo y lloran *bio bio bio*". Los otros llegan corriendo y se asoman para ver a los que lloran allá de pie. Ase les contesta que él no hace parte de ese grupo. Los muertos llevan a los nuevos, que van llegando, cogiéndoles de la mano.

Aquél que voló hacia el más allá, cuenta todo lo que vio, como hacen allá arriba como Maiguru los transforma haciendo sonar el trueno...

Así hacen las gentes cuando mueren. Se van a ese largo camino que se ve ir hasta arriba. Van al cielo a colocarse sobre el tronco de las almas. Esperan, llorando para poderlo alcanzar.

Ase contó su visión del mundo primordial, la que tuvo paseándose volando y es el narrador. Habló, otros escucharon y cuentan ahora. Eso se pasó en otro tiempo, no es cosa de este tiempo.

(Lino el chamán repite varias veces las diferentes etapas, y sigue):

Cuando partió, Ase vio a un hombre sentado en el canto del río, con sus adornos auriculares. Este hombre es la cigarra que canta a medio año y su nombre es Kuako. Ase, que estaba paseándose solito, vio al "padre del medio año", Kuako, venir para acá y le vio embarazar a las criaturas de *ineyi*, el padre de los pifuyayos. Ahora las frutas son bien maduras, es el tiempo de los pifuyayos *inenu*, su cara se hace amarilla, las frutas se vuelven rojas. Paseándose así el vidiente todo lo vio, todo contó.

Oyó tocar las maracas cuando se paseaba y vio sacudir los cascabeles del otro lado. Volvió acá a hacer lo mismo y es por eso que nosotros, ahora, vivimos haciendo cantar las maracas.

El oyó al dueño del otro lado moverse sacudiendo los cascabeles, y lo oyó sacudir las maracas. Paseándose entendió todo y vio toda clase de cosas.

Cuando la cigarra Kuako, padre del medio año, fue a hablar con Mai huna el fue para escuchar a las gentes que discutían. Cuando oyó a la gente que hablaba, buscó su casa. "No hay nadie allá donde vivíamos, ¿Dónde están ellos, tendidos en sus hamacas y hablando? ¿No están los dueños de casa?"

La flauta está colgada en la mitad de la viga de arriba. Intenta soplar, quiere encontrar el tono justo, pero mientras sopla, sale un sonido muy diferente: "*Hui hui hui*" "No toques, no hagas eso a tu abuelo" le dice un hombre (en otra versión, su esposa le avisa que no sople en los huesos de su abuelo).

Aqué que todo lo vio viajando, lo contó. Cuando oyó que le hablan así, sigue su camino para ver más lejos. Ve a un hombre que mira correr el agua, sentado en la orilla del río, con sus ornamentos en las orejas. Va a encontrarlo en una pequeña colina, allá abajo, al puerto de su casa ve como el agua corre...

El mito continúa hablando de la inversión del mundo primordial y del mundo terrestre y otra versión narra el rito de las primicias de los pifuyayos. Estas dos partes pueden separarse del mito anterior, y ser contadas cada una como un cuento autónomo. La versión integral del M. 8. se encuentra en el anexo 3.

Varios mitos describen las aventuras "de conocimiento" del chamán Ase, llamado *yao sanu ūiki*, "él que yace dentro de la tierra", en la comunidad del Algodón. Chamán maestro, modelo para los hombres, su carne fue devorada por los espíritus *ma bahē*, "gente roja" y sus huesos deshechos por los dientes de jaguar; su corazón fue entregado a las manos de su esposa difunta, *inimuto*. Aligerado por este tratamiento liberatorio del espíritu, toma otra vez forma humana en las manos de los mismos espíritus: unos tallos de *Brugmansia* (= *toe*) sustituyen sus huesos, y las fibras forman su carne (v. M. 10, anexo 3).

Este mito presenta tres enseñanzas: las vías de la sabiduría chamánica, el proceso de renacimiento de los muertos, y las comunicaciones entre las diferentes esferas cósmicas, entre los diferentes estados de la persona. Algunos narradores (o algunas versiones del mito) introducen el personaje de Maineno, a quien hacen responsable, en colaboración con Maiguru, de la transformación de los muertos mudos en seres hablantes luminosos en estrellas. Este mito pertenece al tiempo de los hombres de antaño, *doe baisenu hā*, y sitúan el origen chamánico de la palabra sobre el más allá, la tierra primordial, tierra no contaminada, espacio de gestación del mundo. La narración sigue una forma original, cíclica. La transformación de los muertos es narrada poco a poco, cada episodio es repetido en parte en el episodio siguiente, y regularmente interviene un *leit motiv* que distingue varias etapas, es la oración "Ase vino a contar lo que vio". La forma ilustra la ida y vuelta entre los dos mundos que el mito explicita ligando la transformación de los muertos con los ritos de las primicias del pifuyayo. Ningún término temporal aparece para indicar la duración, el tiempo en que se sitúa el viaje de los muertos, el viaje del chamán, lo que hace más importante el efecto de ciclo repetitivo y consolida la idea de comunicación entre los espacios. Antes del nacimiento de la humanidad, durante el tiempo ritual, después de la muerte del individuo, los dos mundos se tocan, el espacio terrestre se funde en el espacio *mūña*.



## El origen de la muerte

La muerte es introducida en la sociedad como un prólogo inevitable de la existencia social. El mito de Jaguar Celeste (M. 3), expone el origen de un héroe cultural cuyo padre está muerto: liga la socialización de este ser con la venganza del padre, y califica al héroe como "portador de muerte"; combina el robo del fuego para cocinar con el augurio de la muerte del héroe y su incineración. La experiencia de la vida es, primeramente, una experiencia de la muerte.

Después de creado el mundo una primera vez, la humanidad fue destruida por el diluvio, y "todos los hombres se convirtieron en termitas" (M. 7, anexo 3).

El mundo fue creado más tarde, una segunda vez, el hijo de la hermana de Maineno separa el cielo y la tierra por orden de su "hermano de madre", y la humanidad culpable de un exceso de curiosidad, es enterrada, toda. Entonces el héroe declara: "las personas no vendrán ya a verme en carne y hueso: solamente en espíritu" (M. 2). La muerte está reconocida oficialmente.

Luego, la muerte se convierte en el medio de regular el orden cósmico: por ejemplo, la noche permanente es reducida a un tiempo razonable, por medio de la muerte del hombre en la pareja Naiyo, dueña de la noche. Ella rige el orden social, y se ve que la muerte es siempre el resultado de un acto humano, sanción de un pecado o una agresión, agresión "de retorno".

Sometido a una existencia breve, el hombre ha perdido la inmortalidad por culpa de una mujer que no supo responder al llamado del demiurgo "regenerador" (M. 12).

Anterior a la existencia social, la muerte precede el nacimiento de los hombres. *Miña bese*, el mundo primordial, verde, tierno,<sup>5</sup> que los muertos alcanzan, es al mismo tiempo un espacio de gestación y un lugar de descanso.

## El acceso a la tierra primordial

Existen dos formas y dos caminos para acceder a *miña bese*. Una está ligada con la experiencia chamánica, y la otra, a la muerte. Uno de los dos caminos lleva del techo de la casa al "gran tronco de las almas", el otro va río arriba. La transformación chamánica se parece a una pequeña muerte, porque es necesario que el cuerpo muera o se transforme profundamente para que el espíritu se libere y explore al cosmos. Ase el chamán, vuela, se cieme, ve, escucha, aprende, transmite es un espíritu puro, corresponde a la condición formulada por el héroe cultural para pasar de la tierra a otra. Existe en la cumbre de la casa, un espacio que tiene la propiedad de ser una zona de comunicación entre lo interior y lo exterior, el microcosmo y el cosmo. El alma escapa justamente por esa apertura, Ase y los chamanes utilizan este paso, Maiguru llega allá y busca a los difuntos, los huesos del abuelo (sol) están colgados allá, los antepasados, los chamanes difuntos, los *miña mai*, "gente primordial", pasan por ese espacio para participar en los ritos de las primicias del pifuyo. Este punto está en correspondencia con el punto más alto del cráneo, (el sincipucio) que en el momento del nacimiento está abierto y sigue existiendo en los primeros tiempos de la formación de la persona (la fontanela de los bebés), y simbólicamente abierto en el momento de la transformación del chamán. Cerrar este punto es como tapar una olla, *čōyi*, palabra formada con la raíz, *čō*, significa "cabeza". La correspondencia entre estos puntos lleva a la persona en transformación, hasta la olla de Maiguru, donde vuelve a nacer, recuerdo del nacimiento del niño-sol, en condición de estrella.

El camino de los muertos está abierto a todos: hombres, mujeres, niños, chamanes, y está sembrado de obstáculos para todos. Maigogo, llamada Ačida en el Algodón, es una mujer con grandes pies que forma un puente, completamente pintada con bija. Está llamada a menudo *yočiko ago hai tétégao*, "la gran mariposa morfeo que transforma". Ella separa los buenos de los malos, y estos últimos no reciben tanto una sanción, cuanto una amonestación, pues a pesar de su comportamiento malvado, son recuperados y transformados, como los otros, por Maiguru. Según ciertos informadores, el paso del río se parece al de una puerta: "los hombres que no han hecho el amor llegan a *miña bese* y

5. Traducción del siona, *wiña (miña)*. (V. Cipolletti, 1985).

vuelven, los otros no pueden moverse. Las gentes puras trajeron arena, de vuelta de su viaje, pero no pudieron ver a Maineno.<sup>6</sup>

La mujer de senos amarillos, con leche envenenada, es una figura repelente que tienen este papel de tentadora solamente para mejor distinguir el nacimiento real y el re-nacimiento. Enloquecida por la maternidad, la mujer se vuelve asesina saliendo de la relación particular que la ata a su hijo. Es otra imagen de los peligros de la maternidad que vimos en el cap. 3. El mito de la "visita al cielo" (M. 9), y todos los mitos que hablan de *miña bese*, muestran que el mundo del más allá, para los vivos, es similar al mundo de abajo solo aparentemente: reina un frío espantoso, el fuego es el corazón de los difuntos incinerados, la yuca es pescado, los pescados reviven después de ser pescados y comidos, para pescar hay que cogerse a sí mismo con el arpón... En estas condiciones, la leche de la mujer no puede ser comestible: es leche pasada en sentido propio.

Maiguru, el espíritu-trueno diferente de *Mñhē*, el espíritu-rayo, transforma a los muertos en estrellas. El ruido del trueno-zumbido muy especial que produce, significa para los hombres, que un muerto está pasando por sus manos. El ruido sonoro del trueno, "*guru guru guru*", es como el ruido de la yuca que hierve en la olla, metáfora sonora de la cocción-renacimiento, y el zumbido de las alas de las abejas, mensajeras de muerte entre los dos mundos, es la palabra de los muertos vivientes. Este ruido se oye en las épocas muy cálidas del verano, en la estación de los pifuyos cuando el abuelo-cigarra,<sup>7</sup> *hneyi*, está presente en la tierra, *Kūāko*, el padre del medio-año, está presente en *Miña bese*, en el momento en que los hombres realizan el rito de las primicias del pifuyo.

Los muertos se convierten en *miña mai*, gentes primordiales, y desarrollan unas actividades sociales similares a las de los hombres sobre

6. Esta anécdota, es la visión mai huna del viaje de Armstrong a la luna, que les fue contado por un evangelista norteamericano del I.L.V. Lino se apegaba absolutamente a la idea de que *Maineno* estaba fuera del alcance de las expediciones intersiderales de los Blancos, pero la idea de castidad presentada aquí, es claramente debida a la influencia religiosa.

7. Los movimientos de los abuelos-cigarras son explicados más adelante.

la tierra. Están integrados en este nuevo mundo desde el momento en que pasan *bati kumu*, el gran tronco iluminando de luz blanca, con la ayuda de sus parientes consanguíneos, *doi huna*.<sup>8</sup> Este nuevo mundo es "tan superior" al de acá abajo, que los Mai huna difuntos están sumergidos en la felicidad. Los pifuyos nunca faltan y la vida es una serie de fiestas en la casa *miña* de la madre primordial *Nukeo*.

Los muertos se transforman en estrellas, ya no siguen el ritmo de la vida diurna de los hombres, y se instalan al lado de su padre espiritual, Maineno-Luna. Las estrellas no son denominadas, sino especificadas por su tamaño y color: las grandes *hai tuku*, son los jefes, las blancas, *bo tuku*, son las personas comunes y corrientes, y las rojas, *mi tuku*, son las encarnaciones de los chamanes: "ellas no brillan sino de un solo ojo", a diferencia de las luciérnagas, *tuku*, cuyos dos ojos parpadean y que son el soporte temporal de las almas que se preparan a partir hacia *miña bese*. Estas luciérnagas almas, *batina*, siguen visitando los lugares en que vivieron hasta su transformación. Los colores de las estrellas ya no señalan un tratamiento diferente de los muertos, como en el mito, sino un estatus diferente, pues actualmente, todos los cadáveres son enterrados.

### La difícil separación entre vivos y difuntos

El principio de vitalidad del individuo, está concentrado en su corazón, *ābi*, sede del pensamiento y de la razón. *Ābi*, se transforma en alma o espíritu, *bati*, durante el período del sueño y en la muerte.<sup>9</sup> Si está lleno de deseo de venganza, convierte en *āiko*, un alma agresiva cuyo nombre significa "ella devora". El deseo de venganza de un muerto depende de las relaciones que tuvo con los vivos, de la clase de muerte que tuvo y de eventuales sufrimientos soportados. Una persona cuya agonía se prolonga, tiene forma de buscar un alma que la acompañe antes de lanzarse en el camino de los muertos.

8. Pensaba que este tronco simbolizaba la vía láctea, pero, sin duda, es solamente su parte final. La vía láctea es el camino de los pecarí y de los animales *batina*, desde el mundo subterráneo -espacio donde se produce la gestación de los seres animales hasta *Miña Bese*, donde se encuentran las almas de los animales matados en la caza.

9. *Bati* deriva de *bate*, participio pasado del verbo "vivir".

Las manifestaciones de las *ãtkona* son muchas veces pacíficas pero sirven también de señales proféticas, o explicativas, de la enfermedad y muerte. Se encuentran en todos los sitios frecuentados por los hombres, particularmente en los caminos de selva, pero no se atreven a entrar a las casas, protegidas por una barrera chamánica, *Ãtoko* es multiforme: toma forma y sustancia en las descripciones particulares de cada uno: puede ser una forma blanca y aérea, una hoja inmóvil en el viento, un silbido nocturno. *Ãtoko* es la razón de todo lo que es extraño: una olla que se rompe sin razón, una ola que vira la canoa, una fermentación anormal de la chicha... La gente no puede liberarse de ellas: cuando más, en sueño o mediante un chamán, puede pedirles que la deje en paz y protegerse de su acción. Los vivos se encargan de recordarles la existencia del camino de los muertos y la necesidad de retirarse. Eventualmente las guían y les aconsejan volver solamente cuando están invitadas.

Normalmente, en el instante en que una persona fallece, se oye la partida del alma, que toma una canoa para seguir el camino de los muertos. Los días siguientes, los chamanes y parientes cercanos sueñan y hablan con esa alma, tomando *yagé*. El alma aparece en su envoltura corporal, con la ropa que llevaba, pero no tiene peso, sus pies no tocan el suelo. Por una semana está prohibido hacer chicha, porque el alma rehusaría irse, y podría contaminar la chicha de los vivos. El diálogo puede durar un año, luego el alma se borra, se achica, se mantiene alejada en la visión onírica o alucinatoria, y habla cada vez más bajo, terminando con presentarse solamente de vez en cuando. Su transformación, allá en *miãa bese*, está terminada, sus parientes le ayudaron a cruzar "el tronco de blancura". Ella ya llegará solamente cuando esté invitada, cuando los hombres ofrecen los ritos del pifuyo a la madre primordial.

En otros tiempos, se usaban todos los medios para acelerar la separación de los muertos: la casa era quemada con su propietario difunto, sus objetos personales desaparecían, no se conservaba nada de lo que podía mantener unido al individuo a su tierra natal. Algunas prácticas especiales se realizaban cuando morían los chamanes, y especialmente "los grandes tomadores de *toe*", *pei ïkucikina hã*, para evitar su transformación en jaguares y su permanencia en la tierra: el cadáver se

bañaba con el agua de maceración de su hamaca,<sup>10</sup> se le ponía sobre los ojos sal o pimienta, y también sobre la nariz y la boca, para impedirle encontrar nuevamente el camino de la casa. Convirtiéndose en jaguar, el chamán pierde el sentimiento de la familia, y ataca indistintamente a los responsables de su muerte y a sus propios parientes.

Las cenizas de los muertos, puras de toda mezcla, eran comidas por los voluntarios y les garantizaban vida larga, si eran ingeridas sin toser. El mínimo ahogo era señal de muerte rápida, y por eso eran muy frecuentes las abstenciones, sin que eso implicara consecuencias negativas.

Actualmente, los Mai huna entierran a los muertos siguiendo la costumbre mestiza de las veladas fúnebres.

#### *El origen del entierro, hatire kii hã (M. 11)*

##### "Historia de la raya"

En el tiempo en que el pez raya era una persona, llegó y dijo: "¿Por qué no lloran ustedes, cuando tiran el agua a sus muertos? Nosotros no lo hacemos así, cuando mueren nuestros hermanos lloramos y ustedes no lloran y tiran a sus muertos allá donde yo vivo". Ella subió a la tierra para decir eso, y salió del agua para enseñarles.

"¡Así se llora!" Les enseñaba con su lanza como debían lamentarse, corría acá, allá con su lanza: "¡Así es como los vivos deben llorar a los muertos!"

10. La hamaca es una propiedad personal de los hombres, que los sostiene en todo el viaje en el mundo *miãa*, mundo del *yagé*. La hace la esposa, con fibra de chambira, pero esta fibra no resiste la humedad. Este procedimiento indica que la hamaca no debe sobrevivir al chamán, no debe proteger sus viajes que, de una manera simétrica, deberían forzosamente ser viajes hacia la tierra, rumbo a los vivientes.

Ahora la gente llora a sus hermanos. Ellos antes no sabían nada: tiraban los muertos al agua. Ahora lloran todos, los blancos del Napo lloran, los Mai huna también. Ya que la raya vino y les enseñó, ahora ellos entierran a sus muertos y lloran por sus hermanos difuntos.

Este mito describe la introducción de una costumbre de los blancos entre los Mai huna. Conviene saber que el pez raya es un personaje asociado a los blancos, y que en otro mito, se convierte en sombrero de los blancos. Se observa la inversión entre el agua y el fuego, probablemente porque el fuego viene del agua (M. 3): los Mai huna nunca tiraron sus muertos al río, sino siempre al fuego. El fuego en ningún momento se asocia con los blancos.

El cuerpo es preparado, con los párpados cerrados, con el mentón amarrado. Está cubierto con una mortaja, rodeado de velas, con la cabeza hacia el oriente, los ojos hacia *miña bese*. Un simulacro de ceremonia cristiana es realizado por un mestizo, que recita una plegaria y distribuye bendiciones. El velorio dura más de 24 horas, y reúne al conjunto de la comunidad: las mujeres lloran chillando, los hombres toman, fuman, hacen bromas, y los parientes políticos preparan un ataúd muy ajustado al cuerpo. Se sirven dos comidas. El cuerpo está colocado en el ataúd al amanecer y el ataúd se cierra cuando aparece el sol. Una intensa dramatización acompaña este momento, las lloronas con su voz rota acentúan sus gritos, los hombres dejan escapar una lágrima, los niños chiquitos asustados son pasados por encima del cadáver para asegurarles larga vida... Luego todos van al cementerio, y un nuevo momento dramático acompaña el momento en que se lanza la tierra en puños, y se rellena el hueco. El cuerpo es enterrado muy hondo, para evitar que los animales busquen el cadáver, y durante varios días se observa el montículo, para ver si se presenta el alma del difunto.

Terminado todo, cada cual vuelve a su casa a descansar. Por varios días, las mujeres no preparan ninguna chicha, y los chiquillos no atrapan las luciérnagas...

La muerte cambió de naturaleza, y actualmente se convirtió en un problema económico por dos razones. La primera es que los objetos de

valor del difunto (sobre todo el machete y el fusil) son conservados por los que expresan el deseo de poseerlos, y eso tiende a mantener al difunto en la tierra, y hasta provocar su ira. La segunda es que la muerte es un asunto individual, que no implica en ningún sentido la solidaridad económica de los consanguíneos y parientes políticos, de manera que el cónyuge del difunto se encuentra con tremendas deudas para asegurar la realización de una fiesta que agrade a la comunidad y al muerto: si no hay bastante aguadiente, los hombres rehúsan todo lo que consideraran como una imposición (por ejemplo, llevar el ataúd...); si el muerto no está satisfecho no se va, molesta a los parientes y toma rehenes... Estando así las cosas, las relaciones entre vivos y muertos están temporalmente desorganizadas y confundidas, y eso implica un desequilibrio en el ciclo de la vida de la sociedad. El tiempo mai huna es perturbado por el tiempo de los blancos.

## LAS GRANDES DIVISIONES DEL TIEMPO

El concepto de tiempo está contenido en un morfema, *nu*, colocado como sufijo de varios determinantes que indican su valor. Significa "tiempo de..., época, estación", e indica la duración tanto en el tiempo abstracto, como en el climático.

El año en sí, no tiene una denominación propia pero la cuenta de los años se calcula partiendo de la estación del pifuyo. El tiempo del pifuyo, *inenu*, abre el ciclo anual y sirve de fecha de referencia en el pasado y el futuro. Por ejemplo: *tepe inenu tayose*, "hace dos años", "dos tiempos de pifuyo pasados", *tepe inenu daakáre*, "dentro de dos años", "cuando se cumplan dos tiempos de pifuyo":

El mes es indicado con el término *ma* que indica la luna.<sup>11</sup> Los meses no son señalados por medio de un nombre propio. La revolución del astro en el cielo es el paso de un ser animado entre los hombres. La mención de un mes está siempre acompañada de la partícula *agi*, aplicable solamente a un término masculino, y que significa "él es". Según se complete con una forma verbal pasada o futura, se sabe en qué

11. El nombre completo de luna es mai ñami aki, "astro de la noche".

sentido se habla en lo temporal: por ej. *mai tei agt o kuakogu*, "hace un mes cociné unos guineos", y *mai tei agt o kuakoyi*, "dentro de un mes cocinaré unos guineos". La expresión *mai tei agt*, en otro contexto, podría muy bien traducirse "(es) un solo hombre".

El año está dividido en tres estaciones principales, que fluctúan en el tiempo en función de los acontecimientos meteorológicos. La primera estación, que dura de diciembre a mayo, es el tiempo del pifuyo, *inenu*, la segunda, de junio a julio, es la de las crecientes y aguas altas, *kuedakanu*, la tercera, de agosto a los nuevos pifuyos, es la del "padre del medio año", *kāikonu*. Cada estación está dividida en períodos que pueden, como las estaciones, servir de referencias temporales. Corresponden a tiempos de maduración de las frutas silvestres y a los tiempos de reproducción de los animales, por ejemplo: *renu*, "tiempo del aguaje",<sup>12</sup> o sea junio, octubre; *ñukabi yianu*, postura de los caimanes, junio-julio; *niā yianu*, postura de las aves, marzo-abril; *bāi banu*, nacimiento de los animales, febrero-marzo... Cada tiempo es concebido precisamente con relación a las actividades que los hombres pueden realizar, bajo ciertas condiciones de la naturaleza. Eso será mejor explicado cuando se hablará del calendario estacional.

El morfema *nu*, siúa al locutor o al oyente, en el espacio tiempo, y la lengua no establece distinciones morfológicas entre la expresión cronológica o la expresión climática del tiempo. El verano es "el tiempo en que hay mucho sol", *šivnu*. El invierno es "el tiempo de lluvias", *okonu*, y éstas son nociones clásicas que se adaptan a los cambios climáticos frecuentes en esa zona. No designan una estación en el sentido clásico, sino una duración variable de presencia de sol o lluvias, que pueden volver varias veces en un ciclo anual.

El día y la noche se señalan con unos morfemas que se refieren a la luz y la oscuridad: *mianu*, tiempo de la iluminación-día; *ñani*, noche. Pero la cuenta de los días se hace en "noches de sueño" (períodos oscuros). Por ejemplo: *gōpē gō kanisaohōñē*, en quince días, significa literalmente "cuando se cumplan 15 sueños." El día de 24 horas se

12. *Mauritia flexuosa*.

13. No identificado.

divide en secuencia: el alba, *čia nea*, "aún oscuro"; el amanecer y la mañana, *mai mēñē*, el mediodía, *mai hora šikāre*, "cuando el astro está pegado en la mitad", la tarde, *neato*, "hacia la oscuridad", y el atardecer, *mai tomeñē*, "el astro cae."

Durante el día, las horas están indicadas con un gesto de la mano en dirección de la posición del sol. De noche, el tiempo se mide con el canto de los animales nocturnos, que se manifiestan independientemente de la luna, y con una regularidad más segura. El sapo *maguro*, no identificado,<sup>13</sup> canta a las nueve de la noche y a la una de la mañana, y el grillo *musu* canta a las dos; un ave "penélope" y un guaco cantan a las tres, el paujil a las 4, una especie de garza a las 5. La expresión del tiempo nocturno se formula en términos poéticos, la voz reemplaza el gesto que sirve en las horas diurnas: a la hora del canto del paujil, a la hora del silencio, cuando no se levanta ningún canto (a media noche *bišimāñē*, "no suena", *yāimāñē*, "no canta").

El tiempo se entiende, en lo lingüístico, por la presencia de un vocabulario completo de lexemas con valor temporal y aspectual, que no se describirán aquí en detalle, pero que permiten clasificar las acciones dentro de un orden temporal, sin adentrarse mucho en el pasado ni el futuro. *lō* que es anterior a antes de ayer, *keñamena*, es "de antes", *doe*. Lo que sigue pasado mañana, *kamañata*, es "después", *hete*. Las dos medidas pueden eventualmente especificarse con la expresión de los días o estaciones. El vocabulario del tiempo (por mucho tiempo, de pronto, hoy, aún, siempre...), es independiente del morfema *nu* salvo en las expresiones de duración y épocas. Así por ejemplo: *doenu* "(hace) mucho tiempo", *kanu* "(en) ese tiempo", *teanu* (en) el mismo tiempo, *mai banu*, "nuestra época", *doe baisenu* "la época de antes".

Y por último, el tiempo es introducido por las desinencias verbales que sitúan la experiencia humana, efectiva o posible, de los diferentes acontecimientos. Presente, pasado y futuro se distinguen en varios niveles, con un corte más importante entre acción cumplida e inacabada, cosa que permite, por ejemplo, distinguir al difunto, *baičikē*, "él que vivió" del viviente, *baññē*, "él vive".

## LOS SERES QUE MARCAN EL TIEMPO

Tres series de seres marcan el paso del tiempo y sirven de referencia en el pensamiento mai huna: algunos seres nocturnos, en particular unas aves, los astros y las cigarras. Tienen en común dos características: son seres animados y masculinos. Pero cada cual situado en un plan distinto. Los astros y las cigarras son llamados abuelos, y son responsables del devenir de los hombres. Su lugar, su función, o en todo caso su origen, están definidos en la mitología. Las aves son relojes naturales, que tienen la propiedad de comunicar con el espacio primordial, y cumplen un trayecto regular entre los dos mundos, como los astros, los grillos y las cigarras.

### Los seres nocturnos

Se trata principalmente de aves, pero los grillos y los sapos sirven también de cucú nocturnos. Los más importantes de estos relojes nocturnos son las penélopes, las garzas y los guacos, que cantan entre las tres y las cinco de la mañana. Son las horas en que se levanta el cazador o pescador para ir a buscar la primera comida del día. Son también las horas en que se levantan las mujeres, tanto para arreglarse como para prepararse a recibir a un amante (así dicen las canciones) o simplemente comenzar el día. Todas esas aves son de género masculino, hermanos de madre o hijos de hermana del héroe cultural Maineno. Sus carnes son muy apreciadas. Su canto recorta el "continuum" de la noche, mejor que las estrellas, a menudo escondidas por las nubes. Un Mai huna sabe la hora sin ver el cielo, pues le basta apreciar las clases de ruidos y silencios que le rodean. Por la noche, el peligro se señala por un ruido, de noche silban los pájaros de mal agüero, *bečč*, "satanás", y *áũko*, "alma devoradora", o también *Manu*, el gran incendiario, que guarda el fuego en su pico solamente si se lo exhorta a trabar objetos de hierro. El tiempo nocturno, como el diurno a la final no es apreciado solamente en sí, sino en relación con una actividad humana. Existen pues, unas "zonas temporales" sin otra denominación que el tiempo del sueño.

### Los Astros

Tres abuelos astros comparten el ritmo del tiempo, tres entidades cuya existencia precede la de la humanidad y trasciende la de los

hombres. El estado de astro expresa su eternidad y el ritmo de sus presentaciones.

El primero, jerárquicamente por su posición de mayor, y por la importancia de su personalidad, es Luna, encarnación del héroe cultural. Abre el camino del tiempo, le da un significado y su trayecto determina el de los otros responsables del tiempo. El segundo, es Sol, su hijo, transformado antes de su padre. Sigue la Luna en el cielo y regula con él el alternarse del día y la noche. Está en relación dual con el abuelo, *oko bati*, "espíritu del agua", y con él regula las luces diurnas y las lluvias. El tercero es el abuelo mencionado, el espíritu del agua, que no es un astro, *mai*, como los anteriores, sino, en ciertos aspectos, la encarnación de la constelación de Orión.

Luna, *mai ñami aki*, y Sol, *mai mianiu aki*, están unidos, en el pensamiento mai huna, por el concepto *mai*, que identifica a los hombres. Se desplazan en el cielo en un camino idéntico. Cada noche, Luna recorre por completo un camino del este al oeste, pero durante el ciclo lunar, el astro se desplaza hacia el este. Es solamente en luna llena que ambos astros, padre e hijo, parecidos en ese momento por el tamaño y la cantidad de luz, siguen un camino casi idéntico de noche y de día. Se comprende que cada cual recorre su camino bajo la tierra en sentido contrario del camino terrestre, así que cuando Luna aparece donde los hombres, su hijo ilumina el mundo de los proto-Mai huna subterráneos.

### Luna

Luna es un astro de primera importancia en la economía mai huna, como su posición de héroe cultural lo hace entender en el mito.<sup>14</sup> Es responsable, en el sistema de creencias, de la fertilidad de las mujeres, las desflora y provoca los menstrosos y del crecimiento (humano, vegetal,

14. Una visión de conjunto de las empresas épicas del héroe cultural Maineno/Luna, se encuentra en el anexo. El es la creación, la reproducción y la muerte y sus correspondientes principios activos en los hombres. Introduce el trabajo de huerta y las plantas cultivadas, y controla todas las artes.

animal). Las fases crecientes del astro se asocian con las edades del hombre, simbolizadas por el diámetro de su disco auricular, y sus fases menguantes señalan el envejecimiento y disminución de la energía vital. Cada una de sus fases denominadas corresponde a una actividad humana.

Luna verde = *miniñi silih, mai cia miñi agt*, "el astro es aún joven, verde". La aparición de la luna nueva, invisible, pone en marcha las reglas femeninas. La expresión para hablar de la menstruación "es *miña mai ñiigo*, "ella vio la luna nueva". Este tiempo es malo para los sembríos, los gusanos comen la fruta, y para la tala de los árboles, las termitas roen la madera. Los hombres corren el riesgo de hacerse morder por las culebras. Es el momento de cuidar a los niños raquíuticos para hacerlos más fuertes y grandes, y los padres dirigen plegarias especiales a luna: *mai miibase heakaima...* "luna hazme el favor de crecer para hacer levantar..."; *mai mi mamaki heakaima...* "luna hazme el favor de curar a tu hijo...". Podía ser en esta época que los jovencitos tenían las orejas perforadas, su sangre cayendo como la de las jóvenes púberes.

Primer crecimiento: *haikt hühühü, hai kuku agt*, "él crece, se hace más grande". Esta expresión es la metáfora del primer crecimiento del lóbulo de la oreja masculina, pues un tallo más grande sustituye la espina de la perforación. Señal del comienzo del crecimiento, esta expresión puede aplicarse a un gran campo semántico. La yuca, las bananas, otras plantas cultivadas son desquejadas en luna creciente para garantizar su buen desarrollo.

Primer cuarto: *cia ia hei agt, doe totobi nehé*. "El es aún pequeño, cortó su aleta de árbol".

La primera expresión concierne a todos los seres que pueden crecer, y designa la etapa de un desarrollo. La segunda, se refiere a una actividad particular, masculina, que hace pensar precisamente en un episodio de la empresa mítica:

"Maineno hace otra mujer. Cortó una aleta<sup>15</sup> de madera para crear a una persona, *doe totobi nehé*" (M. 7, anexo 3).

La expresión de la fase lunar se refiere a un momento preciso de la vida del héroe cultural. El mito relata que él se recorta, en una raíz en forma de tubo, una mujer sobre-medida para el placer amoroso.<sup>16</sup> Designa simbólicamente el momento de la vida de los hombres, en que acceden a este placer y "consumen" a las mujeres: la mujer, Maiko, es transformada luego en pez "mojarrita",<sup>17</sup> paradigma del pescado comestible en toda ocasión. Los hombres, accediendo a las mujeres, prueban su actividad productora, y el remo es uno de los objetos que el marido debe fabricar para su esposa al comienzo de su matrimonio. En este sentido, la expresión se refiere a una actividad masculina.

Luna gibosa: *uetu totahé*, "él planta el pilar". Esta expresión designa simultáneamente una etapa (masculina) en la construcción de la casa y la penetración de la mujer. *Uetu* es una metáfora del pene levantado.

"...en el camino, Maineno mata a una penélope.<sup>18</sup> Toma una pluma de su cola y excava en la vagina de Maiko. "Gane gane gane", gira y vuelve a girar, olfatea y husmea. Cuando siente que Magaro-Nao no la tocó, la penetra" (M. 7).

15. Ciertos árboles, como el remo caspi (*Aspidosperma Exelsum*, *Apocináceas*), mencionado aquí, tienen raíces muy largas, en forma de alas (aletas) que suben en la base del tronco. Esta parte leñosa sirve para la confección de remos. En el caso particular del remo caspi, y en otros casos, como caja de resonancia para comunicarse mensajes de larga distancia en la selva.

16. La primera esposa es la madre primordial: la sexualidad está sometida a la ley de reproducción. La segunda es una mujer que da picazón y no conviene, la tercera es *Maiko*; las otras, mujeres útiles dentro de una perspectiva económica, se presentarán en los capítulos siguientes.

17. Familia de los Caracideos.

18. Pipile cumanensis.

En los comentarios los Mai huna bromean y usan la expresión *uetu totahī*, para decir que la penetraba. En el otro sentido, un hombre, según la costumbre, debe construir su casa cuando se casa.<sup>19</sup>

Luna llena: *Mai gahōhika*, "astro adorno de oreja, nuestro adorno"; *Hōbūi kuahī*, *mai hōkuagi*, "él forma la redondez, él forma nuestra redondez"; *mai hōbūi*, "redondez de astro, nuestra redondez"; *mai hūhūsaogt*, "luna, el hombre ha crecido totalmente".

Esa gran cantidad de expresiones, revela la importancia de la luna llena para los Mai huna. La mayoría de estas locuciones son muy explícitas: La polisemia del término *mai* permite sustituir "hombre, persona étnica" o "nosotros" a "astro". Luna es, en la versión del Algodón, de su origen, el disco auricular de Maineno: "es su disco auricular que quemó." En las otras versiones, Luna es Maineno completo, y los hombres llevan su símbolo bajo forma del disco auricular: Maineno quemó, es el disco auricular (él, ī agi) que los hombres llevan.<sup>20</sup> Este disco está marcado de negro por el incesto que Maineno cometió con su hermana.

Un resumen: "Ella, curiosa de saber cuál amante la visitaba todas las noches, se untó las manos de genipa. Cuando él trepó a su hamaca, ella cogió su disco auricular que desde entonces lleva la marca del delito."

Los antiguos mai huna llevaban dos discos en los lóbulos de las orejas, hechos de balsa banca, pulidos con arcilla, con una semilla oscura encastrada en el centro.<sup>21</sup>

Las expresiones sobre la redondez califican la forma real del astro y sugieren el tiempo de maduración de las frutas silvestres que se

19. Antaño las parejas jóvenes se integraban en la casa grande, cuya existencia precedía la formación de la pareja, y el hombre construía la chocita que pertenecía a los dos. Actualmente, los jóvenes varones construyen su propia casa un año o dos después de empezar a convivir con el suegro.

20. Este disco auricular, es al figura metonímica del héroe cultural.

21. *Ćira beto*: fruto de *Astrocarayum Huicungo*.

redondean y en poco tiempo se podrán coger. La última mención indica la terminación del proceso de crecimiento, y por analogía sucesiva, señala que los hombres llevan discos auriculares del máximo tamaño posible (llegaron a la cúspide de su vida), que las mujeres están encinta, que están a punto de dar a luz, y que la vegetación rebosa. El embarazo se indica con la palabra *kūāyi*, que evoca el desarrollo y el proceso de maduración que se produce dentro del útero.

Luna gibosa, último cuarto, último crecimiento: *māi doe bogasaohōhī thatoamaka nehī*, "Luna ya está gastada (como el querosene) y hace solamente un poco de luz".

Esta expresión condensa todas las fases decrecientes de la luna, asociándolas a una disminución energética.

Luna desaparecida: *yiha sanu kakagi*, "él entró al interior de la tierra".

Los Mai huna piensan que Luna pasa cuatro días bajo la tierra, y recorre nuevamente en sentido contrario el camino que hizo sobre la tierra. Los cuatro días forman el tiempo del paso de un estado a otro en lo imaginario y los ritos: tiempo de la reclusión de la chica púber, tiempo mínimo de descanso para la parturienta, tiempo de la incubación paterna... Después de operar a un hombre para hacerle una vagina, la mujer de la historia de Hetu kone se queda cuatro días en la casa de un chamán, "padre de las avispas" (Bellier 1983: 207).

El vocabulario de las fases de la luna, indica una clara oposición entre las fases, creciente y decreciente, y se subraya la importancia de la luna llena: la fase creciente se expresa con la modalidad de la respiración, *mai hūhūhūhū*, "el astro-hombre crece", puede evocar metafóricamente todo crecimiento, y se podría traducir por "el astro respira". El crecimiento progresa con el soplo, y el soplo del chamán garantiza el crecimiento. La disminución es simétricamente asociada con la pérdida de la energía vital. A partir de una edad determinada, nivel de madurez que cada individuo intuitivamente percibe a los 50 años más o menos, el cuerpo ya no aumenta de tamaño: el hombre pierde su soplo, gasta la reserva energética que precedentemente incorporó, y se consume "como el querosene".



El tiempo lunar marca los ritmos de la naturaleza y de las actividades de los hombres mucho más que el tiempo solar. La desigual riqueza del vocabulario en la mención de las fases, revela que la importancia de Luna se basa en su aptitud en simbolizar el crecimiento y la maduración. Es así como Luna, en su fase llena, y los hombres que se identifican con "él", son portadores y expresiones de la maduración en sentido amplio. La fase creciente simboliza la llegada al mundo de una nueva generación de hombres y productos necesarios a su reproducción. La fase decreciente evoca el envejecimiento y la desaparición de la generación anterior. Se observa que la luna "verde" afecta solamente a las mujeres y en cambio, las etapas siguientes conciernen a los hombres o sus actos sobre las mujeres. La oposición entre la mujer, marcada periódicamente por los menstros de la luna "verde" y el hombre, marcado definitivamente, después de la etapa de cambio periódico del disco-simbólico, manifiesta una concepción diferencial de la influencia temporal en las mujeres y en los varones. El carácter cíclico de la vida de la mujer, que los Mai huna interpretan como una aptitud a la regeneración, tiene el efecto de borrar en las representaciones los puntos de partida y de llegada de la vida de la mujer, respectivamente su nacimiento y su muerte. Las mujeres envejecen, y se regeneran según el ritmo de sus períodos menstruales "lunares", los hombres están destinados al envejecimiento y desaparición por combustión de sus fuerzas. Su vida entera está ilustrada por un único ciclo. El origen y final de una mujer en cambio, son siempre muy imprecisos en los mitos: su nacimiento no está bien aclarado, su muerte rara vez descrita, y en cambio las referencias al menstros y embarazo son más frecuentes.<sup>22</sup> La mujer no es *mai* sino por el hombre que le da esta identidad y está sometida, por consiguiente, a la condición temporal implicada en *mai*, y que concierne evidentemente a todo ser humano. Nukeo, la madre primordial, la imagen de las mujeres es inmortal e inmóvil en el tiempo, pegada a su hamaca "a la cabeza del agua". No evoluciona en el espacio como los astros, su marido y su hijo, que ella transformó.

22. Es por los menstros y la maternidad que las mujeres son diferentes de los varones; v. vocabulario del ciclo de la vida, cap. 4.

Es impresionante el contraste entre Luna y Sol. Este astro, de importancia superior entre los Tukano orientales y los Siona-Secoya, parece no tener ninguna autonomía en el pensamiento mai huna. Su relación benéfica o maléfica con los hombres, es completamente regulada por su padre, y su influencia se limita a tres posiciones/acciones: quemar, podrir, embellecer. Fuera del mito no hay glosa sobre el sol. El camino de sol no indica el paso del tiempo en las representaciones, a pesar de marcarlo bien en la realidad: la posición del sol indica la hora en el día, y salvo al mediodía, *mai hora siikire*, "cuando está pegado en el medio", ninguna expresión indica el tiempo usando el nombre, del sol, y solamente el gesto de su dirección teórica tiene sentido. Las dos extremidades de su camino, *mai mtidudu*, "lado del sol levante" y *mai tomedudu*, "lado del sol poniente", indican respectivamente el rumbo hacia arriba y el hacia abajo en una topología imaginaria. Para abajo es la tierra de los Blancos y el rumbo de la "cabeza del agua", *okoččō*, tierra de Nukeo, imaginada como el mar y para arriba, es la tierra de los antepasados y el camino hacia la tierra primordial, *Miña bese*. Río abajo es *gahedudu* que significa "por donde se baja" y río arriba es *mai didudu* y en esta expresión se nota una vez más la presencia de *mai*. La zona río arriba y los manantiales de los ríos son el espacio de los Mai huna, desde los tiempos, más "antiguos": *maidudu* significa "nuestro lado, el lado varón, el lado astro", por la polisemia ya señalada de *mai*.

La función de Sol se interpreta menos con relación a Luna, que lo atropella, que respecto del "Espíritu de las aguas", con quien tiene una relación de igual a igual, y de quien es complemento.

#### Lluvia

El nombre de "Espíritu del agua", *Oko bati*, no incluye el término *mai*, sino *bati*, entidad que es la transformación post-mortem del espíritu que reside en el corazón, *ābi: Bati* es el espíritu de todo ser vivo, naturaleza que deja entender su diferencia con los astros mayores, pero como tal, pertenece al conjunto de las estrellas y constelaciones que simbolizan a los difuntos. Nada, en el pensamiento mai huna, permite asignar una trayectoria al abuelo *Okobati*. Vive en *Miña bese*, la tierra

primordial, celeste y occidental. Los Mai huna hablan poco de las estrellas y constelaciones, siendo las únicas nombradas, las estrellas blancas, rojas, grandes, y las constelaciones Pléyades y Orión. Antepasados de la gente, gente primordial, las estrellas están en el cielo así como los Mai huna están en la tierra, fijadas en un territorio, y se desplazan solamente cuando están de visita, para participar en las fiestas rituales.

Okobati es un abuelo, como Sol, y ambos comparten el orden meteorológico según su posición e inclinación respecto de la tierra. La versión del Algodón sobre el origen del sol (M. 5a) y el mito del origen del rito de las primicias del pifuayo (M. 10), consolidándose recíprocamente, exponen la armonía de las posiciones de los dos abuelos.

Cuando Sol coge su leña en la tierra, quema las hojas. Cuando Okobati se inclina hacia adelante, provoca el verano. Cuando sol deja su red y se endereza, aparece como un adolescente en la flor de la vida. La posición correspondiente de Okobati es desconocida. Cuando Okobati se levanta y pone la espalda hacia atrás, comienzan las lluvias (que él lleva en la espalda), porque se habló en voz demasiado alta o se pensó algo malo, Sol se esconde detrás de las nubes para castigar a la gente que habló mal de él.

Abuelo-Sol controla la luz y el calor, Abuelo-Agua regula el régimen de lluvias. Basta, en ambos casos, un insulto de parte de la gente (hombre o mujer) para que de pronto el tiempo pase de verano a invierno. Esta representación del tiempo meteorológico es una nueva prueba del dualismo del pensamiento mai huna. Cada variación climática resulta de la acción combinada de los abuelos: no hay sequía si la lluvia viene demasiado pronto, no hay lluvia si el sol no dejó de coger la madera de su jardín. Estas dos condiciones se comentan al momento de hacer los trabajos de la huerta, el rastrojo y la plantación. El régimen de lluvias afecta considerablemente las actividades humanas. El agua bien dosificada favorece el brote de las plantas, las crecientes y menguantes de las aguas modifican el acceso y la calidad de los recursos animales, la lluvia interrumpe las actividades humanas fuera de la casa. Toda la economía mai huna está basada en el rápido alternarse de los días de lluvia y sol más que en el ritmo de las estaciones, en el sentido en que los Mai huna hablan de "estaciones".

## Las cigarras de las estaciones

El canto de ciertas cigarras anuncia la llegada de las estaciones. Periódicamente, pero sin regularidad absoluta, vuelven a cantar las cigarras míticas. Aunque nunca se dejan ver, su aspecto es conocido, y no pude enterarme si las indicaciones que me dieron los Mai huna sobre ellas, corresponden a una especie real o imaginada. El canto, distinto en cada especie, es esperado, comprendido y reproducido. Dos cigarras dividen el año en tiempos largos, llamados "tiempos de los abuelos": *uegñuu*. La primera comienza el año, la otra señala el "medio año". Cada cigarra principal tiene un compañero, igualmente considerado como un abuelo, y son precisamente estas cigarras de las estaciones que los Mai huna jefes o guías, *da beki bakina há*, por su discurso anunciador.

Si consideramos solamente este alternarse, mencionado casi siempre entre los dos abuelos, del nuevo año (de diciembre a mayo) y del medio año (de junio a noviembre), cada período comprende una sucesión simétrica de temporadas de lluvia (*okonu*) y no lluvia (*okomanu*). Primer período: no-lluvia, lluvia, no-lluvia; segundo: lluvia, no-lluvia, lluvia. El primer tiempo del segundo período tiene una característica más: la crecida de los ríos bajo el impulso de los grandes ríos Napo y Putumayo. En esa época, breves lluvias violentas suceden a la llovizna de San Juan, y las aguas de los ríos en cuyas orillas viven los Mai huna, remontan lentamente el sentido normal de la corriente, o se estancan con un nivel muy alto. Esta particularidad dio origen al tercer término del tiempo, el de las crecientes, *kuedakanu*, que no está denominado como los demás con referencia a una cigarra. Una hipótesis sobre la diferencia entre las representaciones y la realidad, puede ser el cambio de territorio. Los Mai huna pasaron de las regiones de los manantiales más empotrados donde, según dicen, cantan las cigarras, a otras río abajo, donde las variaciones del nivel del agua se hacen sentir claramente. Según ciertos informantes, el compañero de la segunda cigarra es encargado de llevar esa temporada.

Los abuelos-cigarras son originarios de la tierra primordial (oeste, celeste) y recorren el camino de la luna para luego instalarse un tiempo en la tierra. Durante el año, Luna hace tres caminos nombrados mediante la correspondiente cigarra: camino de pifuayo, *ñema*; camino de Sarí, *sarina*, camino de Kñáko, *kñácoma*. Estos tres caminos están

señalados a lo largo de un eje este-oeste que cruza la casa por lo ancho. Si la mayoría de los Mai huna concuerdan en el hecho de que Luna sigue tres trayectos y que el camino del pifuyayo es un eje central, no están de acuerdo, en cambio sobre los recorridos de Kūāko y Sari.

Los Mai huna demuestran cierta originalidad expresando el alternarse de las estaciones, atribuido en la mayoría de las mitologías, a las constelaciones Pléyades y Orión (v. Lévi-Strauss 1964: 232), por medio de los movimientos de la luna y el sol.

#### *El tiempo del pifuyayo, tñenu*

El año comienza con la llegada a la tierra del abuelo, tñeyi, responsable del crecimiento y maduración de los frutos, de la palmera Bactris. Está representada por una cigarra, tñenu ako ago, la madre del tiempo del pifuyayo, que mide 7 cm. y canta todo el día "tñe tñe tñe tñe". Todas las cigarras de la especie son criaturas de tñeyi. El camino de luna y sol, tñema, pasa por el centro de la casa, las Pléyades, batakua, aparecen en el horizonte noroeste, cerca de las tres estrellas alineadas en "palo" tukutuka, que representan el tahalf de Orión. El tiempo del pifuyayo va de diciembre-enero a mayo más o menos.

En enero aparece el abuelo Vimatori, cigarra negra, "madre de los plantones de veneno", vima, sobre los cuales se posa. Canta en dos formas: las mujeres oyen "yogi yogi yogi", los hombres "togi togi togi". Esta cigarra ocupa los antiguos lugares donde los Mai huna vivían, río arriba respecto de los lugares actuales: es allá que los antepasados cultivaban sus venenos de caza. La preparación del veneno y el cultivo de los plantones actualmente son abandonados, y la desaparición de esta costumbre lleva a un relativo olvido de una localización cuya función se hace, desde ese momento, difícil de realizar. Varios Mai huna no conocen a Vimatori. Este personaje está relacionado con el período de la caza y el tiempo ritual.

En el tiempo del pifuyayo, las frutas silvestres maduran en abundancia y los animales comienzan su régimen de "embarazo". Se dice explícitamente que los animales comienzan a engordarse porque mejoran su alimentación y que las hembras parirán, cuando el período se termine.

En particular, el mono lanudo (chorro)<sup>23</sup> se engorda en el vientre, hoko, que llega a su tamaño máximo en mayo. La presencia de este mono, apreciado en todas las circunstancias, está requerida en el marco del rito de las primicias del pifuyayo y la especie es muy controlada. El tiempo del pifuyayo es el de la reproducción de los monos, aves, mamíferos y es época de una caza selectiva.<sup>24</sup> La llegada de la cigarra "veneno" anuncia que llega la época de preparar el veneno para la caza, en especial, de los monos lanudos del rito.<sup>25</sup>

El tiempo del pifuyayo es el de la abundancia y felicidad; las fiestas de chicha se suceden una tras otra sin interrupción. Ese tiempo es motivo de una cantidad de representaciones, cosa que en sí ya es un buen indicador de su valor. Tres personajes se preocupan de los frutos y su reproducción.

tñe hoko, el sapo-búfalo, es la "madre" del pifuyayo. Este fruto es uno de los primeros cultivados por los Mai huna, como se explica en la economía mítica (M. 14 anexo 3). No existe en forma salvaje, y los Mai huna reconocen la presencia de la mano del hombre, incluso si este hombre es desconocido, en cada palmera de esta especie. Lathrap (1970: 57) probó que los *Bactris* son las únicas palmeras del Alto Amazonas cuya reproducción se hace posible solamente con la intervención humana.

tñeyi es el abuelo encargado específicamente del crecimiento y maduración de los frutos. Las pinturas de bija que lleva en la cara, son los colores que adornan la cara de los frutos. Las cigarras son al mismo tiempo, las mujeres y las criaturas de tñeyi, aquí como en *Miña Bese*, porque cambian de residencia según los períodos (y los informantes). Ellas son fecundadas por el otro abuelo, Kūāko, cuando tñeyi está ausente: en la tierra, cuando tñeyi está en *Miña Bese*, y viceversa. Los hijos que ellas llevan en la pantorrilla son las frutas del pifuyayo, cuya

23. *Lagotryx Lagotrichia*.

24. Las autoridades de Iquitos prohíben la caza comercial de diciembre a abril, para proteger la reproducción de las especies.

25. Los Yagua tienen una representación similar del tiempo del pifuyayo. En su artículo "El tiempo de...", J. Fraysse-Chaumeil analiza cuidadosamente la función social de las divisiones del tiempo entre Yagua (1985: 109-121).

paternidad social se atribuye a *ŋeyi*. Los dos abuelos están en permanente desacuerdo. *ŋeyi* acusa a *Kūāko* de robarle las mujeres y hambrear a su gente, pero él le paga con la misma moneda en *Mīāa Bese*, donde *Kūāko* es un personaje más importante. La opción de la fecundación terrestre corresponde más al fenómeno de polinización de la especie, que se realiza en tiempo en que *Kūāko* hace soplar un viento violento.

*Ŋukeo* es la última, la más importante y más admirada de todas las fuerzas protectoras. Es la "madre" del rito de primicias y la responsable de la armonía en la reproducción del mundo y los hombres (v. cap. 7).

#### *El tiempo de las crecientes*

El tiempo que viene cronológicamente después de la temporada precedente, según ciertos informadores es anunciado por la cigarra *Sarɪ*, nombre que tiene *Maineno* en la época del diluvio. Otros designan la temporada de las crecientes con un término descriptivo, *Kuedakanu*. El mito del diluvio (M. 7) relaciona a *Maineno*, *Sarɪ* y las crecientes.

#### Origen de las crecientes

...Dice a su mujer que continúe su recorrido mientras que él orina. Ella se detiene en medio camino. *Maineno* entra en un ancho tronco, retira todas las pústulas que cubrían su cuerpo y las pega al tronco. Luego se pinta con bija, pinta sus discos auriculares y vuelve, con su cerbatana, que era maravillosa, bonitamente pintada con bija, y perfumada. El mismo se hace mucho más atractivo. Vuelve donde está su mujer y le pregunta dónde está su marido.

Ella le contesta que se fue a orinar más lejos. El le pide que lo llame, para ver a qué se parece su marido. Ella lo llama "*Tarɪ Tarɪ Tarɪ*", y como *Tarɪ* no vuelve, él confiesa que es él *Tarɪ Sarɪ*. La esposa, pensando que él está muy cambiado, sigue a su marido...

Durante la noche *Sarɪ* se acuesta debajo de la hamaca de *Magaronao* (raptor de una de las esposas hechas por *Maineno* en una ratz) y *Toiodebo* (la hermana de la esposa de *Sarɪ*). Llora *deo*

*deo deo deo* (bien bien bien) y dice:

*Nao Nao Nao* el agua cuele cuando haces el amor, el agua cuele *Nao Nao Nao*. Haces el amor y haces desbordar el agua que cae gota a gota *Debo Debo Nao Nao Nao Nao*.

Cuando amaneció, estaba lloviendo a cántares. Calado por la lluvia, se va. Va al hueco del agua, va al manantial de donde sale el agua, se mete bien adentro en el hueco y juego con el lodo del río...

Rompió el recipiente que contenía el agua. Mientras más subía el nivel del agua, más se divertía, y se metía adentro "*dogu dogu dogu*". El agua creció mucho y cubrió mucho y cubrió a todas las criaturas animales, *bainina*, y a todas las pequeñas mujeres, *meonina*, que existían.

*Sarɪ* está representado por una cigarra de dos centímetros, blanca o amarilla, que canta "*čik čik čik čik čik* o *sakt sakt sakt sakt*" durante las crecientes de junio-julio. *Sarɪ* es concebido como el hermano de *Kūāko*, a quien acompaña y a quien también suceder, según ciertos informadores. Es el "padre de los troncos" y dueño del maíz.

Comparte esta propiedad con *Ŋukečiki*, el abuelo caimán, que conserva el maíz original en su casa bajo las aguas.

El camino de *Sarɪ* pasa al norte o al sur del camino precedente, y la cigarra canta antes y/o después del paso de *Kūāko*. Con estrecha reserva (pues existe una diferencia de datos), *Sarɪ* anunciaría los equinoccios de primavera y otoño. En esa época, las Pléyades y Orión no están en el horizonte, y brillan solamente las estrellas permanentemente visibles.

Señalada por el alto nivel de las aguas, esta temporada es, en conjunto, bastante seca, pero de vez en cuando caen violentos aguaceros. La característica que la hace reconocible, en la ola de frío conocida con el nombre de "frío de San Juan", que se presenta en el solsticio de invierno del hemisferio sur (21 de junio). La atmósfera está, literalmente, podrida: una llovizna alterna con granizo, la gente tiene frío, hambre y están

malhumorados hasta el final. Actualmente la fiesta de San Juan se festeja según la moda mestiza.<sup>26</sup>

Esta temporada se conoce también por la maduración del Kapok, *yiniu*: las frutas se abren y dejan escapar unos copos de seda vegetal que flotan a flor de agua.

#### *El tiempo del medio año*

El tercer tiempo cronológico, primero en la responsabilidad de los ciclos, es el de la cigarra *Kiako*, *Kuakonu*, o del abuelo, *uegtiu*. En la tierra, representado por una cigarra de ocho centímetros, de alas azuladas, se parece a una flauta verde y azul. Canta "*ii ii ii ii ii*" en las alturas, en la región de los manantiales, y se posa en las ramas deshojadas. La caída de las hojas indica que el abuelo cultiva sus tierras desbrozadas, pero la caída de las hojas de *menese ñi*,<sup>27</sup> señala a los humanos que ha llegado el momento de sembrar el maíz.

El camino de luna, *kūākoma*, se acerca al centro, o según otros informantes, pasa por el otro lado del camino de *ñema*. Las Pléyades y Orión aparecen a las diez de la noche hacia el este, la Vía Láctea está clara.

Este tiempo del abuelo, llamado "tiempo de hambre y enfermedades", se señala por una modesta producción de pifuyo de medio año, que no "da seguridad", a los Mai huna: es limitada en el tiempo, y las frutas son menos carnosas, menos llenas de grasa, más

26. Para la fiesta de San Juan, las casas de la vecindad preparan grandes cantidades de chicha de yuca, y de "juanas" (porciones de arroz rellenas de carne de ave o yuca rallada con pescado salado, cocinadas en las hojas de Heliconia). La fiesta comienza al atardecer y las gentes de las diferentes casas se reúnen en el espacio más grande, la chicha circula; a medianoche las "juanas" son distribuidas a todos por un solo hombre, pero cada sexo constituye un grupo separado en el momento de comer. Cuando la cena termina los adolescentes luchan simbólicamente con el fuego, e intentan quemarse los pies saltando sobre las llamas.

27. Especie no identificada.

aguadas y desabridas. Durante el mes de agosto, sopla un viento que lleva a *Kūāko* de *Miña Bese* a la tierra, y luego lo devuelve. Este viento es culpable de muchas enfermedades con diarrea y vómito, muy peligrosas para los niños de corta edad. Al comienzo de la estación, las madres dan a sus bebés unas raspaduras de piedra machacada mezcladas con una bebida de guineos, y a los hijos más grandes, un poco de tierra. Se consideran inmunizados los adultos. Durante toda la estación, los chamanes intervienen regularmente para moderar las influencias de este abuelo.

En el más allá, *Kūāko* es un personaje positivo: es el dueño de los pifuyos, aparece como un ser pacífico, dedicado a ver como corre el agua del río, y amable, ya que distribuye generosamente su chicha. En última instancia, es el auténtico padre de las frutas terrestres, por ser él quien fecunda a las mujeres de *ñeyi*. La estación que rige, no es tan dramática como lo deja pensar la ausencia de los verdaderos pifuyos, porque los animales están gordos y fáciles de cazar. La única diferencia importante es la penuria relativa de fiestas: ningún rito se realiza bajo los auspicios de *Kūāko*.

En la temporada del abuelo *Kūāko*, madura el maíz bajo la protección de su amigo *Sari*. Este período en especial, se llama "tiempo del maíz", *peanu*. Antaño los Mai huna hacían un rito de primicias del maíz (al terminar el tiempo de *Kūāko*), que, por lo poco que puede juzgar de las lacónicas descripciones, tenía una relación con la guerra. La partida y vuelta victoriosa de las expediciones guerreras, se festejaban con chicha de maíz. Puede ser que por esta razón *Kūāko* se asocia con la muerte y el hambre.

Los dos abuelos, son figuras alternantes, contrastantes y mutuamente dependientes. El lado positivo de *ñeyi* se equilibra con el polo negativo de *Kūāko*, pero este es revalorizado en la tierra primordial, donde el otro no aparece. Los dos hombres son móviles, circulan de un espacio a otro, e intercambian a sus mujeres, que por su parte, son estables (como en la realidad). No se dice nada de sus esposas respectivas, salvo de su fecundación, que probablemente es significativa solamente porque indica que ese tiempo es el de la reproducción. Efectivamente, los dos abuelos, respectivamente benéfico y maléfico, van

y vienen, y cuando vuelven siempre se manifiesta una regeneración de la naturaleza, como lo atestigua el calendario de las estaciones y actividades.

## EL CALENDARIO DE LAS ACTIVIDADES DE ESTACION

Dé diciembre a mediados de febrero, al comienzo de la temporada del pifuyo, se da la estación seca, "tiempo de no-lluvia", *Okomanu hã*. Los ríos tienen poca agua y hay muchas pequeñas lagunas y puntos del río fáciles de explorar para pescar con barbasco. La pesca con caña también es bastante fácil, pero los pescados no son muy gruesos, el agua acarrea menos alimento cuando es baja, ya que no transporta todos los frutos que caen de los árboles al borde del río.

Febrero y marzo son meses lluviosos, y los ríos tienen unas crecientes rápidas que dispersan a los peces en la corriente. Al final de esta estación, algunas especies bajan por los afluentes, para ir a desovar en el Napo, en grandes grupos.

Abril y mayo son meses secos, en que nuevamente se puede pescar con barbasco.

Durante toda esa temporada, la caza va mejorando, en la medida que los animales se reúnen para comer las frutas silvestres de toda clase que están madurando. Los animales salen de debajo de la tierra en la estación del "aguaje",<sup>28</sup> durante *inenu* y *kuedakahu*.

En lo que se refiere a la huerta, la última tierra desbrozada se rotura en diciembre-enero, y se ponen a sacar para quemarlos precisamente antes de la estación de lluvias, *okonu*, de febrero-marzo. Cuando termina la época marzo-abril, se hacen siembras, que se realizan en un ambiente de dicha y fiesta, con chicha de pifuyo que corre a ríos.

En junio-julio, los recursos de recolección son pocos. Quedan los frutos del *Mauritia* (=aguaje), *Jessenia* (= ungurahui), *Parinari* (familia de las Crisonalanáceas). En cambio, los animales son bien alimentados:

28. Frutos de la palmera *Mauritia Flexuosa*.

están gordos por todo lo que comieron en los meses anteriores, y se cazan fácilmente en las zonas no inundadas, que sirven de reserva (restinga). Los peces se lanzan río arriba para alimentarse con las frutas caídas en las aguas altas estancadas. La pesca pues, resulta fácil en ciertos lugares de la selva inundada (tahuampas, *kuegunu*), donde los peces buscan su alimento: frutos de palmera huiririma, *biri*, que les gustan a los sábalos, los barbudos y los cunchis: frutas de palmera chontilla, *bi*, que buscan los sábalos.<sup>29</sup> Los peces cogidos en esa época, deben ser preparados de una forma especial, porque sus agallas tienen espinas de larvas urticantes, *bayuka*, devoradas al filo del agua.

La actividad principal es la extracción de la yuca de los desbroces que pueden ser inundados en alguna creciente repentina y la preparación de la harina de yuca, (gariña) que es la única manera de conservar la yuca. Algunas zonas altas son roturadas y se preparan los terrenos para el maíz.

En agosto o septiembre, es tiempo de sembrar el maíz que se cosechará tres meses más tarde, en noviembre-diciembre. Es la época de desove de los caimanes, que los Mai huna explotan comiendo los huevos llenos de grasa. El tiempo del maíz, en la lógica mai huna, anuncia el tiempo del pescado: el maíz pertenece al abuelo caimán, que está casado con la "madre de los peces". En esa época los peces están muy gordos y fuertes, por todo lo que han devorado en la selva inundada, y la decreciente de las aguas facilita la pesca en el río, sobre todo río arriba, donde se refugian los pescados más apreciados, los sábalos, llamados en mai huna *biako*, "la madre". Los recursos de caza son medianos: los cachorros ya crecieron y los adultos se vuelven flacos por falta de los mejores frutos. Los recursos de recolección son pocos, y los Mai huna recogen, en esta época, más plantas de uso doméstico que de uso nutricional.

Los Mai huna desarrollan sus representaciones del tiempo en oposición, y según una medida en dos tiempos, que de hecho se

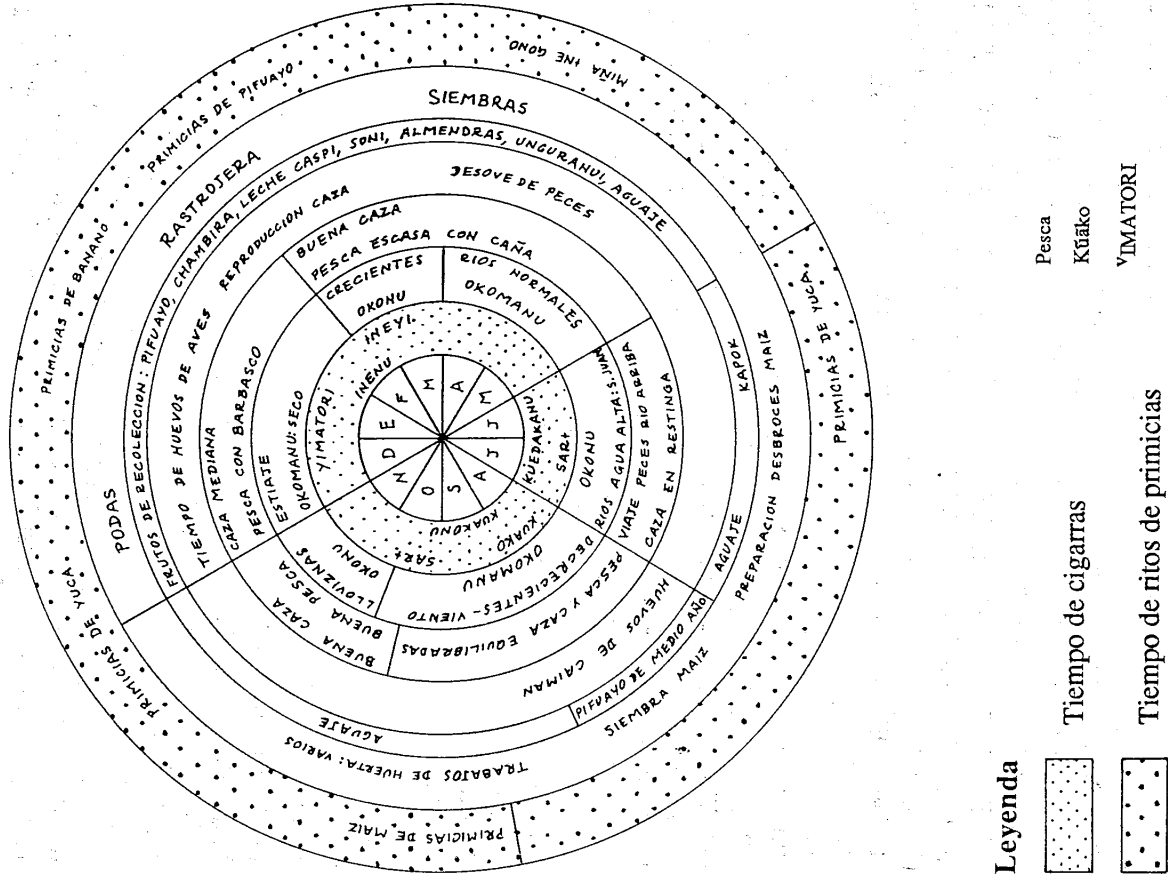
29. Huiririma *Astrocaryum jaunri*; Chontilla: *Bactris* sp.; sábalos: *Brycon* sp.; cunchi: *Pimelodidus* sp.; barbudo: familia de los Pimelodidos.

desarrolla en tres. Aparte de las transformaciones ligadas con el cambio de régimen de lluvias, los Secoya del Alto Napo y del Yubineto tienen representaciones similares (v. Casanova 1975: 132). La luna de pifuyo (enero-marzo) se marca por la abundancia de frutos de recolección, la caza y pesca. Luego viene la luna de "aguaje" (mayo-julio) que corresponde a la estación de lluvias e inundaciones, y permite la caza en "restinga"; en agosto viene la luna de viento, que anuncia la luna de la cigarra *kitáko*, y esta marca el final de la estación seca, el tiempo de trabajo de huerta y del maíz. El ciclo está cerrado por la luna de las Pléyades en noviembre-diciembre.

El calendario ritual mai huna corresponde solamente en parte al calendario de estaciones. Solamente el rito de las primicias del pifuyo se realiza en una fecha fija, en el tiempo propio del pifuyo, anualmente, en la comunidad, y cada dos o tres años se hace el rito para cada dueño de las frutas, que debe esperar la obtención de una producción lo suficientemente importante de los primeros racimos. En los años anteriores al rito, las primeras frutas que no pueden utilizarse para ese fin, se dejan. Es impensable soñar siquiera en comerlas sin hacer el rito, ya que la infracción puede ser mortal. Así mismo, las primeras frutas de un muerto o de un ausente, nunca son comidos por sus parientes. La relación de identificación simbólica entre un individuo y sus frutas es poderosa y el propietario de las frutas tiene, él únicamente, el absoluto control de su consumo.

El rito de las primicias del maíz, que tenía en otros tiempos una periodicidad estricta, actualmente desapareció. Los ritos de las primicias de guineos o yuca, se realizan en fechas variables, en función del momento en que se plantan o del tiempo de maduración requerido por cada especie. No todas las casas se sienten con la obligación de realizar el rito, y este no es posible sino cuando las plantaciones están hechas con la perspectiva de transformar en bebida colectiva más de una tonelada de yuca, o unos 30 racimos de guineos... El cap. 7 presenta el desarrollo de todos estos ritos.

Figura Nº 10  
Calendario de estaciones y sus actividades



## EL TIEMPO SOCIAL

Así es como corre el tiempo mai huna, y la visión del abuelo *kũako*, sentado a la orilla del río viendo pasar el agua, recuerda esta reflexión que hizo un Yukuna a Jacopin: "¿Para qué te apuras? cómo el agua de los ríos el tiempo pasa y nunca para" (1977: 224).

El agua es el elemento de acercamiento de los mundos y de los estados separados por la muerte. Llena el vacío metafísico e introduce el tiempo del paso. En el sentido de la corriente de *Miña Bese a Oke čto*, del oeste al este, el agua lleva el crecimiento y la regeneración. Este es el significado de la influencia de la luna. En sentido contrario, lleva a una transformación simétrica a la de la vida, conduciendo a los hombres hacia un renacimiento parecido al que experimenta el niño-sol en la mítica olla. El blanco río de las almas, *bo batigya*, que corre en el mundo celeste de *Miña Bese*, mezcla sus aguas con las del río terrestre y nunca se interrumpe la corriente que une a los dos mundos. En varios puntos del mito, el agua es el espacio de la comunicación entre el mundo natural y el mundo sobrenatural, el de los hombres y el de los animales, el terrestre y el subterráneo. Transportadora por naturaleza, el agua se concibe como un espacio vital que, por sí sola o por medio de los seres que abriga, proporciona a los hombres la mayoría de los elementos para construir la sociedad (las plantas cultivadas, el conocimiento de los topónimos, el fuego...). El agua es el espacio del renacimiento, camino de paso de una vida a otra (pre-natal, post-mortem, baño simbólico de los muertos, cocción por ebullición en la olla). Es espacio de gestación, más que frontera.

El rito ofrece simbólicamente las mismas propiedades de comunicación, hecho expresado por Jacopin de la siguiente manera: "El rito que permite pasar de un mundo a otro, es un intervalo espacial: literalmente, rito de paso, hacia la otra vida". (1977: 222). El rito de las primicias del pifuyo abre el ciclo anual, celebra las ventajas de la regeneración periódica, aviva las relaciones entre mundo nuevo y mundo viejo, entre muertos y vivos.<sup>30</sup> Esta dialéctica de la muerte es

30. Para los Mai huna, el nuevo mundo es aquel que se alcanza después de la muerte, el mundo de *Miña bese*.

omnipresente: entre los Barasana, "Death is a prerequisite of continuity... The myths suggest that death is not final and that through death immortality is achieved" (C. Hugh-Jones 1977b: 215).

La muerte introduce el tiempo, el rito instauro la inmortalidad y garantiza el eterno retorno. "Para tener la seguridad de que el equilibrio del mundo se perpetuará, hace falta que estos ritos sean "invertidos" socialmente: así lo piensa Jacopin (1977: 226). Esta socialización del ritmo temporal, se practica por los Mai huna por medio de la personificación de los diferentes términos de la periodicidad y del rito y fiestas de chicha. En ambos casos de socialización, son los hombres los motores de la historia. Las grandes figuras del tiempo son masculinas, así como los héroes de la historia mai huna son varones. Y así mismo, son los hombres los que formulan y llevan las invitaciones rituales, ellos que invitan a sus parientes políticos, vivos y difuntos, a participar en el intercambio fecundo que sus mujeres permiten con la producción de la chicha. Son los varones los que hacen los gestos decisivos: cantos, danzas, ofrendas, servicios a la comunidad del más allá todos son además exclusivamente masculinos. La función de las mujeres, nada despreciable, está, todo entero, en las manos masculinas. Sin la chicha de pifuyo, la reproducción social y simbólica del grupo es inconcebible. La chicha es el producto específico de las mujeres, pero ellas actúan solamente cuando los hombres les dan las frutas cocidas. Y esta repartición de tareas responde a una finalidad precisa: los hombres se encargan de todas las operaciones preliminares, para poder calibrar exactamente el "espacio" en que la participación de las mujeres es realmente indispensable: es decir, el campo reservado de la reproducción y de la transformación.

Las mujeres llevan en su vientre la reproducción de los hombres, las mujeres de las cigarras "dan a luz" la anual producción de los frutos de la vitalidad, y este inmenso mérito es debido a la influencia de Luna. Las mujeres transforman las frutas en chicha para que sus maridos la ofrezcan a la madre primordial, que lleva en sí el principio de la vida y el de la muerte. "La mujer siendo el polo de la vida, lleva, dialécticamente, al polo de la muerte" (E. Bădinter 1986: 58).



En última instancia, es una mujer la que administra la vida humana. *Nikeo*, la madre primordial y principio eterno, formó a Luna y Sol para que marquen el ritmo de la vida de los hombres y de las mujeres. Ella misma es el principio del temblor de la tierra y de los viejos, el augurio de la muerte. La distribución de poder temporal, desde los tiempos míticos se realiza "en la cabeza del agua", que algunos piensan está río abajo, otros río arriba. Los personajes, masculinos y femeninos, encarnan cada uno un aspecto del poder temporal que los protagonistas sociales representan. La configuración *mai huna* se ajusta al modelo presentado por A. Wiener a propósito de la sociedad trobriandiana: "El poder de las mujeres obra dentro de un continuum espacio temporal a-histórico: por eso tiene una importancia especial para la concepción y la muerte...". La esfera masculina del poder se sitúa dentro de un tiempo y espacio histórico, que son particularmente importantes cuando se trata de relacionar entre sí a los individuos nombrados a través de las generaciones" (A. Wiener 1983: 38). La integración simétrica y complementaria de los dos aspectos del tiempo y del espacio, produce un modelo de interacción entre mujeres y hombres, que se ve entrar en juego en todos los tipos de transacción.

La masculinización del tiempo es el medio, para los hombres, de afirmar su posición en el proceso de reproducción de la vida y el mundo. Ellos son los dueños aparentes de las condiciones simbólicas de la procreación y transformación y actúan sobre un universo de mujeres y una naturaleza profundamente feminizados, como se demuestra en el siguiente capítulo.

## Colección 500 AÑOS



44

Esta colección se propone ofrecer un conocimiento serio y completo de los pueblos indios de América, en vista del 5º Centenario de la Conquista del Continente. El enfoque de estas obras quiere ir más allá de todo concepto de "descubrimiento" o "encuentro de dos mundos", para reivindicar los valores de culturas que han sido marginadas, pero siguen vigentes y en busca de un espacio de libertad y autoexpresión.

### Obras de la colección publicadas:

1. *Lenguaje y Palabras Chamánicas*. Bidou, Patrice y Perrin Michel. (Coord.)
2. *Aipe-koça, tradición oral secoya (Ecuador)*. Cipolletti, María Susana.
3. *Grupos Étnicos de Colombia Etnografía y bibliografía*, Teibán, Blaz.
4. *Las Religiones Amerindias 500 Años después*. Bottasso, Juan (Coord.)
5. *Pab Igala: Historias de la tradición Kuna (Panamá)*. Mac Chapin (Recop.)
6. *Tradiciones Coreguajes (Colombia)*. Jiménez, M. (Recop.)
7. *Sacha Jambí: El uso de las plantas medicinales entre los quichua amazónicos (Ecuador)*. Iglesias, P., Genny.
8. *Antropología del Ecuador. Segundo E. Moreno Y. (Comp.)*.
9. *Los Siona-Secoyas: Su adaptación al ambiente amazónico*. W. T. Vickers.
10. *De los espíritus a los microbios: Salud y transformaciones entre los Zoró (Brasil)*. Gilio Brunelli.
11. *Sacha Pacha: Mitos, Poesías, Sueños y Refranes de los Quichua Amazónicos*. (AA.VV.)
12. *La Iglesia y los Indios: ¿500 años de diálogo o de agresión?* (AA. VV.)
13. *Educación indígena: transmisión de valores, bilingüismo e interculturalismo hoy*. José Juncosa (Comp.).

14. *Guardianes de la tierra.* José Juncosa (Comp.).
15. *Tauron Pantón: Cuentos y leyendas de los Pemon.* P. Cesáreo de Armellada.
16. *Contacto y Conflicto: El impacto de la aculturación entre los Quaiquer del Ecuador.* J. Ehrenreich.
17. *La Selva Culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar.* Philippe Descola.
18. *La conversión de los Indios de la Nueva España.* Christian Duverger.
19. *Cuentos y tradiciones de los Guaraunos (Venezuela).* Argimiro García.
20. *Mitos Kogi (Colombia).* Manuela Fischer, María Mercedes Ortiz, K. T. PREUSS.
21. *Antropología y Experiencia del Sueño.* Michel Perrin et al.
22. *Arutam: Mitología Shuar.* Siro Pellizzaro.
23. *Simbólica de la Femenidad: La Mujer en el Imaginario Mítico-Religioso de las sociedades indias y mestizas.* Milagros Palma.
24. *Las culturas nativas latinoamericanas a través de su discurso.* Ellen Basso - Joel Sherzer (Coord.).
25. *Los Meandros de la Historia en Amazonía.* Roberto Pineda-Camacho.
26. *¡Enéx ca Santa Martanu Icë Unin Bana Icëñ! Mitos de los Uni de Santa María.* Erwin H. Frank.
27. *Relaciones de Producción en América Latina.* Heinz Dieterich.
28. *Conquista y Conciencia Cristiana: El Pensamiento Indigenista y Jurídico Teológico De Don Vasco de Quiroga (+ 1565).* José Aparecido Gomes Moreira.
29. *El Pan de América: Etnohistoria de los alimentos aborígenes en el Ecuador.* Eduardo Estrella.
30. *Europa y Amerindia: El indio americano en textos del siglo XVIII* Cornelius de Paw, Williams Robertson - José Permetty - Luigi Brenna.
31. *Los Espíritus Alitados: Chamanismo y curación en los pueblos indios de sudamérica.* A. Leiva, H. Guerrero, M. Pardo, E. Amodio.
32. *Documentos Indios: Declaraciones y Pronunciamientos.* José Juncosa (Comp.).
33. *Xingu: Los indios, sus mitos.* Orlando y Claudio Villas Bóas.
34. *Mitología Sateré-Maué.* Enrique Uggé.
35. *Arquitectura de los grupos étnicos de Honduras.* Iris Milady Salinas.
36. *Etnohistoria de la Amazonía.* Ostra M., Malaver L. et al.
37. *Mitología Xavante.* Bartolomé Giaccaria.
38. *Política Indigenista de la Iglesia en la Colonia.* Juan Bottasso (Comp.).
39. *Mitología Yanomami.* Jacques Lizot, Luis Cocco, Juan Finkers.
40. *Mitología Mapuche.* Yosuke Kuramochi.
41. *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX. (Tomo I).* Frank Salomon-Segundo Moreno Y. (Comp.).
42. *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX (Tomo II).* Frank Salomon-Segundo Moreno Y. (Comp.).
43. *El manejo indígena en la selva pluvial tropical: Orientaciones para un desarrollo sostenido.* Benhur Cerón Solarte.

Esta colección, se propone ofrecer un conocimiento serio y completo de los pueblos indios de América, en vista del 5° Centenario de la Conquista del Continente.

El enfoque de estas obras quiere ir más allá de todo concepto de "descubrimiento" o de "encuentro de dos mundos", para reivindicar los valores de culturas que han sido marginadas, pero siguen vigentes y en busca de un espacio de libertad y autoexpresión.

# EL TEMBLOR Y LA LUNA

Ensayo sobre las relaciones  
entre las mujeres y los  
hombres mai huna

TOMO I

Irene Bellier

edafones

abya-yala



Edafones (Cajabamba) 04 300 0000 - (Cajamarca) 07 112 7719  
Edafones (Quito) 02 545 36 311



IFEA  
Castilla 18-1217-Lima 18 Peru  
Telf. 476070  
Fax. 5114478600

44



Colección  
500 AÑOS