

# LOS CANDOSHI

Alexandre Surrallés



**CONTENIDO**

	Pág.
Introducción .....	247
Generalidades .....	256
Crónica de una ambigüedad .....	270
La persona y sus estados de ánimo .....	276
Objetivación y percepción del entorno .....	297
Identificación, sociedad y civilidad .....	307
Relación, civilidad y política .....	327
Acción, política y ritual .....	344
Elegir destino .....	358
Anexo: Canto de Anaconda .....	373
Bibliografía .....	375

**Mapas**

Ubicación de la región candoshi en la alta amazonía .....	257
Ubicación actual de los Candoshi, Shapra y grupos vecinos .....	258

**Cuadros**

Sistema de transcripción fonética candoshi .....	255
Principales índices demográficos candoshi, 1993 .....	261
Nombres de las partes de la casa .....	284
División sexual de las principales tareas domésticas .....	328
División sexual del trabajo hortícola .....	329
División sexual del trabajo en la caza .....	330
División sexual del trabajo en la pesca .....	331
Terminología de parentesco (referencia) candoshi .....	336
Prevalencia de hepatitis B y Delta en comunidades candoshi del río Pastaza .....	369

Casos probables de hepatitis viral en la Provincia de Alto Amazonas, 1998-2001 .....	370
--	-----

### **Diagramas**

Evolución de la diferenciación de las lenguas jívaro .....	267
Sistema candoshi de denominación colectiva .....	317
Configuración de la terminología de los afines efectivos .....	338

### **Gráficos**

Pirámide de edades y sexos, 1993 .....	260
--	-----

### **Figuras**

Estructura de una casa de tipo <i>pagoosi kapogo</i> .....	285
--	-----

### **Fotos**

Familia del Alto Nucuray, 1992 .....	269
Tambo funerario, 1993 .....	295
Hombre tejiendo una canasta, 1992 .....	325
Mujer del río Chapuli hilando una fibra vegetal silvestre, 1994 .....	326
Hombre e hijo descansando en una casa frente al río Nucuray, 1993 .....	334
Familia poligínica compuesta por un hombre, sus dos esposas y sus respectivos hijos, 1993 .....	341
Mujer del río Chapuli cargando a su bebé, 1995 .....	357
Hombre del río Huitoyaco, 1994 .....	367

## INTRODUCCIÓN

Durante el mes de julio del año 1991, la mayor parte de las familias candoshi dejaron sus ocupaciones cotidianas y decidieron navegar, desde los más distantes puntos de su territorio, hasta el lago Rimachi. El objetivo de esta movilización colectiva era ocupar la base que el Ministerio de Pesquería tenía en la orilla del lago: un par de edificios de cemento en mal estado que acogían unas oficinas y la vivienda del personal. La operación consistía en tomar posesión de estas construcciones y expulsar al funcionario del Ministerio encargado del lugar. Este funcionario, cuya obligación era velar por la conservación de la riqueza pesquera del lago, permitía la entrada de barcos de pesca comercial provenientes de Iquitos a cambio de unas comisiones. Los barcos pesqueros expoliaban sin contemplaciones los recursos sin ninguna otra política que la del beneficio económico inmediato. Por si esto fuera poco, el personal del Estado impedía a los indígenas pescar para su subsistencia. Esta situación no era producto de la acción de un funcionario en particular. Era la tónica dominante desde que, treinta años antes, los Candoshi perdieron el control de hecho del lago Rimachi a manos del Ministerio de Pesquería. Aprovechando una serie de posibilidades jurídicas y una coyuntura favorable, los Candoshi decidieron emprender esta acción a gran escala de reapropiación del lago que, a partir de entonces, pasó a llamarse por su nombre indígena, lago Musa Karusha, para marcar el momento simbólicamente.

La operación, coordinada por la Federación de Comunidades Nativas Candoshi del Pastaza (FECONACADIP) y asesorada por la

Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), fue un éxito rotundo. Decenas y decenas de canoas repletas de gente fueron llegando a Musa Karusha para apoyar la acción con su presencia. El comandante de la guarnición militar de Barranca, autoridad militar de la región, había sido informado por la organización indígena de la legalidad de la operación y decidió no intervenir. Las autoridades provinciales del Ministerio de Pesquería tomaron nota de lo sucedido sin posibilidad de réplica dada su escasa presencia en la región. Los indígenas habían recuperado el control del lago más grande de la Amazonía peruana de una forma expeditiva, manteniéndose al mismo tiempo dentro de la legalidad. Todo ello en un momento donde este tipo de iniciativas podían dar lugar a malentendidos debido a la situación político-militar crítica que atravesaba el país debido a las acciones del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru y Sendero Luminoso. En definitiva, la ocupación de Musa Karusha fue un éxito, no solo por lo que significaba el lago desde el punto de vista de la riqueza ecológica que alberga, sino también por la perfecta coordinación de las diferentes instancias organizativas indígenas implicadas. Este acto se convirtió en un hito en la historia del movimiento indígena amazónico en el Perú.

Lejos de la euforia del momento, la reconquista del lago significaba, en la relación de largo plazo del pueblo candoshi con la sociedad peruana, un importante paso en el proceso de etnogénesis que se venía fraguando a lo largo de todo el decenio precedente. Enfrentados por disputas faccionarias internas, a las que se sumaba una escasez de recursos humanos capacitados para llevar adelante la creación y dirección de una federación indígena, los Candoshi fueron uno de los últimos pueblos de la región en constituirse como organización indígena; hay que tener en cuenta que los pueblos shuar y aguaruna, vecinos de los Candoshi, fueron los pioneros en este proceso dentro de la cuenca amazónica. Sin embargo, una vez constituida, la organización candoshi se encontró con el apoyo de un movimiento indígena en su máximo apogeo, tanto a nivel nacional como internacional. Ello confirió a la etnogénesis candoshi una gran vitalidad, dando confianza y seguridad a este pueblo hasta entonces acostumbrado a defenderse casi únicamente con las armas de las incursiones del frente colonial.

Mientras este acontecimiento se estaba fraguando, yo estaba preparando muy lejos de allí mi equipaje para una primera visita a la región. Nunca antes había estado en América; los Candoshi eran para mí

una abstracción resultado de la lectura de algunos documentos con escasa información que había conseguido en las bibliotecas de París y un punto en el mapa del continente. Mi primera llegada a la región coincidió con el preciso momento de la ocupación candoshi del lago. Hasta entonces no solo ignoraba los preparativos de esta acción de defensa territorial sino también la mayoría de los conocimientos necesarios para transitar por la región y subsistir en la selva. El proceso de adaptación a mi nueva vida fue lento y progresivo. Pero entendí inmediatamente que mi presencia allí tenía que tomar en cuenta este proceso de etnogénesis, la culminación del cuál fue la ocupación de Musa Karusha. Esta convicción tenía implicaciones a diferentes niveles, la envergadura de las cuales no sospeché sin embargo tan rápidamente.

En primer lugar, tal y como los dirigentes regionales me aconsejaron, mi trabajo de campo debía realizarse alternando permanentemente mi investigación personal con una labor de asesoramiento general, no solo a la federación candoshi, sino a todas las organizaciones indígenas de la provincia que convergían en la oficina de AIDSESEP de San Lorenzo del Marañón. Durante mi primer periodo, que se extendió hasta fines de 1994, participé en las innumerables actividades propias de una oficina de este tipo: diagnósticos socio-económicos, diseño de proyectos, relaciones con las delegaciones del Estado presentes en la región, campañas contra empresas extractivas, demarcación de territorios, etc. La actividad más importante que se realizó en esta oficina durante este periodo fue la culminación del proceso de titulación de los territorios indígenas de la Provincia de Alto Amazonas y el inicio de una política indígena para hacer frente a las consecuencias de la explotación petrolera. Esta colaboración continuó hasta ahora aunque de manera esporádica. En los últimos años he estado trabajando en la búsqueda de soluciones a un problema específico de los Candoshi y que causa estragos en su población: una epidemia de Hepatitis B y Delta de la que hablaré más adelante.

Al mismo tiempo que colaboraba con AIDSESEP fui desarrollando un trabajo de campo etnográfico con los Candoshi, con preocupaciones bastante alejadas de los problemas de defensa indígena. En todo caso me propuse que las dos ocupaciones mantuvieran una cierta independencia. Nunca pensé hacer de esta actividad política mi tema de investigación, entre otras razones porque considero que la libertad de pensamiento y expresión inherente al trabajo antropológico no es compatible con una

responsabilidad ejecutiva de la que dependen poblaciones amenazadas por intereses a veces muy importantes. En estas condiciones, solo un fuerte compromiso combinado con una gran discreción, permiten el desarrollo de un trabajo eficaz. Tomas de posición públicas, manifestaciones de intenciones, declaraciones programáticas y otras acciones propias del intelectual comprometido podían ser contraproducentes para el objetivo principal de mi actividad. Además, puesto que mi compromiso con estos grupos indígenas es, más que político, moral —por no decir vital—, pensé que lo que estas gentes podían esperar de un antropólogo era ayuda para ganar espacios en lo conceptual. Denunciar las operaciones ilegales de una empresa extractiva o describir los procesos socio-políticos de colonización regional son labores importantes, pero no se necesita una formación antropológica específica para ello. En cambio, lo que un antropólogo puede hacer mejor que nadie es intentar explicar por qué, por ejemplo, cuando los indígenas dicen hablar con un animal están diciendo precisamente que hablan con un animal. Dicho de otro modo, decidí que mi implicación como antropólogo debía concentrarse no tanto en los aspectos coyunturales de la lucha de los pueblos indígenas, sino en la raíz más profunda de su desdicha: el descrédito que sufre el discurso autóctono por el discurso dominante cuando lo califica de superstición o creencia, a lo sumo de pensamiento mágico o metáfora. Encontrar los instrumentos conceptuales para dar calidad de verosimilitud a un pensamiento considerado como incongruente es atacar la raíz más profunda de la dominación colonial que procede primero por la inhabilitación de la palabra del otro y continúa con la usurpación de todos los demás derechos. El encontrarme con un pueblo indígena sujeto de su destino, constituyéndose como agente de acción política para reclamar sus derechos históricos, me dispensaba de hablar de política en su nombre. Esto mismo me obligaba sin embargo a ejercer una antropología cuyo método no consistiese en explicar los desafíos del pensamiento indígena como el fruto de un dispositivo semiótico o cultural por el cual dicen una cosa queriendo decir otra, sino que tomé en serio lo que este pensamiento formula a través de una crítica de los útiles epistemológicos que ponemos a disposición de la antropología para la acción interpretativa.

Mi proyecto de investigación se inscribía en el ámbito general de las ciencias sociales y pretendía estudiar la noción de persona y la relación de esta noción con otros ámbitos de la cultura a partir de los



datos que este trabajo de campo con los Candoshi debía aportar. Este proyecto partía de la constatación que el cuerpo es el lugar donde el pensamiento y el orden social concomitante se concretizan, tal y como la antropología de estos últimos decenios ha confirmado sobradamente. Sin embargo, este desarrollo fundamental de la antropología contemporánea había olvidado un aspecto, derivado directamente de esta idea: lo propio del cuerpo es lo sensible. Efectivamente, en numerosos trabajos se ha venido demostrando la riqueza y variedad de formas culturales de tratar el cuerpo. En muchos de estos estudios se ha comprobado como el cuerpo actúa como un sustrato donde fundar las premisas básicas del pensamiento, a partir de preguntarse por el movimiento de sustancias y principios que lo componen, de pensar la diferencia entre los sexos o las variedades de morfologías entre las especies. En muchos otros análisis se ha demostrado la importancia de la corporalidad para proyectar el pensamiento hacia el mundo evidenciando como ésta conjuga la espacialidad, el medio ambiente, la cultura material o la representación del cosmos. En otros textos se muestra como el cuerpo es el lugar donde se inscriben los discursos que organizan el orden social, las imágenes del poder y sus jerarquías. Pocos eran sin embargo los estudios a finales de la década de los ochenta, cuando preparaba mi trabajo de campo, que se interesaban sobre el rol de la sensibilidad en estas diferentes dinámicas culturales, a pesar que el cuerpo es el lugar por excelencia de lo sensible. En resumen, parece que la antropología pasaba directamente del cuerpo a las instancias conceptuales que fundamentan la maneras de pensar y de organizarse socialmente, haciendo abstracción de la sensibilidad, instancia no obstante ineludible de la relación entre el cuerpo, el concepto y el mundo. Este proyecto ha dado lugar a una tesis doctoral que defendí en enero del 1999, a un libro basado en esta tesis (Surrallés 2003a) y a varios artículos donde se presenta el resultado de esta investigación (ver bibliografía). Estos trabajos reflejan en el terreno concreto de la descripción etnográfica las preocupaciones precedentes.

Aparte de las consideraciones anteriores existían otros motivos que justificaban un estudio sobre los Candoshi. Todos los grupos indígenas de la región habían dado lugar, como mínimo, a un trabajo monográfico. Algunos, como los Shuar por ejemplo, poseen una extensa bibliografía. Es el caso, en mayor o menor medida, de los otros grupos del conjunto jívaro. Sin embargo, aparte de los trabajos publicados por los lingüistas y misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (véase en particular el

diccionario de John Tuggy, 1966, y el artículo de Sheila C. Tuggy, 1985), solo los antropólogos Massimo Amadio y Lucia D'Emilio se interesaron por este grupo antes de mi llegada a la región dejando unos pocos artículos publicados, fundamentales pero escasos (ver Amadio 1983, 1985; Amadio D'Emilio 1983, 1984). Las razones de esta carencia de trabajos se deben sin duda al relativo aislamiento en que se encuentran los Candoshi. Todos los otros grupos de la región son más numerosos y ocupan un espacio territorial mayor de tal manera que poseen diferentes vías de acceso. La reputación de población hostil que los Candoshi tienen en la región puede haber sido otro factor. Las condiciones de vida difíciles en un ambiente pantanoso también pueden haber contribuido a desanimar algunas iniciativas. Esta escasez de estudios publicados contrastaba con el interés que suscita este grupo para la comprensión del conjunto jívaro y de la etnología de la región en general. Por las profundas semejanzas con los demás grupos jívaro, pero por sus paradójicas diferencias, en particular en su sistema de parentesco, los Candoshi se convirtieron en la pieza del rompecabezas que faltaba para tener una idea más clara de la etnología de todo el conjunto (ver los artículos publicados por A.C. Taylor -1985, 1986, 1998- sobre este tema). Por otro lado, por colindar con otras familias etno-lingüísticas (Cocama, Chayahuita, Urarina,...), una mayor información de esta sociedad podía ofrecer un cuadro más completo de la etnografía de toda la región.

Por estas razones, a mediados de 1991 hice una primera visita a los Candoshi. Regresé a la región en noviembre de 1992 para comenzar un trabajo de campo de larga duración. Este se extendió hasta el año 1995 en una sucesión de periodos de dos a siete meses donde recogí el cuerpo principal de datos. Volví de nuevo por periodos más breves los años 1998, 2000 y 2002. La suma de todos estos arroja un total de unos tres años de convivencia con los Candoshi. Aparte de muchas ideas sobre diferentes aspectos de la cultura candoshi, y en especial sobre la noción de persona y la actividad ritual, recogidos en conversaciones y observaciones hechas durante mi estadía, he recogido un cuerpo de unos cuarenta mitos que conforman lo esencial de la mitología candoshi, así como cantos de todo género los cuales han sido transcritos y traducidos con la ayuda especialmente de Guillermo Tsundi, Akobari Kamarambi y Tsanchi Simón. También realicé un censo demográfico y genealógico debidamente informatizado de la totalidad de la población candoshi, así como sus fluctuaciones durante un año. Durante todo este tiempo,

y en especial durante el periodo 1992-1995, tuve la oportunidad de visitar todos los núcleos de población candoshi que se reparten en dos cuencas, la del Pastaza y del Nucuray. La mayor parte de mi tiempo con los Candoshi lo pasé con los de la cuenca del Pastaza, en particular en las comunidades del río Chapuli, allí donde se concentra el grueso de la población. Es en esta zona, vinculada a la población de San Lorenzo del Marañón, donde los Candoshi han desarrollado la organización a la que hacía referencia por ser un área donde los contactos con la sociedad nacional peruana son más fluidos. En general, los Candoshi de esta zona muestran formas más sofisticadas de resistencia cultural que los Candoshi del Nucuray. Estos últimos dependen de Lagunas, población situada en el Huallaga, protegidos del contacto exterior por un río sinuoso y poco profundo. Solo los motores de poco calado, y por consiguiente de poca potencia, pueden llegar con garantías a esta zona de manera que el trayecto desde Lagunas toma unos cinco días de viaje. El ambiente social del río Nucuray es más anacrónico, y las formas de relación con el entorno no indígena tales como el patronazgo o el comercio de los regatones, las cuales prácticamente han desaparecido en la zona del Pastaza, siguen vigentes en esta zona. En la cuenca del Pastaza, solo algunos núcleos situados en canales afluentes del río Huitoyaco, inaccesibles con embarcaciones a motor, compiten en aislamiento con los del Nucuray. Este aislamiento bien puede ser llamado voluntario, por cuanto nada ni nadie les obliga a vivir en estas condiciones de inaccesibilidad.

El texto que presento a continuación es el resultado de este trabajo de campo itinerante. La necesidad de hablar de los Candoshi en general no debe hacer olvidar la gran diversidad interna de situaciones en las que éstos viven. El texto que sigue pretende reflejar esta diversidad de situaciones sociales pero, sobre todo, dar cuenta del conjunto de elementos que los Candoshi comparten y que conforman este sustrato cultural menos sensible a las coyunturas. La realidad de estos elementos de largo plazo la he podido comprobar al leer la obra de Tessmann (1999), cuando apareció publicada su traducción castellana, donde define algunas nociones candoshi según los datos de un trabajo de campo hecho a principios de siglo pasado. Esto sucedió después de escribir mi tesis de manera que pude comparar las definiciones de estas nociones de Tessmann con las mías, realizadas sin el conocimiento de las primeras, y comprobar la sorprendente estabilidad de éstas a lo largo de todo un siglo. Este tipo de contenidos son los que quiero describir aquí no

solo porque no es un texto ni periodístico ni de geografía humana, sino también porque lo precisa el fin que le quiero dar a este trabajo: quiero que estas páginas sean el testimonio de la existencia de un pueblo indígena con una historia de presencia en la zona y con una actualidad objetiva, hechos que confieren derechos colectivos inalienables. Esto frente a una ideología cada vez más extendida según la cual el proceso llamado de globalización disuelve toda diversidad en un mestizaje general donde la expresión de particularidades culturales no es más que el resultado de una acción estratégica de grupos inventores de tradiciones con la finalidad de acceder a ciertos beneficios. Sin disminuirle alcance y legitimidad a la obra del mestizaje, ni importancia a los procesos a escala mundial, no debemos olvidar que negar la existencia de la particularidad cultural de estos pueblos, forjada muchas veces frente a un proceso global de conquista armada, discriminación brutal y expolio de territorios, es negar los derechos que los indígenas han ido consiguiendo. Muchos de los elementos que serán tratados aquí ya se han presentado en mi libro monografía, así como en otros artículos referidos en la bibliografía y que citaré cuando sea oportuno, donde ciertos desarrollos teóricos e interpretativos se abordan con más detalle. La relación entre mi trabajo precedente y las preocupaciones antropológicas que lo han rodeado aparecerá en este texto. Sin embargo, la finalidad de éste, más que estrictamente antropológica, pretende ser testimonial. Es en tanto testimonio que he escrito este texto en primera persona.

Después de una presentación general de los Candoshi y unas notas sobre su historia, trataré en los apartados siguientes de describir su realidad empezando por estudiar la noción de persona como entidad sensible. Considerar a la persona como sujeto sensible me permitirá describir después la percepción del entorno, de los otros seres que lo habitan, personas o no, humanas o no-humanas, y las relaciones que se establecen entre ellos. Las formas de interactuar con el mundo circundante determinan una forma de acción instituida culturalmente y que de alguna manera ha permitido a los Candoshi existir como colectivo hasta el presente. En el último apartado analizaré esta actualidad y los retos futuros que se vislumbran.

**Cuadro 1**  
**Sistema de transcripción fonética candoshi**

	<b>Candoshi</b>	<b>Transcripción fonética</b>
<b>Vocales</b>	a	/a/
	i	/i/
	o	/o/, /u/
	u	/U/
<b>Consonantes</b>	b	/ <sup>m</sup> b/, / <sup>m</sup> p/
	ch	/č/
	d	/ <sup>n</sup> d/, / <sup>n</sup> t/
	g	/ <sup>n</sup> g/, / <sup>n</sup> k/
	h	/h/
	k	/k/, /g/
	ll	/ <sup>n</sup> č/
	m	/m/
	n	/n/
	p	/p/, /b/
	r	/r/
	s	/s/
	sh	/š/
	t	/t/, /d/
	ts	/c/
	v	/w/, /v/
	x	/c/
	y	/y/
	z	/š/
<b>Diptongos</b>	ia	/ia/, /ie/, /e/
	oa	/oa/

\* La transcripción de los términos candoshi utiliza la primera ortografía realizada y adoptada por J. Tuggy (1966) en su diccionario. Desde entonces se han propuesto diferentes actualizaciones con argumentos interesantes. Sin embargo he preferido utilizar esta ortografía por ser la más antigua, por ser la más documentada y para evitar la multiplicidad de alfabetos hasta que no aparezca una propuesta consolidada.

## GENERALIDADES

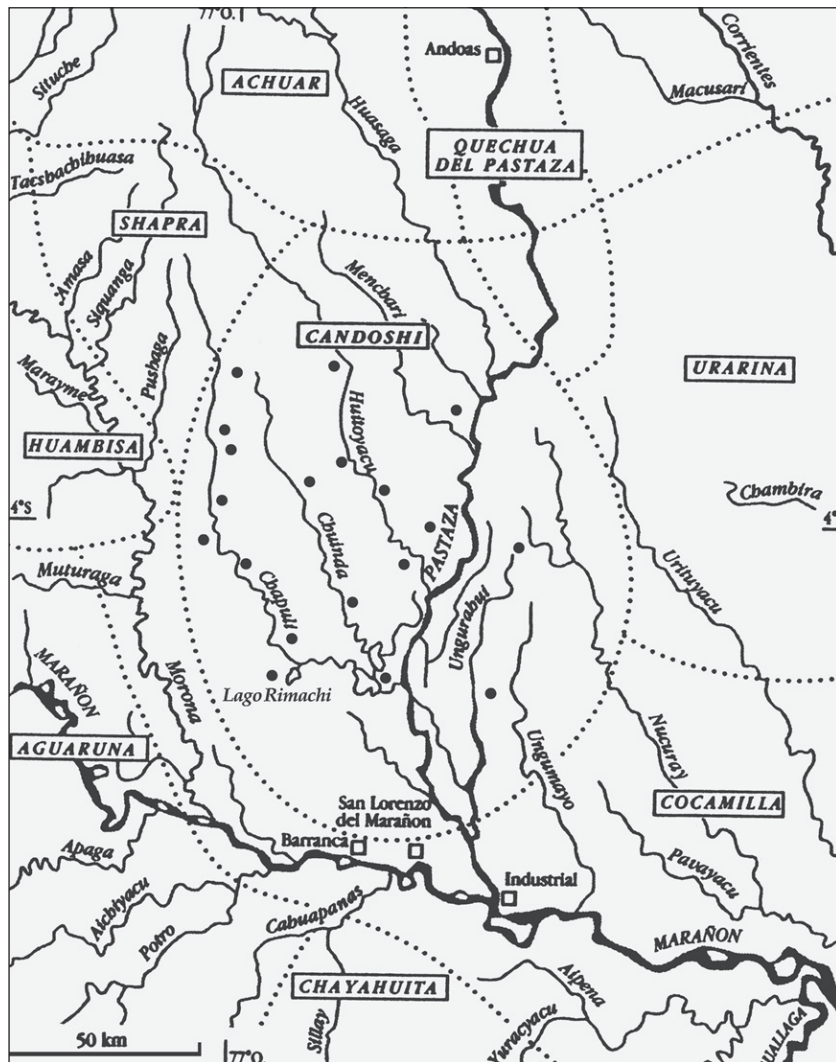
Buena parte del espacio territorial candoshi se encuentra en zonas pantanosas o terrenos inundados en un desbordamiento de agua sin fin que fluye de norte a sur. Parece como un gran plano inclinado donde masas de líquido se desplazan más por empujarse entre sí, que por la pendiente casi imperceptible. Las porciones de tierra parecen archipiélagos que resisten sin esperanza el caudal abrumador, masivo, de aguas negras. Aguaceros torrenciales se suceden una y otra vez en trombas interminables, para dejar paso a momentos donde la insolación hace evaporar, en forma de brumas de vapor, toda la lluvia caída. Estas tierras se encuentran no muy lejos de las primeras estribaciones de los Andes y sin embargo en tierras bajas. No solo bajas, sino deprimidas por la disposición de los sedimentos que arrastra el río Pastaza desde las zonas volcánicas ecuatorianas donde nace, formando una cuenca pantanosa, cubierta de una vegetación selvática exuberante.

Los Candoshi se encuentran situados en las orillas de los afluentes del bajo Pastaza (Manchari, Huitoyacu y Ungurahui) pero, sobre todo, en las orillas del Chuinda, del Chapuli y del lago Musa Karusha. Hay también algunas comunidades situadas en el alto Nucuray. “Candoshi” es una versión castellanizada del término autóctono *kadoashi*, nombre masculino que, como la mayoría de estos, se refiere a una especie animal, un loro (*Amazona ochrocephala*) con plumas amarillas en la frente. El origen de este término como etnónimo es probablemente el de un antiguo jefe así llamado y que dio nombre a todo el grupo de la misma manera que hoy en día los hombres importantes dan nombre a los grupos locales y los territorios que ocupan. *Kadoashi* sirve también como una especie de pronombre de primera persona del plural, que según los contextos puede referirse al grupo local, al conjunto de los grupos locales que viven en un mismo río, al grupo étnico en su totalidad e incluso a los indígenas en general frente a los ribereños hispanohablantes. En este texto adopto la grafía “candoshi” utilizada por los propios candoshi cuando crearon la organización indígena que los federa (FECONACADIP, Federación de Comunidades Nativas Candoshi del Distrito de Pastaza), por la simple razón que cualquier apelación debe tener en cuenta el parecer de los afectados. El programa de formación de maestros bilingües de AIDSESEP ha propuesto más recientemente “Kandozi”, término igualmente legítimo puesto que ha sido el resultado de una reflexión colectiva.

Mapa 1  
Ubicación de la región candoshi en la alta amazonía



Mapa 2  
Ubicación actual de los Candoshi, Shapra y grupos vecinos





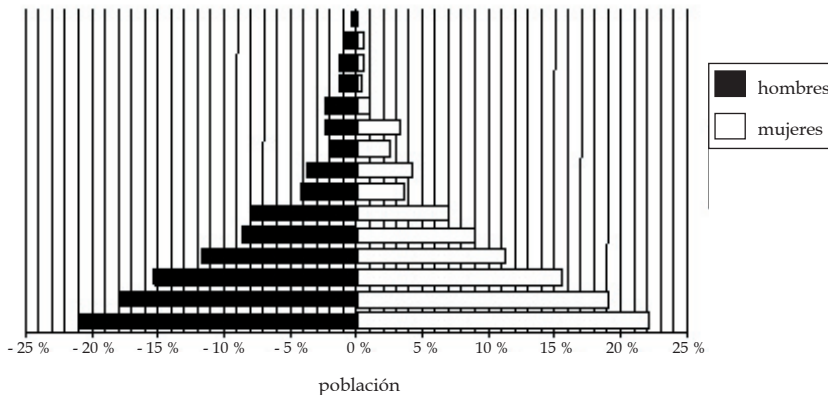
Tal y como es usado a veces localmente e incluso en algunos textos, el término Candoshi puede incluir a los Shapra, grupo étnico contiguo situado en las orillas de los ríos Sicuanga y Pushaga, afluentes del Morona; es decir, en la cuenca paralela al oeste del Pastaza. Los Shapra son actualmente unos 600. Su sistema de organización social, su mitología y en general toda su cultura es muy próxima a la candoshi. Además comparten de forma exclusiva una inteligibilidad lingüística total, unos vínculos de alianza y parentesco profundos y unos territorios contiguos. Sin embargo, la distinción entre Candoshi y Shapra es incuestionable para unos y otros. Todo el mundo en la región aunque no sea indígena la reconoce. Es una diferenciación establecida desde hace al menos un par de siglos y el sentido de pertenencia a uno u otro grupo es expresado por todos sus miembros. Este fenómeno no tiene nada de extraño. Se trata de una buena ilustración de la tesis adoptada por la antropología desde hace varios decenios según la cual las fronteras étnicas no tiene por qué basarse en diferencias inventariables de atributos culturales, porque lo primordial de la identidad étnica es el sentimiento subjetivo de pertenecer a un grupo y diferenciarse de otro.

“Murato” es otro término por el cual se conoce a los Candoshi, tanto en los textos como en el hablar de la gente local. Sin embargo Murato es más bien un exónimo porque no es usado por los propios Candoshi que lo consideran una expresión despectiva. El origen de la palabra murato se desconoce. Una posibilidad podría ser *murat*, que en lengua aguaruna quiere decir la gente de río arriba, adoptado como sucede con muchos exónimos a partir de la apelación de una lengua contigua o incluso de un grupo enemigo. Cabe anotar que el término Murato puede también ser utilizado para designar a los Shapra y esto sucede igualmente en la literatura etnográfica reciente.

Hoy en día se puede decir que un número cercano a los tres millares de personas forman este pueblo indígena, aunque la estimación siempre depende de los criterios que se emplean para determinar la identidad étnica, en especial en los espacios limítrofes pluriétnicos. Un censo elaborado por mí mismo en el año 1993, donde no se incluyeron las poblaciones de las comunidades septentrionales que tanto pueden ser consideradas como Candoshi o Quechua, ni los Shapra, muestra una población permanente de 1 447 individuos repartidos en 18 grupos locales y 192 unidades familiares o casas. El grupo local más pequeño contaba con 3 casas y 19 personas y el más grande con 25 casas y 223

personas. Un cálculo de la media de personas por casa para toda la población era de 7,5. La edad media de la población era de 16,7 años. El 55,3 % de la población estaba constituido por menores de 15 años y el 66,8 % tenía menos de 20 años, mientras que solo el 5,8 % de la población era mayor de 45 años y el 1,1 % era mayor de 60 años. La pirámide de edades y sexos (ver gráfico 1) muestra una población muy joven y su forma progresiva nos indica la existencia de valores muy altos de natalidad y mortalidad.

**Gráfico 1**  
**Pirámide de edades\* y sexos, 1993**



\* Edades en grupos de 5 años.

De las 192 casas, la media de edad de los cabezas de familia resulta bastante alta, 38,4 años, si consideramos la juventud de la población. De éstas, 13 unidades familiares eran polígamas, las cuales representan el 6,7 % del total de familias. El celibato femenino era prácticamente inexistente pues de las mujeres mayores de 13 años el 75 % se encontraba viviendo en pareja y de las mayores de 15 años el 84 %. La edad media en el primer parto era de 17 años y la edad modal, es decir la edad donde se observan los primeros partos, era de 14 años. El celibato definitivo se podía fijar a los 30 años puesto que el 98,2 % de las mujeres mayores de 30 años vivían con sus maridos, hecho que significa que si una mujer no se encuentra emparejada a esta edad, difícilmente lo hará después.

**Cuadro 2**  
**Principales índices demográficos candoshi, 1993**

Tasa de masculinidad	71,8 %
Tasa de natalidad	46,7 %
Tasa de fecundidad general	0,229
Tasa de fecundidad global	6,67
Tasa bruta de reproducción	3,7

Si a lo largo del texto abordaré con más detalle los diferentes aspectos de la sociología candoshi, conviene ahora describir a grandes rasgos sus características generales. Así, las actividades económicas por excelencia de las mujeres son la horticultura de roza y la recolección de productos de la selva, componente muy importante de la dieta. Los hombres practican la caza y la pesca con arpón. La pesca de menor escala es practicada por ambos sexos a menudo conjuntamente. Existe también una cierta actividad comercial que incluye la venta de pescado seco y salado, otros productos silvestres y la madera de cedro americano y de lupuna. Algunos Candoshi son actualmente profesionales adscritos al Ministerio de Educación o de Salud cuyos salarios sirven para activar una economía esencialmente de subsistencia. Hay que decir que el entorno natural es muy rico en todo tipo de recursos y que se encuentra relativamente bien preservado, hechos que facilitan un modo de economía cada vez mas difícil de mantener en la selva, incluso no muy lejos de allí. Los lagos que abundan en la región ofrecen una gran variedad de pesca de fácil captura que permite no explotar en exceso la caza. Por otro lado, la productividad de la tierra para la chacra familiar es buena, aunque no abundan en estos parajes pantanosos los suelos sin riesgo de inundación.

La subsistencia se organiza a partir de la casa, centro de la ocupación del espacio. Cerca de la orilla, aunque en general no visible para los navegantes, la vivienda se construye relativamente aislada de las otras. Una residencia acoge una familia a la que se le pueden añadir los esposos de las hijas del dueño de la casa con sus descendientes. La unidad doméstica se concibe como independiente económica y políticamente hablando. De hecho una familia se basta para construir la casa, cuyos materiales (madera y hojas de palmera) son recogidos *in situ*,

las embarcaciones, así como todos los útiles necesarios para la vida del hogar, para iniciar los nuevos espacios de cultivo y para todas las demás actividades cinegéticas. Paralelamente a la autonomía económica, el poder del dueño de la casa es soberano y a nadie se le ocurre entrometerse en los asuntos domésticos de otra familia. Esta independencia familiar es además muy valorada y no es extraño que se muestre abiertamente, en caso de desavenencias, separándose de los vecinos y trasladando la casa a una zona más apartada.

El aislamiento espacial y la relativa autonomía económica y política esconden la existencia de unas estructuras inter-domésticas de unas diez o quince familias vinculadas entre sí por lazos de parentesco en un espacio relativamente circunscrito. Los grupos locales candoshi son el resultado de la convivencia de dos fratrías aliadas gracias al intercambio de hermanas que, desde el punto de vista de los hombres, realizan dos grupos de hermanos, de tal manera que los vecinos son casi siempre hermanos y cuñados. Estos grupos locales ocupan en efecto una sección del río donde, separadas unas de otras por algunos meandros, las viviendas se suceden de manera regular. Generalmente en un punto intermedio de la sección, se encuentra una casa más grande, acompañada por otras más pequeñas a su alrededor y a veces una escuela rural; se trata de la casa del líder del grupo local. El paso de un grupo local a otro se percibe claramente por una especie de tierra de nadie, más o menos deshabitada.

Encontramos también algunas aldeas que pueden concentrar alrededor de la escuela varias residencias. Estas comunidades surgen bajo la presión de las misiones, las cuales consideran que la concentración habitacional fomenta una vida más “civilizada”, y de la necesidad de encontrarse cerca de la escuela para facilitar el acceso de los hijos a la educación. Sin embargo la importancia de estos núcleos poblacionales ha ido declinando este último decenio después de haber pasado por un auge en las dos décadas precedentes. La mejora de las comunicaciones, gracias a que un mayor número de familias tiene acceso a motores fuera de borda, al despliegue de estaciones radiofónicas por el territorio, y al declive progresivo de la influencia de las misiones, ha permitido una disgregación progresiva de estos núcleos allí donde existían, sin que se hayan creado otros equiparables en magnitud con los existentes tiempos atrás. En todo caso, agrupadas en aldeas o diseminadas, las casas que forman un grupo local se encuentran unidas por una red de relaciones

de parentesco que permite sin embargo una gran versatilidad en la composición del conjunto, así como en la disgregación de alguno de sus componentes. No está de más decirlo, esta versatilidad permite un desenlace fácil de mucho de los conflictos que presiden la vida interna de la colectividad.

Si la influencia del líder local es muy poca en los asuntos domésticos de cada una de las familias, su acción es decisiva en la gestión de las relaciones con otros grupos locales. De hecho, el llamado curaca o *pachabani* es el representante del grupo local para los asuntos exteriores. Por otro lado, este comparte siempre el poder con un segundo jefe. Una forma de diarquía gobierna los quehaceres políticos en territorio candoshi, poder bicéfalo que es el resultado de la composición dual de los grupos locales en dos fratrías aliadas. El poder de estos líderes políticos se consolida por el buen gobierno de las relaciones siempre difíciles con los otros grupos locales, pero se ejerce gracias a la capacidad disuasoria que la reputación guerrera de estos líderes genera. En efecto, todo curaca candoshi es alguien que ha mostrado previamente su determinación en momentos de conflicto. Es un guerrero capaz de usar las armas cuando las circunstancias lo exigen para defender la integridad de su propia gente. Una vez elegido, el curaca tiene el deber, en los momentos de hostilidad abierta, de agrupar aliados inquebrantables a su alrededor al mismo tiempo que minar la moral de los adversarios por el temor que pueda despertar su reputación militar, todo ello gracias a una mezcla de carisma y de intimidación. La fama de estos jefes de guerra se extiende progresivamente según las proezas que se le atribuyen. Hay algunos cuya reputación se conoce por todo el país candoshi y hasta en otros grupos étnicos.

El número de grupos locales es variable debido a su inestabilidad. Sin embargo en estos últimos años se pueden hablar de la existencia de unos 20 a 25 grupos locales cada uno de ellos con su propio espacio territorial. El conjunto de estos espacios es lo que se podría llamar el territorio candoshi. Este ocupa una extensa superficie de alrededor de 10 000 km<sup>2</sup> de selva baja situada entre el 3' y 5' de latitud sur y el 76' y 78' de longitud oeste. Lo esencial del territorio candoshi se encuentra titulado al amparo de la ley peruana de comunidades nativas y campesinas. Gracias a la acción de las organizaciones indígenas durante el decenio pasado, estas tierras han sido demarcadas, reconocidas y tituladas por el Ministerio de Agricultura, organismo competente en la materia. Además

el área ha sido declarada reserva forestal por este mismo Ministerio, zona reservada por el Ministerio de Pesca y santuario natural por el National Geographic, entre otras calificaciones institucionales por su riqueza ecológica. La razón de este interés por la preservación de la zona es debida al lago Musa Karusha y los otros lagos de menor tamaño que se encuentran en el corazón de la región candoshi. Con una extensión de unos 80 km<sup>2</sup> el Musa Karusha es el lago más grande de la Amazonía occidental albergando un ecosistema con una biodiversidad de las más grandes del planeta, al menos en lo que se refiere a especies acuáticas, muchas de ellas en peligro de extinción. Esta biodiversidad es la principal fuente de riqueza y garantía de futuro de los Candoshi. También es el origen de muchos de los problemas que tienen en tanto pueblo indígena, puesto que estos recursos atraen a todo tipo de expoliadores, en especial de madera y pescado.

El contexto administrativo de este espacio territorial es la Provincia del Alto Amazonas del departamento de Loreto, la segunda más grande del Perú con 61 076 km<sup>2</sup> <sup>(1)</sup>. La provincia tiene dos áreas de características diferentes. Por un lado está la cuenca del Huallaga, que tiene como eje la capital provincial Yurimaguas y está vinculada al resto del país por medios de transporte y comunicación de importancia, constituyendo por esta razón una región relativamente dinámica. Por otro lado, está la cuenca del Marañón, que tiene como centro la localidad de San Lorenzo del Marañón. Esta zona tiene como referente la ciudad de Iquitos y es una zona mucho más aislada y marginal. San Lorenzo es un asentamiento de unos 7 000 habitantes, aislado de la red viaria, telefónica y eléctrica peruana y solo accesible mediante embarcaciones desde Yurimaguas o Iquitos. También se puede acceder a San Lorenzo por vía aérea puesto que un aeropuerto permite el aterrizaje de avionetas. San Lorenzo es el punto de convergencia de los siete pueblos indígenas del norte de la provincia y escala casi obligada para todo aquel que quiera acceder al territorio candoshi del Pastaza. En toda esta región centrada en San Lorenzo las vías de comunicación son exclusivamente los ríos que unen las diversas localidades asentadas en sus orillas. Debido a los medios de

---

(1) Este texto fue escrito en el año 2004 y no contempla la creación en agosto del 2005 de la provincia llamada Datem del Marañón, con San Lorenzo como capital, que incluye todos los distritos de la cuenca del Marañón que antes pertenecían a la Provincia del Alto Amazonas.

transporte con que cuenta la mayoría de la población (canoas y botes con motores de poca potencia), las distancias se vuelven enormes en tiempo y costo económico, hecho que ha limitado los flujos de colonización y ha favorecido la existencia de una vida indígena relativamente autónoma. Se prevé, sin embargo, una reactivación de las actividades económicas en toda la provincia con la apertura de la frontera y la puesta en práctica de los proyectos, resultado de la firma en octubre del 1998, del tratado de paz entre Perú y Ecuador. Esta región es considerada como promisoría por constituir una posible zona de intercambio transfronterizo y, de manera general, un eje de comunicación entre la costa y selva a través de la carretera de penetración proyectada hasta el río Marañón. En cualquier caso el potencial petrolero, aurífero e hidroenergético parece indicar que tarde o temprano, el territorio candoshi y el de los otros pueblos indígenas de la zona puede ser un lugar de atracción para colonos lo cual exige una acción de defensa preventiva.

La población indígena es mayoritaria en la región de San Lorenzo. Se estima que representa el 72 % del total. Si bien se ha venido produciendo una cierta pérdida de identidad cultural en algunos grupos, tales como los Cocama, Jebero o Chayahuita, el resto de las poblaciones (Achuar, Aguaruna, Shuar, Shapra, Candoshi y Quechua-Andoa) mantiene su lengua así como otros aspectos de la cultura con mucha vitalidad.

A pesar de compartir fronteras con conjuntos étnicos de diferente filiación, los Candoshi se sienten cercanos a los diferentes grupos jívaro que bordean su territorio por el norte y el oeste. Si consideramos que el factor más importante de la identidad étnica es el sentimiento subjetivo de pertenencia a tal o cual colectividad, debemos concluir que los Candoshi pertenecen al conjunto jívaro. Este reconocimiento es mutuo de manera que las otras etnias jívaro ven a los Candoshi como un grupo cercano y emparentado históricamente con ellos. Los ancianos Aguaruna cuentan, por ejemplo, un mito que describe el origen de la actual división étnica de la región donde se refleja claramente esta idea. Según este mito, en otros tiempos un grupo de hermanos bajaba por el río Marañón en dos canoas. Al encontrarse con la desembocadura del río Santiago en el Marañón decidieron dividirse en dos grupos. Una canoa surcó el Santiago y la otra siguió bajando el Marañón hasta cruzar el Pongo de Manseriche. Los hermanos de la primera canoa crearon los grupos Aguaruna, Shuar (conocidos también como Huambisa en el Perú) y los Achuar y los de la segunda fueron los primeros candoshi y

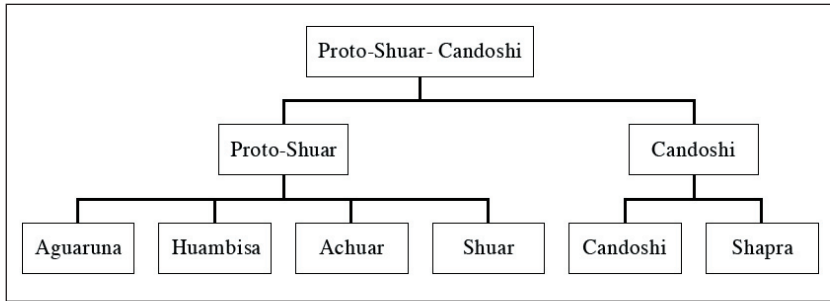
shapra. Aparte de la convicción de los propios indígenas de la región, muchos elementos de la etnografía mostrarían que este mito responde a la realidad de las relaciones interétnicas de esta zona, como iremos viendo a lo largo de este texto. En efecto, un examen incluso superficial del paisaje étnico muestra la diferencia radical entre por un lado los Candoshi, los Shapra y los demás grupos jívaro y por otro lado los otros grupos étnicos vecinos. Los Chayahuita, los Cocama-Cocamilla y los Urarina que rodean la parte meridional del territorio candoshi tienen un estilo cultural distinto y no comparten las instituciones identitarias colectivas jívaro. Estos grupos nunca han participado en las expediciones jívaro de caza y reducción de cabezas, no practican la búsqueda de visiones *arutam* (llamadas así por los Candoshi, Shapra y los demás grupos jívaro), ni realizan la ceremonia de asociación de amistad formal (llamada *amikori* en candoshi y de forma parecida en las otras lenguas jívaro) por no citar los grandes rituales que comparten los Candoshi, los Shapra y los otros pueblos jívaro. La vivienda, los adornos, el vestido tradicional, el peinado así como las formas de abordar el contacto con los diferentes frentes coloniales, el tipo de relaciones que establecen con las poblaciones ribereñas, la manera de tomar en cuenta las misiones y la evangelización son otros muchos aspectos que, si bien no se pueden desarrollar en el espacio de esta monografía, constituyen tantas otras características comunes entre Jívaros, Shapra y Candoshi como factores de diferencia con sus otros vecinos.

Un caso que merece una consideración especial sería el de los llamados Quechua del Pastaza localizados al norte del territorio candoshi. Conocidos también como Andoanos y cercanos de los Quechua Canelos ecuatorianos, estos grupos tienen una forma de vida que podría considerarse como intermedia entre la de los mestizos ribereños hispanohablantes, representantes de los valores de la modernidad en el microcosmos local, y la cultura jívaro, considerada como una manera arcaica de vivir por los anteriores. El quechua, lengua franca en otro tiempo, aparece ahora como la lengua vehicular de un compromiso entre dos formas de vida. Esta es adoptada por los Candoshi cercanos de las comunidades quechua para poder participar de un mundo que perciben como más progresista. En otras ocasiones, a menudo como consecuencia de alianzas matrimoniales, hombres o mujeres candoshi se trasladan a vivir a comunidades quechua-hablantes y a la inversa. El resultado de estos intercambios es una incipiente extensión del habla quechua y



de los comportamientos que conlleva en algunas zonas históricamente candoshi. En las orillas del bajo Manchari, bajo Huasaga y más al norte en las orillas del propio Pastaza, encontramos algunos núcleos poblacionales donde la lengua candoshi es solamente hablada por los mayores.

**Diagrama 1**  
**Evolución de la diferenciación de las lenguas jívaro\***



\* Adaptado de Payne 1981: 332.

En lo que concierne al idioma, las lenguas candoshi y shapra son completamente inteligibles. Las diferencias entre ellas son solo de orden dialectal y no son más pronunciadas que las propias diferencias existentes entre hablantes candoshi de zonas alejadas. Con las otras lenguas jívaro, las diferencias son mucho más importantes hasta el punto de no entenderse. Efectivamente, las diferencias entre shapra y candoshi no son comparables con las diferencias existentes entre la lengua de estos últimos y la achuar, shuar o aguaruna. Sin embargo, una gran cantidad de expresiones, así como una proporción muy importante del léxico, es común a todas estas lenguas. Las raíces de muchas otras palabras también son parecidas. Sobre otros aspectos, tales como la sintaxis, prefiero no pronunciarme por falta del debido conocimiento en la materia. Una cosa parece, sin embargo, difícil de refutar: independientemente de los criterios que los lingüistas puedan considerar para decidir si estas lenguas son o no de la misma familia lingüística, una relación existe entre ellas, vínculo de intensidad no compartida con las otras lenguas

de la región. Todo hace pensar en consecuencia que la hipótesis de D. L. Payne, basada en la reconstrucción comparativa de los sistemas fonéticos, según la cual existiría una genealogía común entre las lenguas jívaro y candoshi es acertada. Este autor supone asimismo que la diferenciación entre lenguas shapra y candoshi es más reciente que la diferenciación entre éstas y las otras lenguas jívaro que él agrupa bajo el término proto-shuar (diagrama 1).

Las diferencias de lenguaje, junto con las que presenta el sistema de organización social, tal como la ausencia entre los Candoshi de un sistema de alianza preferencial con los primos cruzados, es decir un sistema de tipo dravidio, ha hecho pensar que las semejanzas entre estos grupos es debida al contacto secular que han mantenido entre sí. Estas semejanzas serían la consecuencia de unos préstamos superficiales, tal como lo demostrarían las diferencias lingüísticas y las divergencias en las formas de organización. Sin embargo, existen tanto en la lengua como en el sistema de parentesco y alianza muchas cosas en común. Sobre todo que estas características comunes no son compartidas por los otros pueblos de la región. Ante esta paradoja cabe también la posibilidad que las diferencias solo lo sean en apariencia. Así, sobre los sistemas de organización social se podría decir lo mismo que sobre la lengua. Existen diferencias, pero éstas pueden ser el fruto de evoluciones generadas a partir de un mismo sustrato de fondo más que diferencias de fondo veladas por el efecto de un difusionismo cultural. Trabajos como el de A.C. Taylor (1998) y el mío (Surrallés 2000b) se inclinan por esta hipótesis. Que las formas en ciclo cerrado del dravidianato jívaro sean formas simples de una dravidianato sintácticamente más complejo en el caso candoshi como propone A. C. Taylor, o que los ciclos cerrados sean vías que permiten profundizar la afinidad real para encarar mejor la afinidad potencial primero y la ideal después como postulo, muestra además que las posibilidades de explicar un sustrato común a todos estos grupos son amplias y variadas.



Familia del Alto Nucuray, 1992

En el fondo se puede ver una tinaja de barro recién elaborada, la mujer la está cociendo prendiendo fuego en su interior. Su diseño, tamaño y color indican que se usará para almacenar masato

Foto: A. Surrallés

## CRÓNICA DE UNA AMBIGÜEDAD

Toda consideración sobre la historia de los Candoshi se enfrenta a dos problemas interrelacionados. Por una parte, la ausencia de una prospección arqueológica rigurosa y la escasez de información que proporcionan los archivos sobre esta área geográfica y las poblaciones que la han ocupado. Por otra parte, a esta escasez hay que añadirle, en lo que se refiere a la historia colonial, una tal proliferación de etnónimos, patrnimos y topónimos, muchas veces indicando pistas confusas e incluso contradictorias, que hace más difícil, si cabe, establecer una sucesión cronológica coherente y su correspondiente interpretación. En todo caso se puede afirmar que la región ha estado afectada desde muy temprano por la coyuntura colonial. Ya desde el siglo XVI, estos territorios fueron atravesados por expediciones españolas. En aquellos tiempos existían tres grupos étnicos, llamados Mayna, Andoa y Roamaina, emparentados entre sí y que estaban localizados en el territorio ocupado actualmente por los Candoshi. Cada uno de estos grupos ocupaba una sección del territorio candoshi actual además de otras áreas circundantes. Los Maynas ocupaban toda la región sur del territorio candoshi incluyendo además toda la franja entre éste y el Maraón hasta el Pongo de Manseriche por el flanco occidental y la boca del Nucuray por en flanco oriental. Al norte, los Andoa ocupaban la zona occidental del Pastaza, incluido el bajo Huasaga, y los Roamaina la franja paralela al oriente del Pastaza, incluyendo el Nucuray. De todo esto se puede fácilmente concluir que, sin un movimiento de población de grandes proporciones del cual no se tienen noticias, estos grupos deben ser los ancestros de los Candoshi actuales aunque ocupaban una área mucho más extensa. En el siglo XIX, estas poblaciones comenzaron a ser llamadas por el nombre de "Murato".

Ciertas estimaciones demográficas hacen pensar que la población total de estos grupos era de unas 20 000 personas. La cifra puede parecer muy elevada en relación a la población candoshi contemporánea. Sin embargo, hay que pensar que ocupaban una superficie que triplica el territorio actual incluyendo todas las riberas del Maraón y los bajos Pastaza y Morona, un espacio que actualmente mantiene una población de unas 15 000 personas. Estas tierras ribereñas podían sostener una mayor densidad de población gracias a la mayor rentabilidad agrícola en relación a las zonas interfluviales, como de hecho la sostienen hoy en día.

De estas poblaciones se sabe también que eran muy próximas de sus vecinos jívaros situados en aquellos tiempos, al igual que ahora, al norte y al oeste: todos ellos eran polígamos, todos se repartían sexualmente el trabajo de la misma manera, todos practicaban formas de violencia parecidas, incluyendo la reducción de cabezas.

La historia de las relaciones de los Candoshi con la sociedad colonial primero y republicana después, es la historia de las relaciones de amor y odio. Se pasaba de tiempos en los que reinaba la negociación y el intercambio comercial a periodos de grandes turbulencias marcados por rebeliones indígenas y consiguientes represiones armadas. El primero de estos levantamientos fue muy temprano, en febrero de 1653. Se trata de la célebre rebelión de los Maynas contra los españoles. La reputación de pueblo guerrero, tanto entre los grupos indígenas vecinos como entre la población mestiza en general, se empieza a forjar probablemente en aquellos tiempos. Los diferentes frentes extractivos que han ido pasando por la región desde entonces han suscitado casi invariablemente revueltas y sublevaciones. Tanto en la época colonial con el lavado de oro en el río Marañón, como durante el periodo de extracción cauchera y, a partir de la década de 1960, con la penetración de la industria maderera, pesquera y petrolera en la zona, sucede que, después de un periodo de colaboración e intentos de negociación, estallan irremediamente las hostilidades. Hasta muy recientemente los Candoshi se han enfrentado con el Ejército Nacional generando bajas que lamentar en ambas partes. Hoy en día persiste una conciencia de soberanía y la ley consuetudinaria rige de forma exclusiva en su territorio sin ninguna ingerencia exterior.

Las epidemias y las expediciones esclavistas terminaron en el siglo XVII con los Maynas y afectaron seriamente el contingente demográfico de los otros grupos de la región. Las pérdidas de población afectaron sobre todo la parte meridional del territorio, hecho por otro lado constante desde el primer contacto con la colonización. La razón es de índole geográfico. Los ríos Marañón y Pastaza son vías de transporte de gran interés estratégico para la economía tanto colonial como republicana. Los primeros asentamientos de colonos, así como las primeras misiones evangelizadoras, se instalaron en las orillas de estos ríos navegables reduciendo progresivamente a la población autóctona. La fertilidad de la tierra en estas zonas, mencionada más arriba, es otra razón. A diferencia de los otros grupos jívaro, protegidos de las incursiones por una geografía más montañosa y por unos ríos menos o

nada navegables, los Candoshi se encontraban expuestos al contacto. La erosión de la población meridional del territorio ha incitado, sin duda, a los grupos septentrionales a desplazarse hacia el sur puesto que ellos mismos estaban acosados por los Achuar y los Shuar por el norte; estos últimos a su vez presionados por el norte, por el frente de colonización de los Andes ecuatorianos. Un desplazamiento hacia el sur, lento pero constante, de la frontera entre Jívoro y Candoshi ha ido produciéndose a lo largo de la época colonial persistiendo durante el siglo XIX.

Sin embargo la situación empieza a estabilizarse a partir del siglo XVIII y solo los tres decenios de la época del caucho, intensa pero efímera, vinieron a perturbar la región. Una cierta recomposición, tanto demográfica como cultural, parece haberse dado aprovechando esta calma relativa. Por otro lado, la fama de “indios bravos” adquirida plenamente por los Candoshi en el siglo XIX parece haber disuadido muchas tentativas de colonización de la zona. Los indígenas comenzaron a proveerse además de lanzas de acero y armas de fuego gracias al comercio transfronterizo entre Perú y Ecuador, hecho que contribuyó a desanimar muchos intentos de penetración durante el siglo pasado. La época del caucho no afectó de forma severa la región y en todo caso los Candoshi sabían como responder a las incursiones y desavenencias. Las genealogías revelan que los caracteres físicos poco amerindios que muestran algunos Candoshi se deben a la incorporación de mujeres raptadas en ataques contra las embarcaciones que se aventuraban en la zona.

Esta situación de relativo aislamiento ha sido, ya bien entrado el siglo XX, favorecida por el cierre de la frontera entre Perú y Ecuador debido a las disputas de límites. Por el río Pastaza, así como por los otros ríos que bajan desde el Ecuador, el tránsito de mercancías y de personas se vió reducido a una mínima expresión. Los esfuerzos de desarrollo del Estado peruano se han visto también minimizados con solo algunas intervenciones en la zona de frontera. Hasta muy recientemente, solo una guarnición del Ejército, cuyo cuartel general se encontraba en la población de Barranca, situada muy cerca de San Lorenzo, daba cuenta de la presencia del Estado en la región. La falta de atractivos económicos ha evitado la llegada de colonos de otras regiones del Perú, a diferencia de otras zonas de la provincia. Para no ir más lejos, las fronteras meridionales y occidentales de los territorios chayahuita y aguaruna, se han visto muy perturbadas por la penetración incisiva de poblaciones andinas, muchas

veces apoyadas tácitamente por los poderes locales. Esta situación ha suscitado tensiones graves que la opinión pública peruana ha podido conocer recientemente debido a la gravedad de uno de los conflictos, que con más baja intensidad se producen regularmente. Al estar mucho más aislada, la zona candoshi ha recibido solo colonos originarios de la selva misma, quienes comparten formas de subsistencia similar a la de los propios indígenas, cuando no son indígenas que han adoptado el castellano. Las actividades de estos colonos no entran siempre en competencia con los intereses de los indígenas. A menudo sucede lo contrario: se establece una dependencia mutua donde la prosperidad de unos implica la de los otros. Este es el caso de los colonos que se dedican al comercio, cuya existencia puede favorecer más que perjudicar la forma de vida indígena.

Se podría objetar a esta descripción que las inversiones y presencia de la industria petrolera desmienten esta marginalidad. Es cierto que, más al norte del territorio candoshi pero situada en las orillas del propio Pastaza, se encuentra la gran base petrolera de Andoas, donde se bombea petróleo por el oleoducto norperuano hacia Bayovar, su terminal en la costa norte peruana. También en los alrededores de Andoas existen varios pozos de petróleo activos y se han sucedido innumerables campañas de exploración. Sin embargo, la presencia de este frente de extracción en términos de impacto de desarrollo en la región es mínimo a pesar de las inversiones millonarias que significa la instalación y mantenimiento de las infraestructuras. Como se sabe, esta industria procede de tal manera que su presencia constituye un polo de alta tecnología autosuficiente y completamente aislado del contexto. Los contratos de concesiones que efectúa con el Estado peruano no les exigen ningún tipo de implicación social y solo la retribución por el canon petrolero que se revierte en los presupuestos de la municipalidad significa algún beneficio local. Lo único que sí proporciona abundantemente esta industria a la región son los residuos contaminantes que vierten en los ríos y otros perjuicios en términos de impacto ambiental que los medios tecnológicos altamente sofisticados de los que disponen no pueden evitar al costo que están dispuestos a pagar. En todo caso el perjuicio para la calidad de vida y los problemas de salud consiguientes que significa para los pueblos indígenas la presencia incontrolada de estas industrias, no se ven compensados por los escasos beneficios que reciben a través del canon petrolero.



El impacto más importante que experimentaron los Candoshi en el pasado reciente fue la llegada de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). A partir de la década de 1950, los lingüistas evangelizadores se instalaron primero entre los Shapra y más tarde entre los Candoshi para estudiar la gramática de la lengua candoshi con el fin de traducir la Biblia a este idioma. Diversos misioneros pasaron por la zona, aunque fueron J. Tuggy, S. Tuggy, L. Anderson, D. Cox y M. R. Wise quienes, a través de sus artículos y el diccionario realizado por el primero de ellos, han contribuido con los primeros estudios sobre los Candoshi. Con grandes medios, especialmente de transporte aéreo, el ILV seleccionaba personas o parejas, a menudo por sus conocimientos de español, que eran llevados regularmente a Yarinacocha, cerca de Pucallpa, donde se encontraba la base del ILV en Perú. Los elegidos eran instruidos para trabajar en la traducción de la Biblia, ser maestros de las escuelas bilingües, aprender un oficio o ser pastores de la iglesia. A las mujeres acompañantes se les enseñaba algunas labores domésticas, tales como la confección de vestidos. Estas parejas regresaban a la zona candoshi donde supuestamente debían transmitir los valores cristianos al resto de la población. El ILV realizaba también un trabajo social con las comunidades, e institucional con el Estado, para intentar mejorar la situación de los indígenas, en particular en lo que concierne al acceso al sistema educativo. La herencia más positiva de esta labor fue haber enseñado a algunos Candoshi a escribir su propia lengua.

La otra cara de estas acciones era la ideología y los métodos del ILV conocidos por su fundamentalismo profundamente reaccionario. Calificando muchos aspectos de la cultura indígena de inspirados por el diablo, en el más puro estilo colonial de extirpación de idolatrías, el trabajo de conversión de las almas fue ineficaz por ser demasiado radical. La poligamia, la toma de alucinógenos, el hábitat disperso, las prácticas shamánicas y la guerra continúan hoy en día cuando las actividades del ILV en la amazonía peruana se dan por concluidas. Esta ineficiencia del ILV para cumplir con sus objetivos de cambio cultural es tanto más llamativa por cuanto los Shapra y los Candoshi se convirtieron en un símbolo del supuesto éxito de su trabajo. Este símbolo lo encarnó Tariri, un joven shapra emparentado con los Candoshi del río Chapuli, que en la década de 1950 fue llevado a Estados Unidos, con sus coronas de plumas, pinturas faciales y otros adornos como ejemplo de alma salvaje convertida al buen cristianismo. La historia de Tariri, publicada en un



libro titulado *Tariri, my history* (Wallis 1965), es la de un joven guerrero sanguinario e idólatra que un día decide convertirse al cristianismo después de conocer a los misioneros y recibir una especie de revelación divina. Según el relato, desde aquel momento Tariri comenzó a llevar una vida ejemplar de pastor protestante ayudando a su gente a convertirse a la virtud. La realidad de Tariri fue muy diferente a la del mito del ILV. Como todo líder local, Tariri utilizó el poder, el carisma y la capacidad económica que le confirió el ILV y el viaje a Estados Unidos, que para los habitantes de esta zona en aquel entonces era como hacer un viaje intergaláctico, para reforzar su capacidad de influencia y eventualmente de extorsión, no dudando en utilizar la violencia cuando ello era necesario. Para los Candoshi y Shapra, Tariri fue un gran jefe, es decir un gran guerrero y no un misionero, que temieron y respetaron hasta el final de sus días en la década de 1990.

Aparte de los lingüistas del ILV, solo los antropólogos M. Amadio y L. D'Emilio realizaron investigaciones entre los Candoshi, a principios de la década de 1980, antes de mi llegada a la región. Esta pareja estuvo en la amazonía peruana en condición de cooperantes de una organización humanitaria italiana, Terra Nouva, la cual sigue desarrollando programas de cooperación en la zona. Desgraciadamente, solo llegaron a publicar unos pocos artículos de su trabajo de campo. Su estadía con los Candoshi fue prolongada y supuso para estos últimos una nueva mirada exterior en la cual reflejarse. Al contrario de los misioneros del ILV, su presencia no significó una satanización de la cultura del pueblo que los había acogido. El interés que mostraron por las instituciones candoshi y las estrechas relaciones que mantuvieron con sus huéspedes, fue motivo para revalorizar la vida indígena y aumentar la autoestima de estos últimos. Hasta entonces considerada como indigna por el racismo imperante entre los hispanohablantes de la región y las diatribas pronunciadas por los misioneros, el paso de estos antropólogos contribuyó favorablemente a la etnogénesis que los Candoshi manifestarían tiempo después. De hecho, interesados en las cuestiones educativas, estos estudiosos formaron algunos alumnos que se convirtieron más adelante en los impulsores de la federación indígena.

## LA PERSONA Y SUS ESTADOS DE ÁNIMO

La idea que una colectividad tiene sobre lo que es una persona y cómo está constituida es, sin lugar a dudas, uno de los ámbitos donde mejor se expresa la particularidad cultural. El estudio de la noción de persona, como se llama en antropología a este campo analítico después de que M. Mauss lo propusiera como tal, también es muy importante para comprender otros aspectos de la vida social. La persona percibe el entorno, se identifica con sus semejantes, se relaciona con ellos y actúa en un espacio social determinado que, con su acción, contribuye a su vez a configurar. La persona no es, sin embargo, solo un conglomerado de componentes que nos hablan por sí solos de cómo la sociedad se inscribe en los individuos que la componen, tal como la antropología ha tradicionalmente tratado esta cuestión. La persona posee un cuerpo que se siente a sí mismo, que siente a los otros que le rodean y se adhiere a la realidad de las cosas por la percepción que tiene de ellas. Es por estas razones que, en esta sección, propongo no solo una definición de persona según los Candoshi, sino también una descripción de los estados de ánimo que reflejan en la interioridad de esta persona el mundo circundante y la animan a actuar en él. Presentaré estos contenidos siguiendo el hilo conductor del ciclo de vida, desde la concepción hasta la muerte.

A partir de elementos del discurso y el estudio detallado del sistema nominativo de las partes del cuerpo, he deducido que el proceso de constitución de un nuevo ser empieza para los Candoshi por la conformación del corazón. El corazón es lo primero que se constituye, y la fuerza de sus latidos lo que permite el advenimiento progresivo de un cuerpo completo. De hecho el corazón es el núcleo de la noción de persona candoshi. Por el corazón dicen percibir el mundo, su movimiento y los seres que lo habitan. Los ojos, la cabeza u otras partes del cuerpo son meros instrumentos del corazón en el acto de percibir. De manera consecuente es por el corazón que aman y piensan. Es por el corazón que sienten el vigor de la vida y la debilidad de la enfermedad. Es por el corazón que expresan todo sentimiento y razonan toda idea. Es por el corazón que evalúan los acontecimientos y deciden actuar. Es la fuerza de voluntad que proporciona el corazón que contiene la posibilidad misma de actuar. El corazón es además el punto donde se encuentran el cuerpo y el *vani*, la otra gran noción de la teoría de la persona candoshi, traducida por "alma" por los misioneros.

El corazón aparece a menudo en las etnografías de otras sociedades amazónicas como algo importante pero nunca se ha desarrollado en profundidad la cuestión <sup>(2)</sup>. En algunos trabajos se dice que el esclarecimiento de la relación entre el cuerpo, el alma y el corazón podría constituir un punto muy importante para comprender la noción de persona en la amazonía. A mi entender, para explicar la relación existente entre estos elementos hay que remontarse a la propia embriogénesis. El corazón se encuentra al inicio del proceso ontogenético constituyendo la expresión mínima del cuerpo en su potencialidad. La pulsación cardiaca es el signo de la presencia de la animación, es decir del alma en este cuerpo. El corazón animado impulsa el desarrollo de las diferentes partes del organismo hasta la constitución de un cuerpo completo. Pero los latidos continuarán alimentando este desarrollo durante el crecimiento tanto físico como moral de la persona. Las circunstancias por las que esta persona pasa son integradas por esta tríada conceptual que forman el corazón, el cuerpo y el alma a través del primero, puesto que el corazón constituye el lugar de la percepción y de la acción. Para examinar con más detalle esta compleja configuración comenzaré por describir algunos elementos de la concepción candoshi de la procreación y de la paternidad. Continuaré con una explicación de la idea de corporalidad para pasar luego a analizar el concepto de *vani*. Regresaré al corazón para ver como integra las experiencias del mundo circundante. Solo entonces examinaré las concepciones candoshi sobre la enfermedad y la muerte para terminar analizando como el corazón, el cuerpo y el alma se relacionan entre sí.

Mis conversaciones con las familias que me acogían eran en general ricas en anécdotas y contenidos. Sin embargo, cuando se trataba de hablar sobre la procreación siempre me parecían demasiado concisos. Mi formación como antropólogo se dio en un momento donde se tendía a concebir la identidad como el producto de la combinación de unos principios, en general sustancias, que se transmitían de

---

(2) En la etnografía de los grupos jívaro el corazón es citado en este sentido pero siempre de manera muy concisa (ver Brown 1984: 174-175 para los Aguaruna o Descola 1993a: 219-220 para los Achuar). Pasa lo mismo en la etnografía de otros grupos de la región donde el corazón es citado como un elemento fundamental pero sin analizar en profundidad su estatuto. Un ejemplo es la monografía de Baer (1994: 75) sobre los Matsigenka donde señala: "...algunos opinan que esta alma es idéntica al corazón (*ira'nigake*) que es considerado el centro del ser humano y otros seres vivientes".

padres a hijos. Uno era hombre o mujer y pertenecía a tal o cual grupo de parientes porque había heredado de sus progenitores una serie de componentes. Ahora me parece que esta visión de la identidad fundada sobre la transmisión es demasiado cercana a la visión de la genética contemporánea como para constituir un buen punto de partida analítico. Sin embargo, en aquel momento, me parecía que si no conseguía reconstituir una teoría candoshi de la procreación fundada sobre la transmisión era por mis propias deficiencias como etnólogo: no sabía hacer las preguntas adecuadas, no elegía a los buenos interlocutores, o no hablaba de esto en el lugar o tiempo requerido. Mi insistencia posibilitó que me hablaran de algunos aspectos de esta supuesta teoría que debía recomponer necesariamente. Aunque siempre noté que la duda y el desinterés presidían nuestros diálogos.

Algunas pocas entrevistas fructíferas y una lectura atenta de la mitología me dio a entender que la materialización de la potencialidad de un nuevo ser es un coágulo sanguíneo. Sería teóricamente posible reproducir una persona a partir de un simple coágulo sanguíneo; es decir sin sexualidad y por clonación. En la práctica estos coágulos contenidos en el esperma masculino se insertan en el vientre de la mujer gracias a la relación sexual. La mujer no aporta nada al nuevo ser desde el punto de vista de la transmisión de sustancias, propiedades o principios. Esto no impide que este coágulo sanguíneo contenido en el útero femenino se desarrolle progresivamente hasta el momento del nacimiento. Durante este proceso primero se formará el corazón y después el resto del organismo. A parte de estos elementos poco más se podía obtener de este tema.

Todas estas vacilaciones se disiparon en el momento que comprendí que este desinterés escondía quizá una concepción distinta de la paternidad. En efecto, alejada de una ideología dominante en occidente donde el nacimiento marca un momento decisivo de la persona, biológicamente constituida por la herencia genética de sus padres y socialmente inscrita por la filiación legal que esta herencia comporta, los Candoshi consideran que la paternidad y la maternidad es una relación que se constituye gradualmente a través de los cuidados que los padres proporcionan a sus hijos. Esta indiferencia hacia la idea de una transmisión hereditaria de la identidad que tanto me sorprendió, resultó ser coherente con una concepción del nacimiento poco significativa. Solo la preocupación práctica de que el parto se desarrolle bien parece

interesarlos verdaderamente. Para los Candoshi una persona no nace sino que se hace progresivamente, desde antes del nacimiento hasta su edad adulta. El desarrollo físico del infante tampoco es visto como un proceso independiente de su realización social. Puesto que la persona no es el resultado de agregar a un cuerpo biológico natural innato, una psicología cultural adquirida, el crecimiento del organismo y la inserción del individuo en sociedad es pensado como un único e indisoluble proceso. Necesariamente alimentado por el entorno familiar, el resultado de este proceso depende de la capacidad que los padres tengan de inducir a sus hijos hacia una disposición considerada conveniente. Pero como los padres también son hijos de un proceso equivalente, la persona depende del legado de toda su ascendencia.

Una de las instituciones que ilustran con más claridad esta ideología es la onomástica. Un niño recién nacido recibe un nombre con el objetivo principal de ayudar a su desarrollo. El nombre es elegido por la madre en honor a un antepasado, en general un abuelo. Es una forma de honrar a un pariente por las buenas relaciones que mantiene o ha mantenido con la familia. Las cualidades positivas del homenajeado se intentarán traspasar al hijo a través del nombre. De los nombres posibles, la madre elegirá aquellos que presenten una relación con las disposiciones temperamentales que muestre el recién nacido o por las características de su fisonomía. Así, por ejemplo, el nombre masculino Tariri es utilizado para nombrar a los niños que tienen unos labios finos porque es el nombre de un pez (*Hoplerythrinus unitaeniatus*) con las mismas características. Otro nombre muy corriente, Kadashi, sirve para nombrar a los niños introvertidos, porque también es el nombre de un pez que retrocede en lugar de saltar, cuando se siente afectado por el barbasco (planta que se utiliza como veneno para pescar matando por asfixia). Vanika, nombre femenino, se utiliza para nombrar a las niñas sonrientes, como el vuelo desordenado de la libélula, llamada por el mismo término.

Aunque todos los nombres de la onomástica candoshi estén asociados a una disposición temperamental, solo algunos pocos designan directamente un tipo de temperamento. De hecho, la mayor parte de los nombres se refieren al de una especie animal. Los nombres masculinos se inspiran en general en nombres de especies de peces y, en menor medida, de especies de aves. Los nombres femeninos pueden ser nombres de pájaros, pero la mayoría son de insectos. También existen nombres

de cosas utilizados para nombrar a las personas, tal como por ejemplo Mika, nombre femenino muy extendido que designa una especie de alubia, o Patobchi que designa una lima de piedra. Debo añadir que, de todas formas, la onomástica no está constituida por una lista cerrada de nombres. Una cierta creatividad está permitida y todo nombre propio o de cualquier entidad puede ser atribuido a un niño. Así, no es de extrañar que se encuentren nombres de lo más insólito, como apellidos castellanos, nombres de gobernantes peruanos o personajes históricos de otros continentes. Los únicos seres que reciben nombres aparte de las personas son los perros quienes tienen su propia onomástica, puesto que nunca se utilizan nombres de personas para nombrarlos. A diferencia de los apelativos para los humanos, los nombres de perros se refieren a los grandes animales de la selva, tales como el puma o la anaconda.

La imposición de un nombre se realiza a través de un breve ritual llamado *yásamamaama* que consiste en pronunciar en voz baja junto a las orejas del niño toda una serie de recomendaciones morales instándolo a respetar a su madre. Las palabras son dichas por una mujer de edad elegida por la madre entre sus parientes. La edad del designado es muy variable, pero nunca antes de que haya mostrado ciertos indicios de su personalidad. Para los perros el ritual es parecido aunque el mismo es realizado por sus dueños, quienes, al final de la ceremonia, les ofrecen un pedazo de hígado de pecarí para que el animal sea buen cazador. Una persona puede recibir varios nombres a lo largo de su vida. Cada uno de ellos puede hacer referencia a un ámbito social particular. Un nombre familiar para un uso doméstico restringido y uno conocido más allá del grupo local. Hoy en día no es extraño poseer también un nombre castellano que se utiliza para las interacciones con el mundo hispanohablante.

Por todo lo dicho, se podría pensar que el nombre no es un atributo fútil. De hecho su utilización está sometida a cierta prudencia. Así, por ejemplo, uno no debe pronunciar su nombre, tal como sucede en otras sociedades amazónicas. Si se quiere saber el nombre de alguien se le pregunta a un tercero en ausencia del referido. Además los nombres no se utilizan como vocativos. Siempre que se quiere llamar a alguien se emplea un término de parentesco. Si el parentesco es lejano o inexistente entonces se le dice “hermano” o “tío”, si se trata de una persona de edad. A diferencia de otras sociedades amazónicas ninguna prohibición recae sobre el nombre de los fallecidos. Únicamente se añade

al nombre un sufijo *-ini* que señala que la persona nombrada está muerta o desaparecida. Así, por ejemplo, el nombre masculino Masho —que designa al ave tinamú (*Mitu tomentosa*)— se convierte en Mashorini cuando se habla de un difunto.

Las características que presenta la onomástica candoshi y muy particularmente el hecho que se utilicen apelativos diferentes según el contexto social, muestra que éstos son de alguna manera portadores de aptitudes determinadas para relacionarse con los demás y actuar de una manera específica en el mundo. Dicho de otro modo los nombres expresan formas de intencionalidad. La transmisión de estos nombres a través de las generaciones permite transmitir estos valores. Este capital de aptitudes asociado al nombre se incrementa o se reduce en función de la biografía de cada una de las personas que lo han llevado. Hay nombres prestigiosos portados sucesivamente por grandes personalidades y nombres que caen en desgracia, en alguna región candoshi, porque se los asocia a personajes de reputación cuestionable. Un ejemplo es el nombre femenino Chiaso, evitado por los Candoshi del río Chapuli, porque les recuerda una mujer que se transformó en hombre. Bebía masato de forma masculina, llevaba una corona de plumas normalmente reservada a los guerreros y otros atuendos propios de los hombres. Como iba armada de una lanza que sabía manejar, se ganó el respeto de los demás aunque no su estima ni aprobación.

La idea de que el nombre es portador de aspectos de la personalidad es evidente en las actitudes asociadas a la homonimia. Cuando dos personas poseen el mismo nombre, la madre de una de ellas puede nombrar a la otra por el apelativo de hijo. Estas dos personas no se nombraran entre ellas por el término de parentesco que les vincula, sino por un término especial: *apoochi*. Con un homónimo se establece una relación jocosa donde las bromas y la camaradería son la tónica dominante. Los encuentros con un *apoochi* son siempre celebrados con masato y si se viaja no es extraño que los homónimos quieran compartir la canoa. Una madre llama por el apelativo “hijo” a todo aquel que lleve el nombre de su hijo. Todo esto muestra en definitiva que los nombres son portadores de aptitudes que se transmiten a través de las generaciones, de abuelos a nietos a través de los padres y se refuerzan por el tipo de vida que lleva el que los recibe. La onomástica es un ejemplo, quizá el más notable, de que la paternidad no es un hecho biológico irreversible y concretizado en el momento del nacimiento, sino el producto gradual

de un esfuerzo constantemente requerido de los padres, y de los antepasados en general, por alimentar el crecimiento físico y social de sus descendientes.

El cuerpo, llamado *vanótsi* en lengua candoshi, es otro de los constituyentes importantes de la persona. Sin embargo, sería un error traducir este término por cuerpo sin detenerse sobre su sentido preciso. Lo primero que se puede decir es que *vanótsi* designa la dimensión material del cuerpo, algo así como la carne. Un candoshi dirá *vanótsi shrántina* (quiero carne) para expresar su deseo de comer carne. *Vanótsi* se refiere en este sentido tanto a la base material del cuerpo humano como de todos los demás animales. Sin embargo en lengua candoshi no se puede decir “cuerpo animal” para distinguirlo del cuerpo humano, porque en esta lengua no existe un concepto general para designar al conjunto de los animales. Esta constatación me lleva al núcleo del problema sobre el estatus del cuerpo para los Candoshi. El concepto de *vanótsi* no se refiere al cuerpo en tanto que un organismo autónomo y que termina en sí mismo. Este concepto hace referencia más bien a la dinámica de la materia. El cuerpo es menos la base física de un ser vivo que el proceso por el cual aparecen formas distintas en el entorno. La diferencia es sutil y puede parecer abstracta pero sus consecuencias son mucho más concretas.

En efecto una de sus consecuencias es que la ‘corporalidad’ no incumbe solamente a los organismos vivos. De alguna forma toda dinámica es concebida en términos corporales. Así, otras formas de movimiento de otras entidades del ecosistema son interpretadas utilizando el lenguaje en base corporal. Los ríos tienen brazos, cuerpos y cabezas así como los árboles, los espacios de tierra, los vientos y las tormentas. Se ha descrito numerosos casos etnográficos en la amazonía donde se demuestra que el cuerpo y, en particular, los términos que sirven para designar sus partes son empleados no solo en el contexto de los seres vivos sino para referirse a cualquier fenómeno del entorno. Sin embargo, esta proliferación de partes del cuerpo por todo el paisaje puede inducir a pensar que o bien el medioambiente es un caos de elementos somáticos esparcidos sin orden ni medida o bien que un cuerpo —el humano posiblemente— es empleado como sistema de base que proyectado a través de metáforas y metonimias, permite representarse el ecosistema según una razón categórica suficiente para asegurar una cierta estabilidad a la percepción. Sin embargo, esta segunda posibilidad separa irremediamente a la



persona de su entorno, al cual solo se vincula a través de la representación intelectualizada que la gramática corporal le ofrece. Esta perspectiva de un ente cognitivo desplazándose por el entorno, decodificando a través de un sistema interiorizado situado probablemente en el cerebro las situaciones que acontecen me parece no solo extraña a los Candoshi, y a los datos que yo he recogido entre ellos, sino también a toda conducta humana. De hecho, para comprender cómo funciona esta somatización general que llevan a cabo los Candoshi, lo primero que hay que tener en cuenta es que ellos no ven el cuerpo y sus partes como una ilustración estática, a la manera de las láminas de anatomía. Las partes del cuerpo son vistas por los Candoshi como partes eficientes de un sistema dinámico. La morfogénesis de este sistema, es decir la embriogénesis seguida del desarrollo del cuerpo, es entendida como un proceso que partiendo del corazón, primer órgano que se constituye como tal, crea primero la estructura ósea que permite sucesivamente la constitución de la cabeza, el despliegue de las extremidades, el desarrollo de la espalda y finalmente la conformación del tórax. Es este proceso común a toda dinámica del entorno que da orden a la profusión de términos corporales. Un ejemplo patente es la casa. Como sucede en otras lenguas, las partes constitutivas de la casa son llamadas por términos como costillas, piernas, brazos, etc. (ver cuadro 3). La casa misma es llamada placenta, *pangoosi* en lengua candoshi, para significar esta visión organicista de la vivienda.

La casa candoshi no es una construcción que se hace de una sola vez, sino que se va construyendo y ampliado de forma progresiva. La casa empieza con una pequeña choza que poco a poco se va ampliando conforme aumenta el número de miembros de la familia, hasta convertirse en las grandes malocas plurifamiliares de hasta veinte metros de largo. La estructura de la casa es en consecuencia evolutiva, como la hemos descrito. Este ejemplo sería aplicable a otros procesos del entorno, tales como el crecimiento vegetal, la orografía de los ríos, etc. La primera conclusión de la perspectiva candoshi de la corporalidad es que “todo es cuerpo” y no que “el cuerpo está en todo” como algunos análisis etnográficos parecen concluir.

**Cuadro 3**  
**Nombres de las partes de la casa**

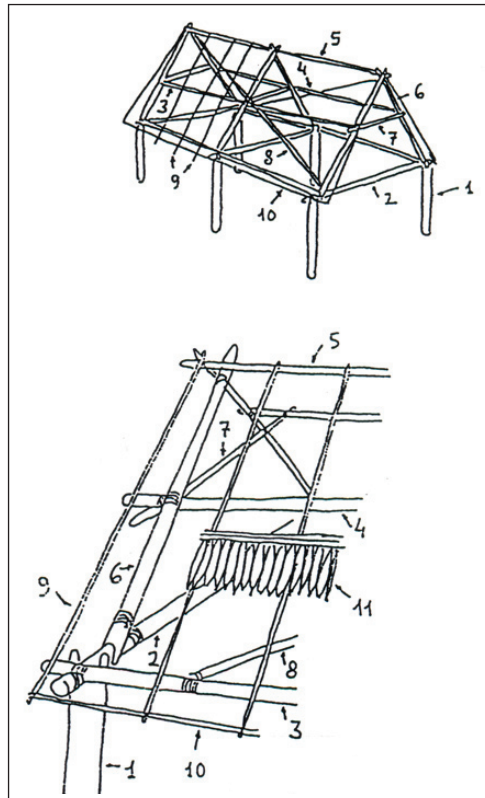
Término arquitectural en candoshi	Referente anatómico	Observaciones
<i>varpa</i> (9)*	<i>varapana</i> -esqueleto	
<i>konantamáama</i> (3)		
<i>tororovamáama</i> (4)		<i>tororo vanáama</i> proviene de la palabra <i>toroova</i> (lanza)
<i>topotashini</i> (8)		
<i>vanótsi</i> (5)	<i>vanótsi</i> - cuerpo, tronco	
<i>vinága</i>		
<i>patírpimá</i>		
<i>patáotamáama</i> (10)		
<i>chichirsa</i> (6)	<i>chichichich</i> - conjunto formado por el cóccix, el pubis y el isquion. <i>chiktasi</i> - divisoria de las nalgas	Este término también se emplea para nombrar las tijeras
<i>tachagoriashi</i> (7)		
<i>patóshinashi</i> (1)	<i>opashi</i> - pierna (en el dialecto shapra a la pierna se le llama <i>patóshi</i> )	Este término también se emplea para nombrar el puerto para las canoas por la similitud entre el pilar y el amarre para sujetar las embarcaciones
<i>onabi</i> (2)	<i>vanobi</i> - muslo	
<i>yarinchi</i> (10)		nombre de especie de palmera

\* Las cifras entre paréntesis corresponden a los elementos de la estructura de la figura 1.

Esto conlleva una segunda consecuencia bien concreta: la diferencia de esencia entre cuerpos y, sobre todo, entre cuerpos de distintas especies desaparece. Si toda dinámica es corporal y la dinámica es una sola, la diferencia entre cuerpos se reduce. El cuerpo ya no es esa entidad dura, autónoma y finita que sostiene individualmente la psicología de cada uno que lo posee, sino un movimiento que genera a su paso formas, distintas en su apariencia, pero idénticas en su contenido. Esto entraña una comunidad de sustancia de toda la materia donde los límites categóricos entre cuerpos y especies se debilitan considerablemente. Así, la diferencia de cuerpos entre especies no significa una diferencia de naturaleza

irremediable. El cuerpo de un humano, de un sajino o de un primate es esencialmente igual según la descripción que cualquier Candoshi haga de ellos. Ciertamente que distinguen y nombran a las especies con categorías taxonómicas específicas. Pero estas categorías no se refieren tanto a las diferencias morfológicas de la naturaleza de los cuerpos, como a los distintos usos que la psicología de cada una de las especies hace de esta base material. Dicho de otra forma, lo que considera la taxonomía candoshi no son los condicionamientos que las morfologías de los cuerpos hacen sobre la conducta de las distintas especies, sino lo contrario.

**Figura 1**  
Estructura de una casa de tipo *pagoosi kapogo*



Una tercera consecuencia de la debilidad de los límites del cuerpo es considerarlo como una entidad frágil e inestable. Así, no es extraño ver como los hombres, en particular, retienen la expresión del esfuerzo físico. Cuando hacen trabajos pesados evitan esfuerzos excesivos. En todo caso nunca demuestran que están forzando su cuerpo. Es una forma de evitar exceder unos límites considerados como extremadamente precarios, los límites de un cuerpo sin límites. De hecho toda la relación con su cuerpo está presidida por la prudencia. Cuando los niños juegan, los padres les calmarán si la diversión les lleva a una exigencia física excesiva. Cuando estos niños entran en la adolescencia, si son mujeres, aprenderán a retener toda expresión afectiva y una gran formalidad acompañará todos sus actos, sobre todo en presencia de extraños. Esto es similar para el género masculino, aunque para ellos convertirse en adulto se trata menos de mostrar una reserva pudorosa hacia los demás, como es el caso de ellas, que de exteriorizar un control sobre la fragilidad del cuerpo. Un hombre adulto, cabeza de familia, necesita romper con una cierta timidez que todo joven muestra de alguna forma. Su responsabilidad principal será manejar adecuadamente las relaciones con las demás familias y grupos locales. Para ello necesita hablar fuerte y con una actitud determinada, pero si se busca ser respetado, siempre deben guardar la compostura. Incluso en las peleas que pueden darse en el curso de las borracheras es difícil ver el desorden de puñetazos y golpes de machete que prodigan sus vecinos ribereños. Los hombres que quieren dirimir sus diferencias con una pelea se abrazan por la nuca para intentar tumbar al adversario de forma parecida a un combate de sumo japonés.

Esta fragilidad del cuerpo se manifiesta también por las prácticas de ayunos y abstinencias sexuales severas que ejercen por múltiples razones. El motivo más importante para emprender estas prácticas demuestra de nuevo esta fragilidad de los límites del cuerpo: los Candoshi inician ayunos y abstinencias no solo cuando ellos mismos están enfermos sino también cuando se enferma alguien de su familia. Si los hijos, el esposo o la esposa se encuentran afectados por algún malestar deben someter su propio cuerpo a una serie de restricciones. Se puede hablar en consecuencia de una consubstancialidad de cuerpos en el seno de las familias que se extiende hacia el resto de los parientes y que en cierta forma incumbe a la totalidad de la materia.

La corporalidad sería una especie de masa informe si ella no estuviera custodiada por aquello que le da sus formas específicas; me

refiero a la noción de *vani* que los misioneros del ILV han traducido por "alma" no sin razón. Ahora bien, si la noción de *vani* incluye muchos aspectos de la idea intuitiva de alma, ésta no es suficiente para explicar la primera. Hay algunos puntos similares entre las dos pero otros tan distintos que no podríamos dar cuenta adecuadamente de la visión indígena si me dejara llevar por una asociación demasiado rápida. Esta aclaración es necesaria porque a veces utilizo por comodidad la palabra "alma" para *vani*, como han hecho los misioneros, sin que esto signifique una equivalencia entre ambas nociones. Por ejemplo *vani* no es, como el "ánima" cristiana, algo así como un principio espiritual trascendente, pero adscrito exclusivamente a los humanos, que reúne el conjunto de las facultades psíquicas y los principios de la vida moral. Tampoco es este principio que se integra al cuerpo con el nacimiento y se separa de él, devolviéndolo a su condición esencial de materia desechable, en el momento de la muerte. A diferencia de esta noción de alma, las personas poseen *vani* antes incluso de su propio nacimiento. De hecho la concepción de un nuevo ser es el resultado del desarrollo del germen de su alma, es decir del desarrollo del coágulo sanguíneo *vanitsova*. *Vani* no es en consecuencia un principio exterior que se incorpora en el recién nacido. *Vani* es de hecho inmanente a la persona, su causa y su resultado. Sin embargo, cuando una persona nace tiene un alma tan frágil como el cuerpo que la contiene. El cráneo no ha cerrado suficientemente el encéfalo y es por esta abertura que el bebé es vulnerable a cualquier contaminación exterior. Solo el desarrollo físico del cuerpo y la inmersión progresiva de la persona en la sociedad permitirá que se forje una individualidad y se consolide su *vani*.

En el momento del nacimiento, el *vani* entraña simplemente una identidad potencial de un ser intencional. En la medida que la persona crece y se desarrolla, su historia personal se va como inscribiendo en el *vani*, puesto que su calidad dependerá de cómo la persona haya enfrentado los desafíos de la vida. El *vani*, moldeado por esta biografía sensible del sujeto, se va convirtiendo en la percepción de sí. Es por esa razón que a la pregunta de qué es *vani* se responde mostrando el reflejo del rostro en un espejo, en la superficie del agua, o en una fotografía; la silueta dibujada por la sombra es también *vani*, así como la imagen mental que uno tiene de sí mismo o de otro. Se reconoce el *vani* por el calor templado del aliento, en la palpitación del corazón o del pulso, y en el olor del cuerpo. Cada cuerpo tiene una fragancia distinta porque ésta

es el resultado del distinto trabajo que hace *vani* en la conformación del cuerpo. En definitiva *vani* es tanto la intencionalidad como el resultado que ésta produce en el cuerpo, a saber su forma particular.

El *vani* contiene en efecto la intencionalidad de la persona, el opuesto complementario de la percepción reflexiva. Sin embargo, lejos de una intencionalidad fenomenológica, donde prima un equilibrio entre el sujeto y el objeto, se trataría de una tensión donde el sujeto quiere absorber el objeto. Es una intencionalidad que llamaré depredadora. Esta noción es muy importante para describir tanto la manera como la sociedad candoshi concibe el vínculo social, como la relación que establecen con el ecosistema. Ahora bien, el término puede prestarse a equívocos. No se trata de un calificativo que quiere expresar una propensión a la violencia, o a la agresividad. Los Candoshi son sin duda menos violentos que muchas de las sociedades urbanas por ejemplo. Tampoco significa que no puedan o no sepan como establecer relaciones equilibradas con el otro. Cuando hablo de depredación me refiero a una noción descriptiva que se está utilizando desde hace más de diez años en la antropología amazónica para dar cuenta de un modo de integración social complejo y común a muchas sociedades de la región. Este se basa en una ideología según la cual la captación de valores considerados como exteriores al cuerpo social es la condición de la perpetuación de éste. Esta ideología no es la negación de lo social. Ella genera por supuesto todo tipo de relaciones sociales para poder generar sociedad, solo que todas ellas giran en torno a este eje metafísico intencional que llamaré depredador. Más adelante abordaré de nuevo este concepto. Por el momento lo que me interesa señalar es su importancia como lo muestra el hecho de que se encuentre inscrito incluso en la misma noción de alma.

Se trata en efecto de una intencionalidad depredadora porque los seres dotados de alma o *vani*, aparte de los humanos, son los animales u otros seres que poseen dentición. Los dientes son como la manifestación fisiológica de esta determinación ideológica de querer aprehender el otro. Es por esta razón que los colmillos de caimán o jaguar, así como las mandíbulas dentadas de otros animales son tan apreciados como adornos o decoraciones en las casa. Los buenos cazadores pueden incluso acumular las mandíbulas de sus presas debidamente colgadas entre las palmas que conforman el techo como signo de su habilidad en la caza. Hay que precisar sin embargo que, para ser más exactos, todo órgano ofensivo o incluso una presencia imponente son muestras

de la presencia de *vani* aparte de la dentición. Cuernos, tentáculos, picos, pezuñas son otros órganos que, al igual que los dientes, señalan esta voluntad de imponerse al mundo, de ir hacia el objeto, de poseer voluntad intencional.

Otra característica propia de los seres dotados de *vani* es la capacidad comunicativa, íntimamente relacionada con lo anterior aunque no lo parezca a simple vista. De hecho la aptitud para la comunicación se deriva directamente de la suma de los otros aspectos relacionados con *vani*; la percepción reflexiva junto con una intencionalidad que va hacia el mundo comporta una determinación a romper el aislamiento. Es así como los Candoshi pueden establecer intercambios semióticos con animales, vegetales y las demás entidades susceptibles de poseer *vani*. Este es uno de los aspectos más fascinantes y complejos de explicar para alguien extraño a esta sociedad. Por esta razón volveré sobre esta cuestión más adelante. Por el momento me contentaré con enunciar una evidencia que se deriva de lo expuesto: el conjunto de todos estos seres con los cuales la comunicación es posible forman el entorno social más allá de los humanos, por cuanto lo propio de lo social es la comunicación.

Antes de continuar quiero precisar que esta tentativa de establecer los criterios que definen el límite entre los seres que poseen *vani* y los que no, no tiene demasiado sentido para los Candoshi. Es un ejercicio quizá necesario desde un punto de vista etnográfico para analizar los contenidos inherentes a esta noción pero totalmente ajeno al pensamiento indígena. Contra lo que la descripción precedente puede dar a entender, *vani* no es un atributo más de la persona como el de poseer brazos, la piel clara o una cicatriz, por poner tres ejemplos que van de lo general a lo particular. Para los Candoshi poseer o no *vani* no es una propiedad sino más bien una condición, que se manifiesta en términos relacionales. Para poner un ejemplo concreto, a la pregunta, realizada muchas veces durante mi trabajo de campo, de si tal o cual especie animal posee *vani*, las repuestas podían ser sí porque tiene dientes, o sí porque se puede hablar con este animal. Pero la pregunta misma estaba tan sesgada que limitaba la posibilidad de respuesta. Lo que en realidad querían decir cuando los encuestados me respondían es que la experiencia muestra que en general estas especies poseen dientes y que, en determinadas situaciones, se puede hablar con ellas. Expresado de otra forma, para los Candoshi es perfectamente plausible que un individuo de alguna especie desdentada posea *vani* – muestre *vani* estaría mejor dicho – si

manifiesta en un momento determinado alguna presencia significativa, mostrándose intencional o comunicando.

Es decir *vani* es más bien un adjetivo que un sustantivo y como tal encierra una cierta contingencia: uno tiene *vani* o no, uno se manifiesta con *vani* o no y esto en un cierto momento o lugar. En realidad esta forma adjetival hace referencia a las formas particularmente intensas de presencia existencial, porque en realidad toda entidad es de alguna forma animada: animales y vegetales de todo tipo por insignificantes que sean, pero también los ríos, las cataratas, las piedras, los cerros, los astros, los rayos poseen algo de esta intensidad llamada *vani*, poseen "animación", en el sentido primigenio de ánima, es decir de "alma" en latín, que significa algo así como dotado de energía, de fuerza. Sin embargo solo algunas de ellas muestran por su magnificencia, su voluntad intencional, su capacidad semiótica, su fuerza superior... esta presencia intensa llamada *vani*. Pero la presencia lo es para el que está presente y la percibe; no es una calidad intrínseca del que la manifiesta. Por esta razón *vani* es una propiedad relacional cuya aprehensión llega por la percepción.

He comenzado esta sección por el corazón y debo terminar con él para poder integrar todo lo dicho referente a la noción candoshi de persona. La comparación con un sistema sensible, una cámara fotográfica por ejemplo, me puede permitir explicar esta relación entre cuerpo, corazón y alma ahora que he presentado cada una de ellos. El cuerpo sería el material del que la cámara está hecha; la base física del aparato. El corazón sería el corazón de la cámara: la lente por la cual penetra la luz exterior y la cámara negra donde se encuentra el papel sensible. El alma sería la forma que todo este dispositivo fotosensible tiene y que le permite ser lo que la cámara fotográfica es, en todo caso en las manos de un fotógrafo: un instrumento que va hacia el mundo en busca de imágenes que se imprimen en su seno. Así, en tanto que centro de la percepción, el corazón debe ser lógicamente el lugar donde las actividades subjetivas se dan como una especie de resonancia del mundo exterior, como impresiones en papel sensible de este mundo. En efecto, los Candoshi consideran que solo en el corazón se sitúan los diferentes estados y facultades llamadas psíquicas, incluyendo además otras con una connotación más somática. Esto se expresa en la gran cantidad de expresiones cuyo sujeto es el corazón, *magishi*. Bajo la rúbrica de lo que se considera emociones propiamente dichas algunos ejemplos (entre



paréntesis la traducción literal) pueden ser: *magich kama* (corazón dulce) el sujeto no tiene ningún problema; *magich kisa* (corazón jubiloso) el sujeto tenía un problema pero ya se resolvió; *magich mantsatarich* (corazón feo) pena, preocupación por muerte de un familiar, por ejemplo; *magich shabatamaama* (corazón curado) expresa el alivio después de la solución de un problema; *magich tsiyantámaama* (corazón furioso) expresa el estado colérico. Se pueden citar como ejemplos de estados psicósomáticos *magich tsipatara* (corazón que desaparece) para expresar un estado de desfallecimiento temporal o la muerte; *magich tit titi tit* onomatopeya de los latidos del corazón; *magich yáaramaama* (corazón reparado) para expresar el restablecimiento de una enfermedad; *magich yootarita* (corazón en falta) para hablar de la percepción de una patología. Las actividades llamadas intelectuales también tienen al corazón como lugar, tal como lo demuestran los siguientes ejemplos: *magich mamarpamaama* (corazón que se equivoca) o *magóanamaama* (aprender, comprender). El corazón también es el centro de las cualidades de la personalidad: *magich kapogo* (corazón grande) para calificar a alguien capaz e inteligente; *magich pakshi* (corazón pequeño) antónimo de la anterior; *magich doni* (sin corazón), para describir el sujeto de una conducta sin sentido.

Todos estos ejemplos, parte de una larga lista de expresiones del mismo tipo que existen en lengua candoshi, muestran que situando en el corazón estados tan diferentes como las emociones, las facultades intelectuales, los estados psicósomáticos y el temperamento los Candoshi no establecen estas distinciones. Esto es importante porque no permite la proyección pura y simple de las divisiones convencionales del psiquismo, tales como las emociones o las actividades cognitivas, como hace a menudo la antropología y como yo mismo he hecho por razones de presentación para mostrar esta homogeneización radical que operan de las actividades psíquicas así como de otras afecciones corporales. El ejemplo más claro que para los Candoshi estas categorías clásicas de la mente no proceden es el que ilustra la expresión *magich chinakich*. *Chinakich* deriva del verbo *chinamaama*. Este verbo puede traducirse como “amar” pero también como “pensar”. En realidad los Candoshi no pueden realizar una distinción entre estos dos campos semánticos. Cientos de veces intenté hacer la pregunta de una manera o de otra para aclarar lo que a mí me parecía incongruente. ¿Cómo puede ser que estas dos categorías no sean distinguidas por una lengua? Tras estos intentos vanos decidí buscar entonces un universo semántico donde “amar” y

“pensar” puedan fusionarse. El verbo *chinomaama*, que comparte la misma raíz con el término anterior, nos ofrece una posibilidad de imaginar este concepto. Este verbo puede ser traducido por “domesticar”. ¿Cual puede ser la relación entre estos tres significados dispares?

Comencemos por demostrar la relación entre domesticación y amor. Los cazadores candoshi recogen a las crías de los animales que matan para su consumo alimentario. En una casa candoshi nunca falta un ejemplar que es protegido y cuidado por la familia del cazador, en particular por sus esposas. En el proceso por el cual este animal se adapta a la familia humana de adopción este recibe el mismo nombre que toda otra incorporación de un nuevo miembro en el seno de una familia. De hecho todas las relaciones sociales son concebidas a partir de la óptica de la adopción. En particular las más importantes: las relaciones conyugales y las paterno-filiales. La relación entre “amar” y “domesticar” no parece suscitar grandes dificultades. En cuanto a la relación entre estos dos términos y el término “pensar”, aparte de compartir la misma raíz, *chin*, podemos decir que en la lengua candoshi siempre se “piensa” implícitamente bajo el supuesto que se “piensa en cómo hacer algo que permita ayudar a alguien”. Este alguien es un consanguíneo pero puede ser también algo o alguien consanguinizado, como un afín efectivo por ejemplo. El verbo sería en consecuencia algo así como “pensar-amar”. Se podría objetar que en realidad la traducción de este término indígena por el verbo “pensar” no es exacta y, puesto que se trata de pensar en el bien de alguien, un verbo como “asistir” sería más preciso. Pero en realidad todas las actividades racionales, tales como el diseño de una estrategia, la evaluación de perjuicios potenciales, etc. son expresadas mediante este término. Abordemos el problema de otro modo: ¿cómo los Candoshi pueden pensar-amar el infligir el mal a otros? ¿Pueden los Candoshi pensar-amar la estrategia de una acción de guerra por ejemplo? Los Candoshi pueden “pensar-amar” una acción bélica porque cuando programan sus ofensivas contra los enemigos lo hacen en términos de venganza y “amar” significa vengar continuamente a la persona a quien se ama. Esto nos lleva a afirmar que la acción de “pensar” no puede concebirse en abstracto, como una evaluación racional de costos y beneficios. La acción de “pensar” debe ser contextualizada en la sociedad. La dicotomía radical entre afines y consanguíneos establecida por la sociología candoshi y que examinaré más adelante, en consonancia con la filosofía social de la depredación a

la que hacía referencia, configura una idea del “pensar” indisociable a la de “amar”, componente esencial de la idea de “vengar”. Pensar-amar y vengar se complementan recíprocamente para los Candoshi.

La relación entre cuerpo, alma y el punto de encuentro entre estos, el corazón, se puede entender mejor en el contexto de la enfermedad y la muerte. El corazón late en el centro del cuerpo impulsado por el alma. Este encuentro entre el cuerpo y el alma que se da en el corazón se manifiesta por el calor tibio del primero. El vigor de la persona se mantendrá mientras se mantenga un equilibrio térmico. La sangre que se reparte por las venas y arterias es la encargada de proporcionar este calor a todo el cuerpo; de ahí su nombre, *koraassi*, cuya raíz connota el calor. El enfriamiento del organismo o su recalentamiento son los signos de la enfermedad o lo que es lo mismo de un desarreglo entre los elementos que conforman la persona y esto debido a una inadecuación de ésta con el entorno. Como el corazón es el lugar de la percepción en la persona, es decir, el sitio donde ésta y su entorno se afectan mutuamente, todo tratamiento terapéutico pasará de alguna forma por el corazón, tal como veremos más adelante.

Si las condiciones del enfermo empeoran o un accidente se produce provocando una pérdida de conciencia, se cree también que ésta es debida a una pérdida o desaparición de la energía que hace latir al corazón. Este es un proceso cercano a la muerte, es decir a la pérdida definitiva de esta energía. Sin embargo, para los Candoshi no parece haber una ruptura radical entre la vida, la enfermedad y la muerte. Parece como si estos estados estuvieran unidos por un continuo gradual y reversible. En efecto, la muerte de los allegados no es vivida como una ausencia súbita y definitiva. Es por esta razón que el término que se utiliza para hablar de morir es el mismo que se emplea para desaparecer. Uno no sabe a ciencia cierta cuando oye una conversación en candoshi si se están refiriendo a una persona muerta o simplemente a alguien que se ha mudado. Así, el sufijo *-ini* que se añade al nombre propio de un difunto, tal como indiqué antes, se utiliza de igual manera para referirse a una persona que se fue de un lugar.

La idea de que la muerte pudiera no ser irreversible viene de los tiempos míticos. Como en otras mitologías amerindias, en tiempos remotos, la muerte no existía como tal. En aquellas épocas un hombre podía morir pero esto solo significaba que se retiraba temporalmente a vivir en la selva sin dejar de proporcionar la caza necesaria para la

alimentación de su esposa e hijos. Una vez, cuenta la mitología, un hombre regresando de un periodo de muerte revocable se encontró que su mujer había acogido a otro hombre, llamado Xopzi, es decir la zarigüeya (*Didelphys marsupialis*). El padre pide a sus hijos que le den tabaco envenenado a este hombre para que muera, pero para siempre. Es así como la muerte irrevocable aparece en la vida candoshi, porque una mujer no quiso esperar a su esposo muerto temporalmente. Actualmente, no está bien visto que las viudas se casen demasiado pronto. Cuando su marido se muere deben al contrario cortarse la larga cabellera que normalmente poseen y pintarse con genipa las manos y la cara. Cuando el color negro de la genipa desaparece y el cabello vuelve a ser largo la viuda puede empezar a pensar en otro marido. En algunas ocasiones la viuda pasa directamente a ser esposa del hermano del difunto gracias a la práctica, común en esta sociedad, del levirato.

La creencia que la muerte pudiera no ser decisiva hace que de hecho los Candoshi no entierren a sus muertos. En efecto, muy cerca de la mayoría de las casas candoshi que visitaba me encontraba con lo que me parecían ser unas pequeñas canoas suspendidas sobre pilares de madera y recubiertas por un techo de palma. A veces había solo una; en otras casas había dos o tres. Estas pequeñas construcciones son llamadas *kavonima* y cada una contiene el despojo de alguien recientemente fallecido y que habitaba en la casa. En el interior de cada uno de estos troncos vaciados y suspendidos se encuentra el cadáver debidamente envuelto con una tela. Todas las *kavonima* están orientadas hacia el oeste para que el muerto no se pierda cuando pasee alrededor de su tumba de la misma manera que los cazadores se orientan según la posición del sol. En algunas ocasiones, más excepcionales, los muertos son simplemente envueltos y colocados encima de una tarima en el centro de la casa. Esto sucede cuando el que muere es cabeza de familia y su esposa o esposas e hijos deciden abandonar el lugar.



Tambo funerario, 1993

El ataúd, colocado bajo el techo y orientado hacia poniente, alberga cerca de la casa los restos mortales de un hijo fallecido meses atrás. Pueden pasar años antes que los restos sean enterrados bajo el suelo de la casa.

Foto: A. Surrallés

Durante las primeras semanas el cuerpo puede producir mal olor. Para evitarlo las familiares encienden una pequeña hoguera en la base del *kavonima* con el fin de ahumar el cuerpo y ahuyentar los insectos. Al mismo tiempo queman hojas de la planta *karipa* (*Pseudocalymma alliacerum*) para purificar la casa. La familia del muerto sigue viviendo en la casa, hablando con él como si estuviera allí. Si han decidido cambiar de casa le rinden visitas cotidianamente. Como signo de afecto entonan sentidas canciones de duelo muy cercanas a la melodía de un llanto. También se le ofrece comida y masato. Todo ello se hace por afecto al muerto, para estar con él a pesar de todo. Cerca de la casa se le puede hablar y él se siente acompañado. También se cree que si no se mima al muerto éste puede reaccionar mal y molestar a los vivos pudiendo asustar a los más vulnerables. Por eso los niños y algunas mujeres pueden irse a la casa de un pariente mientras pasan los primeros días de duelo.

Al cabo de dos o tres años se empieza a pensar en enterrar el cadáver. Es en el momento de estos segundos funerales que la familia dice sentir pesar puesto que es el momento de la despedida definitiva, según cuentan. Se recogen los restos con mucho cuidado, porque es de muy mal augurio que algún hueso se rompa o caiga, y se le cambia la ropa que los envolvía. Después se deposita el fardo funerario en una fosa cavada directamente en el suelo de la casa o muy cerca de ella. Finalmente se inhuma el cadáver, momento en que la viuda y otros allegados entonan nuevamente los cantos mortuorios.

Si los segundos funerales sellan definitivamente la existencia de una persona, los latidos del corazón que han impulsado el desarrollo de su vida no desaparecen con ella. Estos se perpetúan, de alguna manera, pasando a formar parte de la dinámica de los elementos de la naturaleza. Si la vida de la persona ha sido la de un gran guerrero, la fuerza de su presencia continuará manifestándose en fenómenos particularmente impresionantes del entorno, tales como los relámpagos, estrellas fugaces y otras formas de incandescencia. Esta fuerza de voluntad puede ser recuperada por los descendientes de este guerrero a través de rituales complejos que consisten en ingerir una bola de luminosidad que éste les proporciona, tal como veremos más adelante. El poder que los descendientes obtienen de esta manera les permitirá afrontar los retos de la vida en mejores condiciones. Es la única, pero extremadamente valiosa, herencia que los hombres legan a las futuras generaciones en esta sociedad.



## OBJETIVACIÓN Y PERCEPCIÓN DEL ENTORNO

En la sección precedente he expuesto las ideas candoshi sobre la noción de persona y sus estados de ánimo. En esta sección describo la percepción del espacio y del cosmos donde esta persona se desenvuelve. Ahora bien, de la misma manera que la persona no es la suma de unos componentes pasivos, sino una persona que siente y actúa en un medio que constituye con su acción, el espacio tampoco es un ámbito de objetividad ajeno a esta persona que siente. Por esta razón, más que describir una serie de parámetros cuya decodificación permite avanzar por un espacio pre-establecido, lo que en este apartado describiré es como los Candoshi perciben su entorno de forma subjetiva, por la experiencia que cada uno de ellos tiene de la implicación cotidiana en un medioambiente extremadamente dinámico.

Si existe un punto medular en la percepción candoshi del espacio territorial este es la residencia <sup>(3)</sup>. Mas allá de la casa y de los círculos concéntricos del patio y de las chacras, se extiende el bosque, *magina*. Este último está muy lejos de considerarse como un espacio no doméstico opuesto al área socializada de la casa. En realidad, el bosque, a pesar de su aparente homogeneidad, también es percibido como dividido en espacios concéntricos los cuales, a medida que se alejan del centro constituido por la casa, se vuelven menos socializados y más inhóspitos. Las áreas de recolección intensiva, muy cercanas a la casa, constituyen el primer círculo concéntrico forestal. Luego vienen las grandes extensiones dedicadas a la caza y la pesca cotidiana, las cuales a menudo coinciden parcialmente con las de las unidades domésticas vecinas. Más allá, se encuentran áreas más alejadas y menos conocidas en las cuales se realizan las expediciones de caza de varios días de duración. Compuestas de uno a tres hombres, generalmente hermanos y cuñados, acompañados por sus esposas, estas expediciones tienen como objetivo acumular un poco de carne o de pescado, sea para el comercio o para ofrecer a los invitados con ocasión de las jornadas de trabajo colectivo. Hay que añadir a estas áreas los territorios pertenecientes a los parientes próximos. Durante las visitas periódicas que las familias hacen a sus parientes, los

---

(3) Ciertos elementos de mi análisis siguen el modelo empleado por Descola (1986) en la descripción de la concepción del espacio y del cosmos de los Achuar, etnia perteneciente a la familia lingüística jívaro y vecina de los Candoshi.

Candoshi tienen la oportunidad de reconocer los espacios que rodean el itinerario. Asimismo, una vez llegados a la residencia de sus anfitriones, acompañan a los cazadores locales, actividad que les permite descubrir nuevos territorios. Más allá de estos espacios relativamente conocidos, se extiende el dominio de la amenaza y de la hostilidad, un territorio por el que un cazador generalmente no osa aventurarse.

Los límites de este mapa centrado en el sujeto, pueden ser fácilmente determinados por el conocimiento de los nombres de los cursos de agua. Un indígena sabe como se llaman cada uno de los ríos que atraviesan el territorio que conoce. La toponimia candoshi prácticamente se reduce a los nombres de los numerosos ríos y lagos que atraviesan el país. Cada uno tiene un nombre propio y exclusivo: no hay ni dos ríos ni dos lagos denominados de la misma manera, siempre son diferentes así se trate del más pequeño riachuelo. Asimismo, la toponimia de los grandes ríos que atraviesan las fronteras étnicas y lingüísticas se mantiene y aunque los términos se traduzcan, siempre conservan el mismo significado. Los demás accidentes naturales, tales como las cataratas, los rápidos del río, las lomas o un árbol sobresaliente, reciben un nombre en cuanto punto de referencia descriptivo. El conocimiento de estos nombres queda normalmente restringido a los miembros de la familia que habita en las cercanías y no pueden ser considerados propiamente como parte de la toponimia.

En muchas ocasiones, la toponimia de la red hídrica se inspira en anécdotas que tienen al río como escenario, de manera que el río toma el nombre del protagonista del cuento. La abundancia de una especie animal o vegetal en sus riberas es también una buena razón para nombrar a un determinado río con el denominativo de esta especie. Otros nombres, tales como Váambara, Shtaro o Ngoori, no tienen una explicación determinada. Cuando se pregunta a los Candoshi acerca del origen de estos nombres, responden que son sencillamente nombres de ríos. Los nombres de los ríos y de los lagos más importantes del territorio candoshi, pertenecen al primer grupo. Así, el nombre del río Chapuli, proviene de un hombre joven locamente enamorado de una muchacha que vivía río abajo. La historia cuenta que Chapuli iba cada día a visitar a la muchacha, pero no podía ser visto por los padres de ella. Un día decidió acercarse a la casa de su enamorada, escondiéndose bajo el agua y llevando sobre la cabeza una hoja grande del árbol *chorona* (*Cecropia* sp.). Este sistema de camuflaje fue funesto: el amor de Chapuli le obligaba a pasar días



enteros en el agua, donde finalmente se murió a consecuencia de las picaduras de la anguila *sagírama* (*Electrophorus electricus*). El otro gran río que desemboca en el lago Musa Karusha, el Chuinda, también toma el nombre de un hombre que murió de una enfermedad desconocida en aquella zona. El lago Rimachi, Musa Karusha o *Karoosha moosa*, como se pronuncia en candoshi, recibe el nombre de otro personaje, *Karoosha*, que fue asesinado por arma de fuego muy cerca del lago. *Moosa*, responde asimismo al nombre de una persona que pereció ahogada durante la creciente mítica que dio origen al lago. *Moosa* es además el nombre genérico utilizado actualmente para designar un “lago”. Por el contrario, el nombre del río más grande río de la región, el Pastazi (Pastaza en español), eje longitudinal del territorio, no mantiene ningún vínculo con la onomástica. El sentido de esta palabra es desconocido por los indígenas. Puede ser que tenga un origen lingüístico ajeno a los dialectos Candoa, porque el Pastaza atraviesa varias fronteras lingüísticas desde su origen andino hasta su confluencia con el Marañón<sup>(4)</sup>. Sin embargo, se puede especular sobre el origen etimológico de Pastazi — así como sobre la versión Pastaza del castellano — por su similitud a la palabra *pashato*, nombre de una suerte de molusco y topónimo del brazo del Pastaza que está conectado con las aguas del lago Musa Karusha. Naturalmente, el conocimiento de esta toponimia se corresponde estrechamente con el conocimiento práctico del país. Un Candoshi es capaz de nombrar todos los ríos y lagunas cercanos, pero a medida que se va alejando del corazón de esta topografía egocentrada, el número de ríos con nombre conocido va disminuyendo. De la geografía más lejana, el Candoshi solo conoce el nombre de los grandes ríos y de los grandes lagos que son de dominio general. Se trata, en fin, de una especie de tela de araña centrada alrededor del hogar familiar.

El conjunto de la geografía conocida y potencialmente concible forma la tierra, *tsaponish*. Lugar destinado a ser habitado por la humanidad actual, según los Candoshi, la tierra no siempre ha existido tal como es. Y no es la única tierra existente. De hecho, *tsaponish* ha aparecido en un momento determinado, emergiendo del agua, e igualmente es posible que desaparezca un día sumida bajo las aguas, puesto que el mundo es considerado como una isla flotante en permanente peligro de naufragio.

---

(4) El afijo *entsa* (transformado en *-azi* o *-aza*) sirve para formar todos los nombres de ríos en jívaro-shuar (Ph. Descola: comunicación personal).

La precariedad es tal que cada temblor de tierra anuncia un paso más hacia la inmersión ineluctable de esta balsa envejecida y podrida. Se podría decir que esta imagen del cosmos refleja la realidad física y geográfica de la región. En efecto, es posible que esta representación del mundo no sea ajena a las particularidades del entorno, compuesto de vastas regiones inundadas que recuerdan el mundo mítico todavía balbuceante y apenas emergido del agua.

Geológicamente la región candoshi está ubicada en un sistema de depósitos que conforman un abanico aluvial de aproximadamente 60 000 km<sup>2</sup> <sup>(5)</sup>. Atravesado por el río Pastaza, el aluvión está compuesto por sedimentos volcánicos provenientes de los valles andinos ecuatorianos que circundan los volcanes Cotopaxi, Sangay, Tungurahua, Altar, Chimborazo y Carihuairazo, drenados por el curso superior de este río. Cuando el Pastaza alcanza la llanura, rodea este abanico para formar un valle que se estrecha sobre 130 km de largo, a través de antiguos sedimentos. Después, el río enrumba hacia el sur hasta su confluencia con el Marañón, atravesando diametralmente los terrenos aluviales. A lo largo de su historia, el Pastaza ha cambiado varias veces de curso. Actualmente, el brazo principal toma la dirección sur-suroeste, lo cual impide un buen drenaje general del abanico, orientado hacia el sureste, obstruido a su vez en sus partes distales por la sedimentación del Marañón. El resultado es un paisaje formado por toda una serie de valles bloqueados, formados por los ríos que desembocan en la ribera occidental del Pastaza, dando lugar a un centenar de lagos y pantanos que dan un aspecto diluviano a la región ocupada por los Candoshi.

Hasta la fecha no existen estudios de la vegetación de esta pantanosa región. Puedo afirmar, sin embargo, que se encuentran todas las categorías fisonómicas de la vegetación de los pantanos de la amazonía peruana, propuestas por Kalliola *et al.* (1991). En la parte mejor drenada se encuentran pantanos forestales (como cinturones transicionales circundando pantanos arbustivos) y aguajales. Los aguajales, es decir, los pantanos en los que la palmera *Mauritia flexuosa* es predominante, ocupan enormes extensiones del territorio, particularmente en la parte sur. Existen también pantanos herbáceos en lugares cercanos a los cursos activos de los ríos. Esta vegetación cubre extensas superficies sobre las

---

(5) En lo que refiere a la geomorfología de la región candoshi mi fuente principal ha sido Räsänen (1993).

cuales la navegación es posible, pese al riesgo de encontrarse totalmente bloqueado en medio de una llanura vegetal flotante. Esta vegetación acuática, conformada principalmente por gramíneas, tales como *Paspalum repens* y *Echinochloa polystachya*, puede flotar durante las crecientes. Estas comunidades vegetales aparentemente a la deriva, permanecen normalmente arraigadas al sustrato, incluso cuando se trata de aguas profundas. Son estas islas vegetales, que se desplazan suavemente en la superficie del lago Musa Karusha, las que podrían haber inspirado la idea de que la tierra se desplaza de igual manera.

Si bien la gran inundación, o el diluvio, es un tema muy difundido en los mitos de fundación de las diversas culturas amazónicas, éstas no se preocupan de especificar el lugar donde se desarrollan estos acontecimientos. Los Candoshi piensan, sin embargo, que la inmersión de la tierra antigua y la emergencia de la tierra actual tuvieron lugar sobre el lago Musa Karusha. En efecto, se pueden encontrar vestigios de vida humana sobre las playas de arena, vestigios que aparecen en el lago cuando baja el nivel de las aguas durante la estación seca. Según los más ancianos, antiguos pilares de casa que resisten a la humedad gracias a la calidad de la madera utilizada, han sido vistos hace unos decenios. Es cierto que existen todavía restos de cerámica sin ninguna relación con la cerámica hecha actualmente, cañones oxidados de viejos fusiles y otras huellas de una cultura hoy en día desaparecida. Todos estos restos son generalmente llamados *tsogi*. Las historias espontáneas referidas a la desaparición de esta cultura que se identifica como la humanidad mítica, aseveran que esta población no paraba de tomar masato y de tener relaciones incestuosas; por esa razón la tierra se hundió. Antiguamente, era mucha la gente que vivía formando una *llakta*, es decir una ciudad o poblado en idioma quechua. Estas gentes se transformaron en grandes caimanes *shanita* (*Melanosuchus niger*), en grandes peces *payatsa* (*Arapaima gigas*), en mamíferos acuáticos *vakamarilla* (*Manatus americanus*) y en las otras especies de gran tamaño que pueblan actualmente el lago. Dicen los navegantes que aún se puede escuchar los ruidos de su vida cotidiana cuando uno atraviesa el lago de noche y en silencio. Dan cuenta asimismo de barcos que desaparecen en la oscuridad de la noche. Se afirma que al alba se puede escuchar incluso el canto del gallo. Los Candoshi temen que si su comportamiento degenera, también la tierra reaccionará de la misma manera que en los viejos tiempos. De hecho, algunos indígenas influenciados por una ola milenarista difundida en toda la amazonía

pensaban que en el año 2000 Dios hundiría de nuevo la tierra. Si esto hubiera pasado, la humanidad actual hubiera vuelto a transformarse en las diferentes especies acuáticas.

Este mundo sub-acuático es el dominio de los *tsogi*. Población que habita las profundidades de las aguas, probablemente descendientes de los que se sumergieron en los tiempos de la inundación, los *tsogi* tienen apariencia humana pero con la cabeza y las extremidades volteadas. Su vida es muy similar a la de la actual humanidad. Viven en sus casas, se casan, tienen hijos; las costumbres de los *tsogi* reproducen las de los Candoshi, como el reflejo sobre el agua de su propia imagen. Las diferentes herramientas y el mobiliario de esta sorprendente población las conforman ciertos animales acuáticos: el quelónido *charapi* (*Podocnemis unifilis*) sirve de banco, la anaconda *isáriya* (*Eunectes murinus*) de hamaca, la raya *kashava* (*Potamotrygon sp.*) de sombrero y el pez *toshabimashi* (*Astroblepus mancoi*) de calzado. Todos estos animales sirven, en efecto, a los espíritus del agua, de la misma manera que los perros a los hombres. Un epifenómeno de este mundo sub-acuático es el arco iris, el cual también recibe el nombre de *tsogi*, de la misma manera que los colores rutilantes del prisma que aparecen de vez en cuando, como un reflejo tembloroso, en la superficie de las aguas, consecuencia de la reflexión de los rayos solares.

Además de *tsaponish* y de su reproducción sub-acuática, existe, según los Candoshi, otra tierra denominada *kaniba* que está ubicada en el cielo, en un lugar indeterminado pero hoy difícilmente accesible. Los relatos míticos aseguran que antiguamente se podía volar hasta este mundo sobre la espalda de un ave poderosa. Según estas historias el ave puede reclamar la vida de una madre a cambio del viaje porque las posibilidades de llegar allá son muy inciertas, ya que el lugar está muy alejado. Se dice que aves como el cóndor, por ejemplo, no han conseguido alcanzar el lugar. Aún si uno logra llegar hasta el pasaje entre los dos mundos, es preciso todavía atravesar una abertura semejante a enormes tijeras que se abren intermitentemente y que resultan fatídicas para los que se vean atrapados<sup>(6)</sup>. El colibrí, que puede permanecer suspendido en el aire y lanzarse rápidamente, es uno de los más dotados para atravesar

---

(6) El tema de las puertas batientes proviene de un paradigma mítico compartido y difundido, en la misma forma, en varios lugares de América; su contenido ha sido analizado por Lévi-Strauss (1971) en las *Mythologiques*.

este obstáculo. En cuanto al pasajero, para atravesar esta puerta no debe en ningún caso mirarla. En caso contrario, corre el riesgo de quedar atrapado y de convertirse en ave.

Desde la tierra *tsaponish*, puede verse a los habitantes del mundo celeste bajo la forma de pequeñas estrellas alejadas y de débil luz, llamadas *tsagachi*. Estas estrellas son lindas muchachas, todas idénticas, que llevan una vida normal en su mundo. Viven con hombres tan poderosos que de sus bocas salen rayos y de sus voces truenos. Dentro de sus casas estos espíritus tienen grandes jarras y ollas hirvientes; comen larvas de color negro. El mal olor que allí reina es atribuido al hecho de que se trata del lugar donde las almas permanecen después de la muerte. De hecho, cuando se escucha el ruido prolongado del trueno (*yanni* en candoshi), se trata de estos espíritus que hacen hervir sus ollas para cocinar cabezas de jaguar, la comida que ofrecen a las almas de los enfermos. Si estos, en su agonía, sueñan que tragan esta comida, mueren al instante y su alma comienza el viaje hacia esta otra tierra.

*Tsaponish*, la tierra de las almas, y *tsogi*, no son las únicas tierras habitadas. Existen además las tierras de los Blancos que llegan de muy lejos. Allá, de la misma manera que en *tsogi* y *kanida*, el ambiente natural se concibe de manera muy diferente de *tsaponish*. Sin embargo, todos los personajes míticos, las especies animales, la flora y sobre todo las relaciones sociales son fundamentalmente idénticas.

Para explicar la topografía del universo, la idea de capas superpuestas no traduce fielmente la representación candoshi del cosmos <sup>(7)</sup>. Un día en el que hacía alusión a la idea de que las almas residen en las alturas puesto que habitan en la bóveda celeste *kanida*, recibí como respuesta una sonrisa de incredulidad. Mis interlocutores precisaron que las almas, al igual que el mundo en el que habitan, no residen allá arriba. Para ellos, el hecho de que el mundo correspondiente a la bóveda celeste no sea situado arriba de *tsaponish* no constituye una paradoja, porque las referencias que sirven para ubicarse en la tierra, no son las mismas que las que cartografiaban el cosmos. En efecto, *ívari* que significa “arriba”, “encima”, y también “altura”, solamente concierne a

---

(7) Si la idea del cosmos concebido como una serie de capas superpuestas ha sido a menudo utilizada en la etnografía amazónica para describir las representaciones indígenas, ciertos autores, como Viveiros de Castro (1992: 59-60), expresan su malestar frente a la fiabilidad de esta imagen.

la parte de la atmósfera atravesada por las aves y los aviones. De hecho, *ívari* se refiere a la parte superior de los árboles grandes que pueblan el bosque, allá donde el humo de los reactores queda suspendido tras el paso de los aviones. Para un Candoshi, la idea de que el azul atmosférico o el cielo estrellado puedan encontrarse en una relación de continuidad dimensional con esos espacios recorridos por los distraídos vuelos de las aves no tiene mucho sentido; y la idea de que esta continuidad pueda extenderse hasta incluir la tierra de las almas o la de otros mundos míticos, todavía menos. Pasa lo mismo con *tsapoosho*, que quiere decir “debajo” y “abajo”. Tal como lo indica su raíz, este término se refiere a la superficie de la tierra *tsaponish* y no a la existencia de un mundo por debajo. Los locativos que señalan la derecha (*bólsanógchi*) y la izquierda (*bázinógchi*) tienen, al igual que los términos anteriormente descritos, un uso muy concreto y limitado al espacio que circunda inmediatamente al sujeto.

Además de estas coordenadas que definen una perspectiva estrictamente egocéntrica, el conjunto del territorio está demarcado por una red hidrográfica que determina, en última instancia, la visión global del espacio territorial. Este está, en efecto, dispuesto en lotes de tierras fusiformes recortadas por una sucesión de ríos *kogo* — o *vániri* si se trata de pequeñas quebradas — que transitan desde el norte hacia el sur de acuerdo con la orientación general de la red hidrográfica de la región. Así, con relación a la corriente de agua, se designa el río arriba como *toosho* y río abajo como *táshtapi*, áreas que se corresponden lógicamente con una connotación cardinal respectiva de norte y sur. Los espacios interfluviales de tierra firme se denominan *opospi*. El término *opospi*, que se puede traducir por “centro” o “medio”, puede ser visto como el punto de anclaje entre la dimensión topográfica y la dimensión situacional y egocéntrica de la que se habló líneas arriba, ya que se utiliza en los dos contextos. Además de su significado topográfico, *opospi* también da cuenta tanto del centro lineal como del centro bidimensional o tridimensional de cualquier tipo de cosa, desde el punto de vista del observador.

Aparte de esta topografía local basada en la hidrografía, es la trayectoria cotidiana del sol la que engloba todos los otros niveles de definición del espacio. Dada la latitud del territorio candoshi, muy cercana del perímetro ecuatorial, durante todo el día el sol atraviesa el cielo formando un semicírculo más o menos perpendicular al suelo. Dicho de otra forma, al medio día, el sol se encuentra en el zenit absoluto.

Esta línea, que circula de este a oeste pasando por la vertical, recibe el nombre de *itsínsáro* y constituye, para los Candoshi, el eje principal de su representación del espacio. Este eje parte del *zaari yaako abi* "allá donde sale el sol", un término empleado para denominar el punto cardinal Este, y llega hasta el *zaari pókamcho* "allá donde el sol se oculta", que designa al Oeste. El Norte y el Sur reciben, sin embargo, un solo nombre, lo que demuestra la gran importancia de *itsínsáro* en relación a otras referencias posibles. Este término común es *zaari póváchigáro*, literalmente, "allá donde el sol atraviesa". Se puede entonces comprender la diferencia cualitativa entre el eje este-oeste y el eje norte-sur, donde este último es visto simplemente como un espacio subordinado al primero. En realidad, el eje norte-sur no se lo puede considerar como un eje resultado de una polarización, sino más bien como un horizonte no determinado alrededor de *itsínsáro*.

Las nociones topográficas candoshi no se limitan al dominio exclusivo de la representación del espacio geográfico. Se puede pensar que organizan, más allá de una simple pauta de orientación, un esquema más abstracto y más general que rige la percepción del espacio, englobando la totalidad de la visión del mundo y revelando, de una manera particularmente elegante, profunda y sintética, el estilo de esta sociedad. Es en este sentido amplio y vago que utilizo el término "geometría candoshi". Así, en relación a la geometría euclidiana, el espacio candoshi es probablemente continuo y tridimensional, aunque su anchura sea incluida en su longitud; pero por encima de todo no es ni infinito, ni homogéneo y todavía menos isótropo. Si se concuerda en decir que los Candoshi conciben el espacio como un medio continuo, sus propiedades varían no obstante según la orientación que se considere. En efecto, este espacio no posee, como en el espacio euclidiano, el carácter común a todas las líneas rectas o a todos los planos paralelos en los cuales un punto puede tender hacia el infinito. En la geometría candoshi, los puntos no son todos idénticos, ni tampoco lo son las líneas que pasan por un mismo punto. El espacio candoshi está orientado hacia un punto donde todas las líneas convergen. Una línea recta es de hecho un vector orientado hacia el oeste. Y si en la geometría euclidiana se admite que una línea recta, y solo una, vincula dos puntos, en la geometría candoshi pueden pasar entre dos puntos un número infinito de vectores. Por lo demás, cuando uno llega al territorio candoshi, ninguna perspectiva geométrica se ofrece al observador, salvo en las comunidades que buscan

imitar los pueblos de los mestizos. Hasta parece que es expresamente evitada. Los ángulos rectos de las casas, impuestos por la estructura del armazón, son camuflados por la parte semicircular construida a las dos extremidades, eliminando por lo tanto la posibilidad de crear un punto de fuga. Por el contrario, las casas de los pueblos mestizos, próximas al territorio candoshi, están dispuestas en forma de paralelepípedos perfectos a ambos lados de una avenida rectilínea y única. El espacio candoshi no es ni estático, ni ortogonal; al contrario, es orgánico. Si se representa la geometría euclidiana como una cuadrícula, la geometría candoshi podría ser imaginada como una figura fusiforme constituida a partir de un eje y de dos polos, con los polos restantes proviniendo de la tensión de esos dos polos principales. En tres dimensiones, la geometría candoshi puede ser ilustrada por la imagen de un músculo de la misma manera que la estructura de un cristal puede representar la geometría euclidiana.

De esta manera, cuando los cazadores caminan por el bosque, siempre se ubican en función de la posición del sol. Si uno camina frente al sol (*zaari tasásáro*) o dándole la espalda (*zaari kóshítáaroch*), se puede saber si se trata de la mañana o de la tarde y si el rumbo de la caminata va hacia el oeste o hacia el este; pero esto no es posible si uno se desplaza siguiendo el eje norte-sur, aún cuando se dice, en este caso, que uno ha caminado con “el sol sobre la oreja”, *zaaria kitsítáaroch*. Es imposible, sin embargo, explicitar, salvo con una perífrasis que haga referencia a la hidrografía, en qué dirección se ha caminado. Si caminar en la dirección este-oeste puede ser denotado por dos diferentes expresiones que permiten precisar la orientación seguida, caminar a lo largo del eje norte-sur solo se puede denotar por una única expresión común, ya que la dirección no puede ser indicada fuera de este sistema de referencia.

La pobreza semántica del eje norte-sur contrasta con la noción *itsínsáro*, que da cuenta del carácter fusiforme de la “visión del mundo” candoshi. Visión del mundo no objetiva porque, más allá de la geometría, *itsinsaro* se infiltra en todo el ethos de la colectividad. Encarna la rigurosidad tan apreciada por esta sociedad; cuando se pide a los Candoshi que definan este término, hacen un gesto enérgico, señalando el recorrido del sol este-oeste, pero expresándolo con una actitud severa que denota un sentido de la austeridad y de la disciplina. El término connota la rectitud moral e intelectual, la calidad de lo que es recto, verídico, en expresiones tales como *itsínsáro tsiyátamaama* (“decir la verdad”) o



*ítsínsaro kamánimaama*, (“dar informaciones correctas y ponderadas”). La trayectoria del sol ubica al Candoshi en el mundo ofreciéndole el fundamento de su geometría y, por lo tanto, de su percepción del espacio. Punto de fuga de un universo sin perspectiva, la eclíptica orienta la realidad a la vez física y moral de la vida en *tsaponish*.

Esta percepción del espacio y del entorno territorial no puede ser comprendida como un campo de objetividad cuya extensión, de la misma manera que un mapa, sería preconcebida por un sujeto trascendental. El espacio, en este contexto, solo se puede dar como un sistema de orientación para explorar un medio en dinámica constante. Es por esta razón que la percepción candoshi del espacio difiere de la geometría euclidiana. Si ésta nos describe un conjunto de reglas que gobiernan el despliegue de un espacio abstracto entendido como una superficie infinitamente extensa, la “geometría candoshi” se conforma con ofrecer al caminante los elementos que le permiten desencadenar la dialéctica entre la percepción y la acción necesarias para avanzar en este medioambiente, cosa perfectamente eficaz para aquellos que no solo viven de la selva sino que, sobre todo, viven con la selva en su irreducible complejidad y mutación permanente.

## **IDENTIFICACIÓN, SOCIEDAD Y CIVILIDAD**

Cuando analicé la noción de persona vimos que ésta no solo concierne a los humanos, sino que los Candoshi incluyen otras entidades en esta categoría. El conjunto de estas entidades con los que una relación intersubjetiva es posible, puesto que son personas, es el espacio de lo social en el sentido estricto del término. En este apartado examinaré la noción candoshi de sociedad, es decir, el modo de identificación por el cual se circunscribe al conjunto de entidades que pertenecen a la condición de persona. Desde este punto de vista, lo primero que hay que señalar es que no existe en efecto una frontera ontológica entre humanidad y animalidad. La idea de una humanidad universal formada por el conjunto de humanos vivos no es pertinente para mis anfitriones. Ciertamente, piensan que, del mismo modo que existen grupos étnicos diferentes con costumbres enigmáticas, las costumbres de los no-humanos son difíciles de entender. Sin embargo, éstas no son más diferentes que las

costumbres de otros grupos humanos. La alteridad de los no-humanos es del mismo tipo que la de los humanos no-candoshi.

Todas estas formas de vida, incluso las más lejanas, llevan una vida social similar a la de los Candoshi. Esto no debería extrañarnos, habituados como estamos al discurso naturalista en el que la etología de los animales nos es útil por mostrarnos los fundamentos naturales de la sociedad humana. Para mis anfitriones, por el contrario, la idea de vida social se basa en los principios que gobiernan a los humanos, pero también a los animales. Así, todas las especies respetan, al menos, los dos grandes principios de la organización social: la autoridad de un “gran hombre” y la exogamia. Esta es la razón por la cual la mayoría de las colectividades de no-humanos tienen un jefe de guerra. En el caso de algunos primates, puede ser el macho dominante de una banda; en otros casos, el jefe pertenece a otra especie, estableciendo así una relación de simbiosis social inter-específica, como es el caso de algunos pájaros. El caracará *madaaro* (*Daptrius americanus*) es el jefe de los pájaros, porque cuando él canta, todos los animales se ponen a cantar. Del mismo modo, los animales suelen respetar la prohibición del incesto, aunque haya excepciones notables. Al mono *zallizi* (*Alouatta seniculus*), de apariencia semejante a la del hombre, se le considera no obstante, el prototipo de la inhumanidad, debido esencialmente a sus costumbres sexuales, que no respetan esta regla elemental de la vida social. Pero, como estas costumbres no son del todo extrañas a los hombres, el nombre de esta especie de primate sirve para referirse, de modo peyorativo, a los humanos que caen a veces en conductas incestuosas.

Los animales no son los únicos que están sujetos a las reglas de la organización social. Podríamos decir lo mismo de los vegetales: los árboles de gran tamaño, tales como el *sibona* (*Ceiba petandra*) parecen gobernar toda la biomasa que los rodea. La vida de los astros está igualmente regulada por las leyes de la vida colectiva. En resumen, la subjetividad y la sociabilidad no se encierran en los límites étnicos o en los de la humanidad, sino que son en realidad unas nociones extensibles al infinito. El continuo de consubstancialidad que engloba a todos los seres del cosmos en una vasta comunidad ontológica conlleva una similitud general en las formas de vida colectiva. La cosmología candoshi, por utilizar las categorías de la vida social para dar sentido a las interacciones de las entidades del entorno, constituye un buen ejemplo de cosmología animista, en la acepción de este concepto recientemente propuesta por Descola (1992, 1996).

Si la condición de todos estos seres humanos y no-humanos es parecida, incluso en las formas de organización social, deberían tener, por lo tanto, una percepción similar del cosmos. En efecto, las diferentes especies de animales y de espíritus ven a las otras especies, incluidos los humanos, del mismo modo en que los Candoshi aprehenden el conjunto de esta sociedad de humanos y no-humanos, es decir, como un conjunto de seres dotados de autoconciencia y de intencionalidad aunque bajo apariencias diversas. De esta manera, los hombres pueden aparecer en forma de jaguar desde el punto de vista de los sajinos que se ven como una sociedad completa. El jaguar a su vez, puede ver a los humanos como una manada de sajinos gregarios que emprenden la huida ante él cuando, como un cazador, anda merodeando en busca de caza. El ciervo, que no es predador ni presa de los hombres, es considerado como un consanguíneo; la ingestión de su carne está prohibida porque supondría un acto de endocanibalismo. Señalemos que estas perspectivas mutuas están impregnadas de nociones que rigen las relaciones entre los humanos: el jaguar es el arquetipo de enemigo extranjero en tanto que predador potencial de los humanos; el sajino representa el afín real que, como una esposa raptada, es capturado en una cacería; en cuanto al ciervo, se le considera, al menos en los relatos míticos, como un ancestro: encarna la imagen de la consanguinidad. Las funciones relativas cambian dependiendo del tipo de relación que mantengan según las circunstancias: el jaguar perseguido por un cazador puede ver a éste último como a un jaguar. Éste ve a los sajinos como a una familia humana cuando se lanza al ataque. En resumen, la cosmología candoshi ofrece una característica, presente especialmente en la mitología, que hoy sabemos que está muy extendida en las diferentes cosmologías amazónicas: el “perspectivismo”, ideología según la cual las especies humanas y no-humanas que pueblan el mundo animista aprehenden la realidad de la misma manera, pero desde diferentes puntos de vista relativos (Århem 1993, 1996; Lima 1996; Viveiros de Castro 1996, 1998).

Se comprende que el animismo perspectivista candoshi procede de la corporeidad animada general descrita anteriormente; se podría decir que es su lado subjetivo. Si la totalidad del cosmos es animada y corporal, el animismo candoshi y su prolongación gnoseológica, el perspectivismo, concierne igualmente a la totalidad del entorno. No obstante, esta animación universal, tal y como he precisado al abordar el concepto de *vani* no se manifiesta en todos los individuos con la misma intensidad.

En efecto, la dinámica de la animación produce diferencias cromáticas más que categóricas entre todas las entidades del cosmos: diferencias de intensidad de animación que se manifiestan por una fuerza intencional mayor en los individuos más animados. Hemos visto antes que ciertas categorías de entidades parecen tener *vani*, lo que equivale a decir que poseen una intencionalidad predatoria especialmente acentuada. En la fisiología, esta característica se manifiesta por la dentición, y en el comportamiento, por la capacidad de interacción: “esta especie posee *vani* porque podemos comunicarnos con ella”, afirman.

Si el animismo perspectivista candoshi abarca un campo fenoménico universal, la noción de *vani* se refiere a un número más restringido de seres debido a las diferencias en la calidad de la relación. Con la mayoría de los elementos del cosmos, como los astros, los ríos, los lagos, los vegetales y una parte de los animales, la comunicación es bastante pobre: desde luego, su condición de seres animados se revela por señales o presagios de los que ciertos hombres son intérpretes expertos. Pero probablemente estos mensajes son involuntarios y no se dirigen a nadie en especial. La ineptitud para la comunicación directa se debe sobre todo al hecho de que estos elementos del cosmos no son capaces de entender el discurso que les dirigen los hombres. En cambio, con algunas especies de animales y con otros espíritus, la comunicación puede ser bilateral. Se les puede interpelar, pueden oír e incluso responder.

Establecer una relación con estos seres es más fácil en algunos contextos. Ya he señalado que, en los sueños o en los trances provocados por la ingestión de tabaco o de diferentes alucinógenos, los impetrantes son capaces de establecer una comunicación con otras entidades. Es así como se reinstaura temporalmente el estado de cosas de los tiempos míticos, estado anterior a las perturbaciones que han producido la actual diferenciación de las especies y su relativo aislamiento. Un concepto designa de manera genérica el conjunto de todos los seres capaces de comunicarse: *tpoots* o seres que poseen *vani*, o sencillamente “personas”<sup>(8)</sup>. Evidentemente, no podemos conformarnos

---

(8) Para entender la relación entre el alma *vani* y el término *tpoots* en el contexto de la definición de éste último, es preciso liberarse de una ontología de la individuación en la que el ser es ante todo un cuerpo que posee un alma. En realidad, el pensamiento candoshi está en las antípodas de la filosofía clásica y de su dualismo cuerpo-alma, pues postula que el ser es un alma general que posee eventualmente cuerpos particulares, inscribiéndose así plenamente en la concepción amerindia (Viveiros de Castro 1996: 116; 1998).

con una definición tautológica para aclarar la noción en la que se basa la categoría de *tpoons*. Pero antes de profundizar en este concepto, hay que analizar con más detalle los personajes que pueblan el mundo de la intersubjetividad no-humana.

Sin pretender hacer una descripción exhaustiva, veamos, a título de ejemplo, algunos de estos seres presentados en orden creciente de interacción con los Candoshi. Un primer gran grupo de interlocutores privilegiados reúne a ciertas especies de animales. Como hemos visto, la lengua candoshi no posee ningún término o taxón para designar al reino animal, pero sí dispone de varios sistemas de categorías supragenéricas. Tener sangre caliente, buen o mal olor, ser o no comestible, son algunos ejemplos de categorías que sirven para clasificar a los animales según el ámbito de que se trate: se cree que los animales de temperatura constante tienen mucha sangre y por este motivo está prohibido su consumo; el olor que emana de los animales es un factor decisivo para su comestibilidad. La categorización más extensa y más compleja se basa en la relación entre el comportamiento y el hábitat de las diferentes especies, clasificación especialmente importante para las actividades cinegéticas. Según este sistema, los animales se distinguen entre los *kogopshi* (de *kogo*, agua o río) que viven en el agua o cerca de los ríos, los *kporogamshi* (de *poro*, plumas) que pueden volar, y los *maginshotshi* (de *magina*, bosque) que viven en el bosque. Estos últimos se dividen a su vez en terrestres, *tsapotshi*, y arborícolas, *kipstanshi*, animales que, como los monos, viven en las espesuras de los árboles, allí donde se encuentra la mayor parte de la biomasa animal de este ecosistema.

Entre estos sistemas clasificatorios, algunos delimitan claramente las especies con fama de poseer una subjetividad plena. Hemos recordado la diferenciación entre los animales con dientes y sin dientes (*vanasi vanida* vs. *doni vanasi*), metonimia de la capacidad ofensiva en general, como criterio que permite definir a los animales-sujeto, los que poseen *vani*. Cuando la capacidad ofensiva de los animales con dientes puede ser letal para el hombre, se los suele nombrar por medio de una categoría genérica más que por un término específico singular, con el fin de destacar la preeminencia de esta capacidad sobre los demás atributos. En las conversaciones normales hay dos categorías genéricas de uso corriente que designan dos formas de peligro: las especies *maka* y las especies *tomoz*. *Maka* designa a las serpientes venenosas, causantes de muchas muertes accidentales: *morazi* (*Lachesis muta*), *chiichi* (*Lachesis*

*atrox*), *yasopzi* (*Bothrops atrox*), *povitsa* (*Bothrops bilineata*), *koaropzi* (*Bothrops schlegelii*) y *koshpiatz* (especie no identificada). *Tomoz* se emplea para ciertos felinos como el jaguar *marapamashi* (*Pantera onca*), el jaguar melánico *kansirpamashi*, el puma *kovitsama* (*Felis concolor*) y una especie felina no identificada de menor tamaño que el jaguar, llamada *chiachia*, así como para pequeños carnívoros, tales como el perro asilvestrado *maninoga* (*Speothos venaticus*) y el perro doméstico.

Entre todos los animales, dos especies representan los colaboradores predilectos de los humanos: el jaguar y la anaconda, considerados, con razón o sin ella, los predadores más peligrosos de la cadena trófica. Entrar en contacto con estos dos animales es objeto de una búsqueda especial pues equivale a adquirir sus capacidades. El jaguar, por sus cualidades de cazador, representa la habilidad y el valor del guerrero. En cuanto a la anaconda, es el colaborador ideal para desafiar los poderes shamánicos maléficos, gracias a las relaciones que mantiene con el mundo subacuático de los *tsogi*, espíritus auxiliares de los shamanes.

Además de los animales, otros seres que habitan en las profundidades de la selva entran a menudo en comunicación con los humanos. Es el caso, especialmente, de los dueños de los animales. Estos seres, figuras muy extendidas en las cosmologías amerindias, son los espíritus tutelares de la caza con los cuales todo cazador debe mantener relaciones de buen entendimiento. Toda especie animal, así como algunos cultígenos tienen “madre”, como los Candoshi designan a estos dueños. Las “madres” pueden tener la forma de un prototipo de la especie en cuestión o revestir una apariencia antropomorfa. Illi o Illich, el más importante de los dueños de los animales, habita en la jungla y se aparece en sueños a los cazadores para anunciarles encuentros que se producen siempre a solas y en la selva; puede transformarse en cualquier animal, preferentemente en pájaro. Este espíritu concede la habilidad a los cazadores además de tener la responsabilidad de proteger a la caza de los abusos de los hombres. Así pues, éstos deben ser moderados en sus capturas, respetuosos con los animales abatidos y extremadamente discretos en cuanto a la relación íntima que mantienen con Illi, gracias al cual llevan carne para alimentar a su familia día tras día. Sobre esto se cuenta una anécdota de un hombre que era muy mal cazador. Todos los días volvía a casa sin ninguna pieza de caza para su mujer y sus hijos. La vergüenza que esto le producía hacía que se sintiera muy desgraciado. Un día, por casualidad, se encontró en la selva con alguien que le pidió

de entrada que le mirara a la cara. Este personaje, que no era otro que Illi, empezó por limpiar los ojos de este cazador infeliz, que estaban por cierto infectados y llenos de legañas, motivo por el cual no podía ver nunca los animales. “Curado” por Illi, el hombre tomó su cerbatana (enderezada también por el genio) y disparó una flecha a un pájaro que cayó abatido. Al contacto con el cuerpo del pájaro, una parte de la flecha rota cayó y traspasó a un sapo, matando a los dos animales de un solo golpe. Así fue como, a partir de ese día, este hombre se convirtió en un buen cazador. Illi le pidió que no abusara de su nueva habilidad y, sobre todo, que no contara a sus hermanos cómo se había convertido de pronto en un tirador excelente. Illi le dijo que cuidaría a sus hermanos igual que le había cuidado a él. Su vida matrimonial se normalizó y se convirtió en un hombre feliz; con su orgullo satisfecho, pudo elaborarse la corona de plumas de tucán reservada solamente a los cazadores más diestros. Pero sus hermanos, extrañados y envidiosos, le preguntaron cómo lo había conseguido y le hicieron beber grandes cantidades de masato para hacerle hablar. Él resistió con firmeza hasta que un día terminó por contarle todo. Sus hermanos le pidieron que los llevara a la selva para solicitarle a Illi que les otorgase poderes de buen cazador. Cuando encontraron a Illi, éste no miró al cazador como lo hiciera anteriormente. Le preguntó por qué había contado todo a sus hermanos y, sin esperar respuesta, le quitó todos sus poderes de buen cazador y desapareció pronunciando la palabra *shpau*.

De todos los seres que habitan el cosmos, los *kaniz* son los que intervienen de manera más intensa en la vida corriente. Los niños conocen su existencia pues los padres les previenen contra los peligros que puede acarrear un encuentro con un ser de este tipo, los cuales son considerados como la encarnación misma del horror. Un padre cuyo hijo no para de llorar le dirá en forma de una pequeña cantinela: *kachich kanizi, kachich kanizi, kachich kanizi...* (cara de fantasma, cara de fantasma,...), para que se asuste de su propia expresión al llorar y se tranquilice. El origen de estas apariciones no estaba del todo claro para mis anfitriones, que no formularon explícitamente ninguna opinión. Parece, sin embargo, que se trata de almas de muertos (*tsipari vani*) que vuelven al mundo de los vivos de forma violenta. A estas apariciones se las considera normalmente inofensivas cuando su presencia se percibe de forma no agresiva. Los *tsipari vani* errantes en la selva o alrededor de la casa, corresponden generalmente a muertos recientes conocidos por los

vivos. Estos espíritus, con frecuencia invisibles, también pueden aparecer sentados descansando en la selva, sin mirar nunca a la persona viva que se los encuentra. Se tiene una gran lástima hacia estos seres solitarios y perdidos que no encuentran su sitio. Ahora bien, cuando aparecen en forma de *kaniz*, causan miedo.

Los *kaniz* tienen un aspecto humanoide, pero son muy peludos; tienen una gran cabeza coronada por cabellos crespos. Hablan otra lengua y poseen huertos en plena selva, huertos que me invitaron a ver para que pudiera dar fe de su existencia. Si se intenta pelear con ellos, responden haciendo exactamente los mismos movimientos. Las mujeres y los niños, considerados más vulnerables debido a su menor solidez anímica, son las víctimas preferidas de estos fantasmas. El contacto con uno de ellos tiene peores consecuencias cuando la persona atacada está ya débil. Pueden aparecer entonces patologías temibles, unas pueden causar una profunda depresión psíquica, otras provocan la muerte. Los hombres adultos se vuelven completamente locos a raíz de un encuentro desafortunado con un *kaniz*. Presos del delirio, huyen hacia la selva donde acaban suicidándose.

Visto el catálogo de no-humanos y sin embargo personas, la pregunta que me gustaría responder en esta parte es ¿por qué se pone la frontera de los seres designados como *tpoots* donde está? ¿Por qué motivo una garza o un plátano no son inter-sujetos como lo son un jaguar, un *kaniz* o un caimán? Es decir, ¿cuál es el principio esencial que guía a los Candoshi en el proceso de identificación?

Si pasamos revista a todas las entidades que forman el universo de los *tpoots*, aparece una característica común a todos sin excepción: todos los seres no-humanos de esta colectividad se presentan a los hombres, de entrada, en una forma potencialmente peligrosa, ya sea por su fuerza, su agresividad o su magnificencia, que produce un efecto emocionalmente muy intenso. Estos seres no solamente son seres intencionados, sino que se les atribuye una intencionalidad predatoria. Todos los relatos en los que se mencionan contactos con estos seres destacan que su presencia es súbita y terrorífica, y suele producir una conmoción total. La turbación es tanto más fuerte cuanto más parecida sea esta entidad al ser humano; de ahí, el terror que provocan los seres humanoides como los *kaniz*. La aprehensión del otro yo desencadena un proceso profundo de subjetivación, un efecto de *pregnancia* que se manifiesta en reacciones desmedidas, tanto fisiológicas como de comportamiento. Según los



informadores, ante un *kaniz* u otra entidad terrorífica, el cuerpo puede hincharse, los cabellos se erizan y el pánico puede hacer que el individuo emprenda una huida alocada como he mencionado.

Si el perspectivismo describe un mundo en el que las diferentes especies permanecen aisladas en su propia perspectiva relativa del entorno, la *pregnancia* hace posible romper este solipsismo perspectivista al permitir la subjetivación del otro. Éste penetra en la interioridad a través del punto de vista que es el corazón, e invade al sujeto. La *pregnancia* subjetiva hace posible la comunicación porque permite interiorizar una existencia extrínseca. Los Candoshi, de la misma manera que los demás grupos jívaro, muestran que los límites de la relación intersubjetiva se definen por la posibilidad de establecer una comunicación (Taylor 1993b; Descola 1986: 125-128). Ahora bien, este intercambio no obedece nunca a la voluntad de comunicar. En general, no es deseado, sino impuesto por una circunstancia fortuita asociada normalmente a un estado emocional intenso. En algunas condiciones rituales muy especiales, esta comunicación puede ser buscada, pero la toma de contacto escapa a la voluntad del demandante, que está obligado a la pasividad. La comunicación establecida por los Candoshi con todas las demás personas, humanas o no-humanas, no es la de un intercambio semántico propiamente dicho, al menos en las primeras interacciones. En la comunidad de personas (*tpoots*), la intersubjetividad se vive primero como una experiencia de incorporación presignificativa: la experiencia de la invasión de los estados de ánimo por el estado de cosas. Es el estatus relacional y relativo de predador y presa lo que parece provocar un estado que permite asociar a dos sujetos en una interacción. Encontramos aquí de nuevo una intencionalidad predadora.

La pregunta que surge entonces es: ¿cuál es el estatus del lenguaje articulado en este mundo de comunicación no proposicional? La respuesta a esta cuestión pasa por analizar más detalladamente un subconjunto dentro de la categoría general de los *tpoots*, el de las personas de referencia, es decir, los Candoshi, ya que lo propio de éstos es hablar la lengua candoshi.

En la mayoría de las situaciones comunicativas, los Candoshi se autodenominan *kadoazi*, término del que proviene evidentemente el etnónimo empleado en este trabajo. *Kadoazi* designa también una especie de loro (*Amazonia ochrocephala*) de cara amarilla. *Kadoazi* es además un nombre de la onomástica y es posible que el etnónimo tenga su origen

en el nombre de un Gran Hombre antiguo, igual que en la actualidad los grupos locales toman el nombre del jefe. Si bien *kadoazi* (o *kadoiashi*) se emplea como sinónimo de “ser humano”, los indígenas de la mayoría de los grupos étnicos, los blancos y mestizos no están incluidos dentro de esta categoría. A falta de una definición de la humanidad universal, que no tiene sentido para mis anfitriones, estos se representan la condición humana desde el punto de vista de su propia experiencia relativa de la humanidad. Por consiguiente, *kadoashi* o *kadoazi* se refiere en primer lugar a los propios Candoshi, y su traducción más exacta podría ser una forma pronominal: “nosotros y los seres como nosotros”<sup>(9)</sup>. Desde luego, esta definición tautológica no es satisfactoria, pero permite poner de relieve el carácter eminentemente no sustancialista de la noción de identidad candoshi.

De hecho, *kadoazi* en la acepción de “ser humano”, es un significante polisémico que varía según la posición del hablante y la situación comunicativa. Así, por ejemplo, *kadoazi* no significa lo mismo en una conversación entre individuos Candoshi que en un diálogo entre un Candoshi y un Achuar. Estos sentidos diferentes, que son cuatro, se entienden por contraste con otros términos de la denominación colectiva en una relación de identidad-alteridad. Como estos significados se engloban los unos a los otros según la extensión del campo social que abarquen, pueden ser presentados jerárquicamente de forma que el campo semántico de un nivel está integrado por el nivel de significación superior (ver diagrama 2)<sup>(10)</sup>. En el nivel más bajo, el término *kadoazi* se refiere solamente a la comunidad de parientes en sentido amplio. En este contexto, “nosotros” hace referencia a un conjunto de individuos que mantienen una relación doble de consustancialidad parental y de proximidad de residencia: “nosotros y nuestros parientes”. En general, el hablante incluye a toda la población con la cual tiene lazos de parentesco múltiples (por vía consanguínea o de afinidad, directa o indirecta) y que se refuerzan periódicamente por visitas protocolarias,

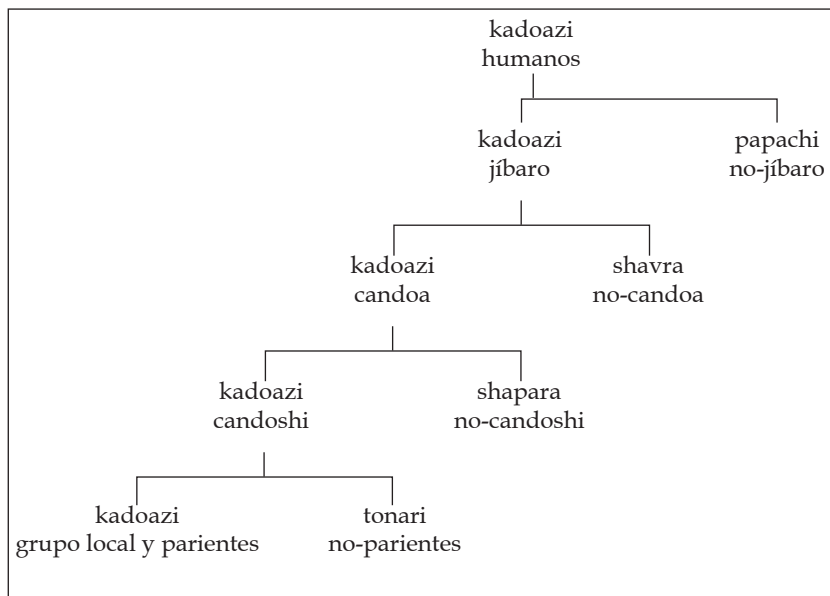
---

(9) Como traducción de *kadoashi*, propongo “nosotros” aunque el pronombre personal de primera persona del plural sea *iya* en candoshi.

(10) La noción de las apelaciones identitarias como operador de configuración de una persona colectiva, reproduciendo dialécticamente la oposición entre “nosotros” y “los otros” y englobando el campo semántico del parentesco con las relaciones interétnicas, aparece en otros ejemplos etnográficos amazónicos próximos y más lejanos de los Candoshi (ver Taylor 1985; Franchetto 1993).

trabajos colectivos y, en resumen, por todo lo que supone compartir un destino existencial. La traducción espacial de este grupo egocentrado cuyos límites son muy vagos, corresponde al conjunto de unidades de residencia establecidas a lo largo de un río. En este contexto, *kadoazi* se opone al término *tonari*, que, como *kadoazi*, tiene varios sentidos: afín potencial, indígena desconocido, enemigo... *Tonari* designa a todos los Candoshi menos a los que pertenecen al grupo del hablante; es decir, alude “al otro en nosotros mismos”.

**Diagrama 2**  
**Sistema candoshi de denominación colectiva**



Un segundo significado, más englobante que el anterior, es el uso de *kadoazi* como sinónimo de “grupo étnico”. El sentimiento subjetivo de pertenencia a un grupo, constituye, según parece, el fundamento sociológico de este segundo sentido. Pero el propio sentimiento está construido, por oposición a los grupos étnicos vecinos, sobre el recuerdo de una larga historia de enfrentamientos bélicos. En este contexto, *kadoazi* se opone en primer lugar a *shapara*, etnónimo empleado por los Candoshi para designar a la etnia shapra. Los Shapra, principales enemigos en la guerra y víctimas en las expediciones de caza de cabezas, pueden ser considerados a justo título como el *alter ego* de los Candoshi; se autodenominan de la misma forma, *kadoazi*, pero conservan su etnónimo cuando se tienen que distinguir de ellos. Aparte del shapra y del candoshi, en ningún otro dialecto de la región se utiliza este término como autodenominación.

Entre los Candoshi y los Shapra no existen diferencias apreciables en la cultura material, las actitudes, la fisonomía, el parentesco o la organización social. Las diferencias lingüísticas, aunque destacadas constantemente en el discurso identitario, son de orden dialectal y permiten una inteligibilidad mutua total. De hecho, estas diferencias son parecidas a las que hemos identificado entre los diferentes dialectos candoshi. Por ejemplo, el habla de los Candoshi de Chapuli se parece más al dialecto shapra que al dialecto de los Candoshi del alto Nucuray o del bajo Manchari, muy influido por el quechua. Por otra parte, la permeabilidad social entre los dos grupos es muy grande, tal como lo demuestra el gran número de alianzas y vínculos de parentesco en la frontera de las dos etnias. Del mismo modo, el emplazamiento territorial no es un factor determinante para definir el límite interétnico. Aunque los Shapra ocupan mayoritariamente los ríos orientales afluentes del Morona, y los Candoshi habitan en los afluentes del Pastaza (por lo tanto, dos cuencas distintas), encontramos comunidades que se identifican como Shapra en el alto Chapuli, un afluente del Pastaza. Además, esta discriminación espacial relativa es bastante reciente. La historia oral ofrece abundantes ejemplos de que hubo una gran movilidad en el pasado y hay relatos que mencionan la presencia de poblaciones shapra en el Nucuray hace unos sesenta años.

Pese a todo ello, los habitantes de las zonas fronterizas muestran un gran apego a su identidad étnica, la cual se manifiesta en el curso de conflictos provocados por acusaciones xenófobas relacionadas con los límites territoriales y los derechos de establecimiento. Estos conflictos,

debidos a la legislación peruana que delimita arbitrariamente los espacios dentro de las regiones indígenas, son bastante recientes, pero reflejan, según parece, aversiones más antiguas y más abstractas. Si bien en principio un individuo no tiene dudas en lo que se refiere a su propia pertenencia étnica (Shapra o Candoshi), puede ocurrir que ésta sea discutida por otros individuos según sus convicciones, simpatías o intereses. Para evaluar y decidir la identidad étnica de alguien, incluso al margen de su opinión personal, se pone en juego un abanico vasto y cambiante de argumentos que se invocan o se ignoran, tales como la variación dialectal, la filiación de parentesco o el territorio ocupado por los antepasados. Ninguno de estos argumentos parece ser más determinante que los otros.

El tercer significado de la polisemia ya ha sido mencionado: se refiere al conjunto formado por los Candoshi y los Shapra. Este sentido de *kadoazi* es el más legítimo (por decirlo así) si se tiene en cuenta el hecho de que, en todas las variedades dialectales del candoa que existen en el momento actual, se emplea como autodenominación: los Candoshi y los Shapra lo emplean para designar el conjunto compuesto por ellos mismos y también como adjetivo para especificar las particularidades de una forma de vida. Por ejemplo, se emplea para calificar las casas, los féretros, la cerámica y todo lo que distingue a este grupo de los demás grupos sociales. No obstante, *kadoazi* como adjetivo conserva además un valor relativo en relación con el cuarto y último sentido de este término, que se utiliza también para referirse al conjunto jívaro, umbral jerárquico superior que integra los campos semánticos de todos los demás. El hecho de compartir las instituciones culturales más fundamentales, una cultura material similar, una vecindad secular y el conocimiento recíproco de la lengua en las regiones fronterizas (debido al rapto sistemático y mutuo de las mujeres) hace que el sentimiento de pertenencia a una identidad común, desde luego bastante vago, sea compartido por los diferentes grupos étnicos del conjunto jívaro-candoa. Así, *pangoosi kandoazimashi*, es decir, “casa de forma candoshi”, hace referencia a las viviendas características de los Candoshi y de los Shapra, pero, en algunos contextos, puede designar la casa de los jívaro por oposición a la casa típica de los mestizos <sup>(11)</sup>.

---

(11) Los Candoshi designan a los jívaro con el término *shavara*. Sin embargo, este término hace referencia en algunos contextos solamente a los Achuar, para distinguirlos de los Shuar, llamados *mkasa* y de los Aguaruna, llamados *akoaurine*. Los otros grupos que

No obstante, hay una excepción en el empleo de *kadoazi* como adjetivo: la expresión *kadoazi koko*, que significa “lengua candoa o candoshi” o, literalmente, “boca candoshi”, se aplica exclusivamente a la lengua jívaro-candoa y nunca a la lengua jívaro o a sus dialectos. Hay dos motivos para saber que no se trata de una casualidad. En primer lugar, la no-inteligibilidad entre los que hablan jívaro-candoa y los que hablan jívaro-shuar hace que todos ellos reconozcan desde luego un parentesco, pero menos estrecho que entre los dialectos de cada uno de los dos grupos lingüísticos. En segundo lugar, el hecho de que los Shapra y los Candoshi compartan una identidad común se basa en el criterio de comunidad de lenguaje. *Kadoazi* es el que habla la lengua candoshi y los que hablan esta lengua son los Candoshi y los Shapra.

El compartir una comunidad de lenguaje se demuestra en el dominio de diferentes retóricas. Desde el punto de vista de la identidad, la más importante es la que constituyen los diálogos ceremoniales de bienvenida. La hostilidad endémica que preside las relaciones entre grupos locales no impide que se realicen regularmente visitas, cuya finalidad es precisamente romper el cerco de desconfianza reinante para establecer vínculos amistosos y, si las circunstancias lo permiten, alianzas matrimoniales. Dada la incertidumbre que rodea las visitas, éstas comienzan por una ceremonia de saludo particularmente formal, extensa en duración y de una gran intensidad. En lengua candoshi esta ceremonia se llama *tasánomaama*, forma verbal que se puede traducir por “estar cara a cara”. Empieza con la llegada de los visitantes que anuncian su presencia sonando un cuerno de caza o soplando el cañón del fusil. Estos fingen pasar por allí sin intención de visita y simulan avanzar remando con sus canoas a contracorriente del río. Permanecen sin moverse, a la espera de una señal de los dueños de casa. Los visitantes vienen adornados con coronas de plumas, pinturas faciales y todos los demás atuendos de las grandes ocasiones. Los de la casa aprovechan estos instantes para adornarse también. Una vez listos, invitan a los visitantes a atracar sus canoas y subir hasta la residencia, la cual normalmente se encuentra un poco alejada de la orilla. Los visitantes masculinos se

---

tienen un nombre específico en lengua candoa son: los Cocamilla, *Kokamish*, los Urarina, *Shimako*, y los Quichua del Pastaza, *Saraiko*. A los no-indígenas se los llama *papachi* o *kistianani* (del español *cristiano*). El término *igirisa* (del español *iglesia*) se utiliza para designar un subconjunto entre los no-indígenas compuesto por los blancos ajenos al contexto regional, especialmente los misioneros y los etnólogos.

presentan con el fusil cargado al hombro, en fila y por orden de rango. El jefe de los visitantes saluda al jefe de la casa con un sucinto “*tamarimta*” (¿Estás vivo?) a lo cual este último los invita a pasar bajo el tejado. Se establece un silencio tenso hasta el momento mismo en que se miran a los ojos fijamente, habiendo evitado cruzar miradas hasta entonces.

A continuación, el dueño de la casa rompe el hielo con unas frases preliminares que hacen referencia a las buenas costumbres y a la tradición para enseguida empezar a vocalizar una especie de canto de una sorprendente vivacidad rítmica y energía fónica. Se trata de variaciones improvisadas de fórmulas estereotipadas cuyo contenido concreto es muy escaso, hecho que no impide que la intervención se prolongue, incluso hasta llegar a una media hora por participante. A esta primera intervención, el jefe de los visitantes le responde de la misma manera, a lo cual le replica quién le sigue en importancia de la casa y así sucesivamente, hasta que todos los hombres adultos presentes hayan participado. La ceremonia puede extenderse durante varias horas, pero todo lo que se dicen es simplemente que es importante visitarse. Evitan mencionar los verdaderos objetivos de la visita así como cualquier otro tema sustancial. En otras palabras, se habla mucho para no decir gran cosa.

No haré aquí el análisis de esta ceremonia; solo diré que una vez hechos los saludos, se disipa la fuerte tensión inherente a todo encuentro de ese tipo (ver Surrallés 2000c, 2003b). Hay que pensar que cada familia vive en un aislamiento considerable, que las distancias son enormes y difíciles de recorrer, que la densidad de población es baja y que, por si todo esto fuera poco, un desconocido es un enemigo potencial en una sociedad a menudo sumida en una perpetua vendetta.

Después de la ceremonia de saludo se empieza a servir el masato preparado para la ocasión, con lo cual comienza la fiesta. Esta se prolonga hasta que las dos o tres tinajas –de unos 30 litros de masato cada una– se hayan consumido. Durante el día se bebe hasta la ebriedad y por la noche se duerme. Muy temprano, antes del amanecer, los hombres son convocados cerca del fuego, en lo que ordinariamente es la parte femenina de la casa, para tomar una infusión de una planta llamada *vayoosa* o guayusa (*Ilex* sp.), la cual tiene efectos eméticos. Sin las pinturas faciales, ni los adornos, ni el resto de la parafernalia propia de las visitas, los hombres se entregan a una conversación intimista donde evocan los verdaderos temas de interés de la visita: el establecimiento de vínculos de alianza matrimonial y/o guerrera, los intercambios comerciales o de

servicios, las demandas de información relacionadas con los conflictos, etc. La reunión se termina en el momento en que los congregados se dirigen por separado al río a bañarse y vomitar la infusión que han estado bebiendo. Después de ornamentarse de nuevo, se instalan otra vez en sus asientos en la parte masculina de la casa para comenzar otro día de toma abundante de masato, pudiendo pasar así varios días, hasta que el masato se termina.

Uno de los momentos culminantes de la fiesta es cuando los participantes, llevados por la euforia producida por la bebida, comienzan a cantar y a tocar los instrumentos musicales, otra de las retóricas propias de los que comparten un mismo idioma. Los cantos profanos son interpretados públicamente, en parte improvisados, aunque siguiendo siempre el canon del género musical en cuestión. Hombres y mujeres pueden cantar solos o también en polifonía. Otras veces el cantante es acompañado por la flauta pentatónica de dos agujeros, por el violín de fabricación casera que produce un sonido continuo, o por el tambor. La música profana candoshi es de una gran riqueza, belleza y profundidad. Las letras de las canciones evocan sentimientos líricos expresados a menudo mediante alegorías de la vida animal u otros hechos del entorno natural. La plenitud de la juventud, las formas y los colores de la vida, el amor, la amistad, el paso del tiempo, el dolor del adiós, son algunos de los temas clásicos de estos cantos, temas que a veces aparecen conjuntamente en un mismo poema como es el caso de esta breve tonada interpretada por Isigoro, el dueño de la casa donde viví durante mi estancia en la parte oriental del territorio candoshi, cuando se enteró que una mujer a la que amaba, contrajo matrimonio:

“Yo soy como la hoja colgando de la rama de un árbol, vendrá un viento tan fuerte que me llevará y me dejará quién sabe dónde, quizá allí seré feliz” (Cantado por Isigoro, hombre del alto Nucuray, diciembre del 1992).

Otras veces, las canciones hacen referencia directamente a la bebida y a las fiestas que tienen lugar para recibir una visita. El poema siguiente es la traducción de un canto interpretado cuando bajábamos por el río en canoa, completamente ebrios, después de despedirnos de una familia donde habíamos estado bebiendo durante tres días. Nadie en la canoa era capaz de remar, apenas de mantener el rumbo para no enredarse con la vegetación de la orilla, con el consiguiente riesgo de volcar. Daua, el jefe de esta expedición, tomó la flauta y tocó



una melodía que luego cantó. La letra comienza diciendo “soy como un guacamayo” y, de hecho, Daua llevaba una imponente corona de plumas azules y amarillas de esta ave. La canción habla de los viajes y de las visitas. El fruto de la palmera chambira (*Astrocaryum chambira*) representa el masato. El poema termina con una referencia a la muerte y al paso del tiempo, una constante del existencialismo melancólico de la lírica candoshi.

“Yo soy como el guacamayo  
que vengo de muy lejos  
cuando el viento sopla muy fuerte, me lleva hasta aquí.

Estoy ahora aquí  
buscando un árbol imponente para posarme  
nunca el guacamayo se posa en cualquier sitio  
se posa siempre en un árbol bien alto.

Yo hago igual,  
de igual manera, vengo a visitarlos.

Yo soy como el guacamayo, siempre buscado el fruto de la palmera  
chambira,  
si encuentro el fruto de chambira, puedo comerlo y beber su jugo,  
pero el día que moriremos, como el guacamayo, vamos a desaparecer  
qué se yo quién, si tú o yo, será el primero.

Yo soy como el guacamayo que viene de muy lejos,  
¿de donde viene el guacamayo? Sin duda de muy lejos”

(Cantado por Daua, hombre del alto Nucuray, diciembre del 1992)

Para las fiestas, uno de los géneros más apreciados de la música profana es el de las canciones dedicadas al hermano, al marido y a veces a un visitante especial, que las mujeres interpretan dando de beber al homenajeador masato a bocajarro. Estos cantos son llamados *yashina* en candoshi, término derivado de *yashisi* (que quiere decir precisamente yuca o mandioca) y de la forma verbal *yashimaama* (que quiere decir, al mismo tiempo, “ofrecer masato” y “cantar” en el contexto de estas fiestas). Estas canciones aparecen en el momento culminante de la fiesta, cuando se pasa de la euforia a la melancolía y donde uno no sabe si ríe o si llora. Es el momento donde el gozo de la compañía de los visitantes queridos empieza a dejar paso al sentimiento de desolación por la inminente despedida. Los temas de estas canciones utilizan imágenes poéticas semejantes: el amor fraterno o conyugal, la muerte que nos separará, el masato que estamos compartiendo, la suerte de poder

visitarse mutuamente, etc. El humor interviene a menudo en estos cantos femeninos y, con mucha frecuencia, éste se sirve del auto-desprecio de la cantante frente a sus invitados. En la siguiente traducción podemos apreciar uno de estos cantos, dedicados al hermano, interpretado por una mujer de edad avanzada, en una de las primeras fiestas donde tuve ocasión de participar. Esta mujer venía viajando con su marido y coincidimos en la casa de su hermano, que me acogía por unos días. Era ya de noche y su canto estaba acompañado por una flauta.

“Hermano, hermano mío, toma mi masato aunque no esté demasiado fuerte.

Hermano, hermano mío, no conocemos el momento de nuestra muerte; cuando mueras, me acordaré que a ti te ofrecí bebida, a ti hermano mío, así me acordaré de ti cuando estés muerto.

El hombre muere siempre demasiado temprano, tú eres mi solo hermano, cuando mueras me acordaré de este momento en que te he servido masato cara a cara.

Hermano, hermano mío, si fuéramos desconocidos, no te invitaría a beber, pero como tú eres mi propio hermano, yo lo hago de esta manera.

He venido de muy lejos; cuando me vaya, me diré que he cumplido mi palabra convidándote a beber (bis)

Hermano, hermano mío, así lo hacían nuestros ancestros, hermano, hermano mío, toma mi masato aunque mi brazo se parezca al de un maquisapa”.

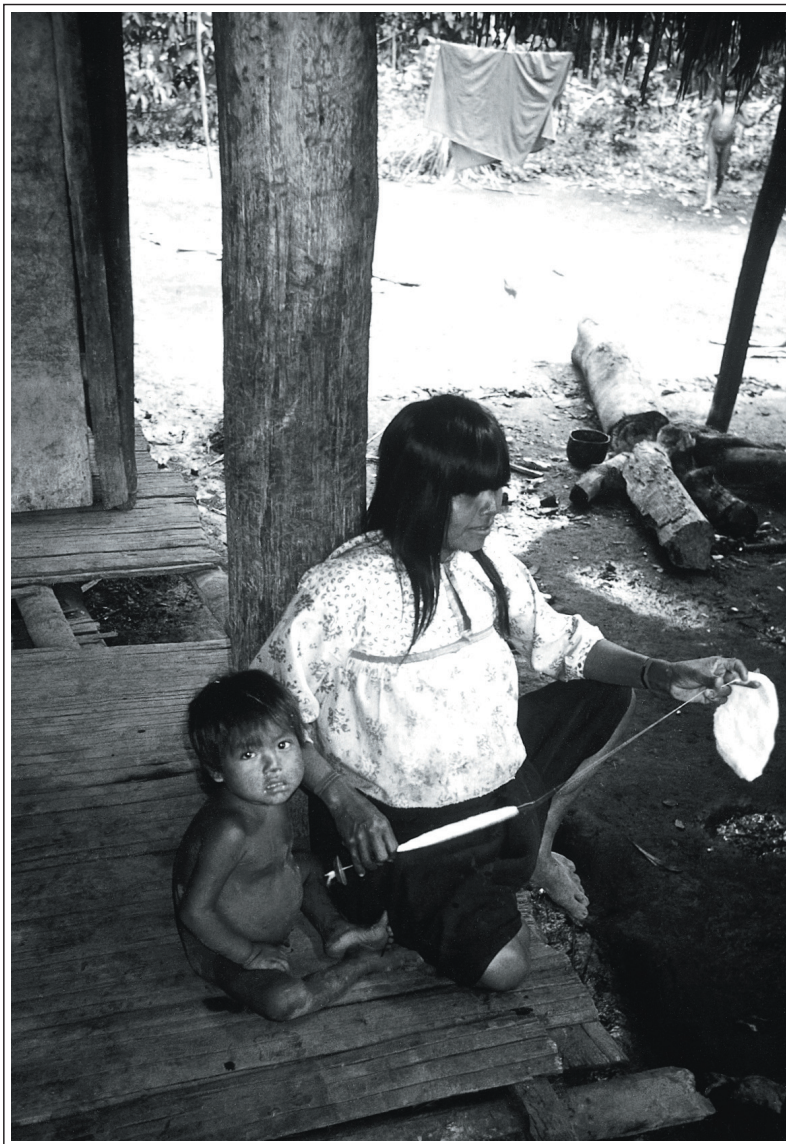
(Cantado por Tsirta, mujer del alto Nucuray, enero del 1993)

El humor interviene al final del canto en el momento en que Tsirta, después de cantarle a su hermano con un tono agudo de voz que expresa cariño y ternura, le dice que tome su masato aunque su brazo se parezca al del mono maquisapa (primate conocido también como mono araña y cuyo nombre científico es *Ateles belzebuth*). No se puede entender la ocurrencia humorística sin conocer la anatomía del brazo del maquisapa y más concretamente su musculatura. El tríceps, el músculo de la región posterior del antebrazo, le cuelga visiblemente, sobre todo cuando está distendido, es decir cuando el brazo está estirado. El humor juega con el parecido que puede haber entre el brazo de este primate y el de una mujer anciana. Quizá por todos los años dedicados a realizar con gran esfuerzo los quehaceres domésticos y agrícolas, los brazos de las ancianas candoshi presentan este fenómeno, aunque sea caricaturesco compararlo con los brazos de estos monos.

Terminaré esta sección respondiendo a la pregunta sobre el estatus del lenguaje articulado formulada anteriormente. Si la sociedad es este conjunto que engloba unas entidades más allá de la comunidad de humanos hablantes, la civilidad es determinada por la capacidad de hablar. Ahora bien, al igual que no existe una idea de humanidad universal, aquí tampoco se trata de hablar el lenguaje en abstracto, considerado por las ciencias humanas como la característica definitoria de lo humano. Se trata en realidad de hablar la lengua candoshi en particular y solo esta. Hablar una lengua ininteligible es lo mismo que hablar la lengua que los animales puedan hablar, igualmente ininteligible al fin y al cabo. Además, el dominio de la lengua candoshi en concreto permite no solo entenderse a nivel de una comunicación articulada y proposicional, sino también poder participar en los diálogos rituales de bienvenida los cuales, basados en parte en la maestría de la retórica del habla, existen para reconocer a los Candoshi en este vasto universo social de personas humanas y no-humanas.



Hombre tejiendo una canasta, 1992  
La cestería es una actividad masculina  
Foto: A. Surrallés



Mujer del río Chapuli hilando una fibra vegetal silvestre, 1994

El tejido es una actividad femenina

Foto: A. Surrallés

## RELACIÓN, CIVILIDAD Y POLÍTICA

Si el lenguaje define el ámbito de la civilidad cabe preguntarse ahora cómo se organiza este ámbito, de la misma forma que, en la sección anterior, hemos analizado la composición del espacio social. En este sentido parece que la tensión depredadora que modela el espacio social a la que he aludido en diferentes ocasiones, define también el modo de relación en la estructuración de la vida civil. En efecto, cuando se trata de alteridad, ya sea en la caza, en el shamanismo, en las relaciones con los desconocidos o a cualquier otro nivel, las prácticas candoshi parecen regirse por una filosofía social donde la idea de intercambio, considerada en general por la antropología como la base de todo sistema social, no es el principio rector. En todos los registros, desde la concepción de la persona a los rituales terapéuticos, se manifiesta más bien una voluntad de absorción del objeto, una ideología basada en la convicción de que el yo se construye a expensas de la identidad del otro. Muchos trabajos recientes sobre las tierras bajas de América del Sur atestiguan la presencia de este esquema que orienta la praxis en las sociedades más diversas, y los Candoshi no son, en este punto, una excepción. Incluso más allá de la amazonía, el predominio de la “depredación” en la América indígena, asociada al canibalismo como ritual correlativo, hace pensar que sería general en el continente (Viveiros de Castro 1993: 184). Sea como fuere, está comprobada en las diferentes etnias del conjunto jívaro (Descola 1992, 1993b; Taylor 1994), el cual incluye a los Candoshi (Taylor 1985, 1998; Surrallés 1994, 2003).

Sin embargo, el sistema de parentesco y alianza candoshi parece a simple vista estar basado en un intercambio reiterado entre grupos de hermanos. Esto parece contradictorio con la idea de la depredación como sustrato fundamental del vínculo social. La pregunta a responder sería ¿qué lugar ocupan estos regímenes de intercambio en un universo social que gira en torno a la depredación?

Lo primero que hay que decir es que a pesar de existir un discurso femenino en algunos aspectos alternativos al de los hombres, la dominación masculina es lo suficientemente intensa como para que el acceso al mundo de las mujeres me haya sido prácticamente vedado. Una de las expresiones de esta dominación es la división estricta del trabajo, con la participación casi exclusiva de los hombres en las actividades más valoradas o de mayor importancia simbólica, tales como las relacionadas con la caza (ver cuadros 4, 5, 6 y 7).

**Cuadro 4**  
**División sexual de las principales tareas domésticas**

Actividad	Nombre (forma verbal) vernáculo de la actividad	Hombres	Mujeres
construcción de la casa	<i>paóomaama</i>	+	+
alfarería	<i>kayátamaama</i>		+
cestería	<i>tsobo kutámaama</i>	+	
tejido	<i>tipo kutámaama</i>		+
fabricación de adornos	<i>yáramaama</i>	+	+
fabricación de coronas de plumas	<i>tótiyáchtámaama</i>	+	
fabricación de instrumentos musicales	<i>imátamaama</i>	+	
preparación de alimentos	<i>kupámaama</i>		+
preparación de masato	<i>kapóomaama</i>		+
recolección	<i>kábámaama</i>		+
comercio	<i>istámaama</i>	+	
fabricación de canoas	<i>kanótamaama</i>	+	
fabricación de remos	<i>piítamaama</i>	+	
tala y transporte de leña para cocinar	<i>sómaskotamaama</i>	+	+
aprovisionamiento de agua potable	<i>kógo yaámaama</i>		++

\* Participación infantil.



**Cuadro 5**  
**División sexual del trabajo hortícola**

Actividad	Nombre (forma verbal) vernáculo del trabajo	Hombres	Mujeres
selección del sitio	-	+	
desbroce	<i>tzámaama</i>	+	
tala	<i>továmaama</i>	+	
limpieza	<i>xanátamaama</i>	+*	+*
quema	<i>tíromaama</i>		+*
construcción de trampas	<i>mánamaama</i>	+	
cultivo: - de tabaco, maíz, bananos, <i>zoroopzi</i> ( <i>Banisteriopsis</i> sp.) y <i>vayusa</i> ( <i>Ilex</i> sp.) - de plantas piscicidas y <i>mareva</i> ( <i>Brugmansia</i> sp.) - de frutales - del resto de cultivos	<i>tatsómaama</i>	+  + +*	  + +*
cosecha: - de plantas piscicidas, alucinógenas, <i>vayusa</i> y tabaco - del resto de cultivos	<i>yamaama</i>	+	+
deshierbe y mantenimiento	<i>poyómáama</i>	*	+*

\* Participación infantil.

**Cuadro 6**  
**División sexual del trabajo en la caza**

Actividad	Nombre (forma verbal) vernáculo del trabajo	Hombres	Mujeres
fabricación y manipulación de armas, trampas y señuelos	<i>máanaama</i>	+	
educación y control de los perros	<i>kanómíámaama</i>	+	
rastreo, cerco y muerte: - con perros	<i>kanómíámaama</i>	+	+*
- con cerbatana	<i>shógamaama</i>	+	
destripado de la caza mayor	<i>potíímaama</i>	+	
transporte de las presas abatidas	<i>chipámaama</i>	+	
descuartizado de la caza mayor	<i>tarámaama</i>	+	
descuartizado de la caza menor	<i>ktápímaama</i>		+
desplumado	<i>xpómaama</i>		+
lavado de despojos	<i>kopámaama</i>		+
desuello y tratamiento de las pieles	<i>tóchigámaama</i>	+	
distribución de la carne	<i>tsopámaama</i>		+
vaciado de los quelonios	<i>kazírímaama</i>		+

\* Solo para roedores menores que se matan con el golpe de un bastón y no con un arma.



**Cuadro 7**  
**División sexual del trabajo en la pesca**

Actividad	Nombre (forma verbal) vernáculo del trabajo	Hombres	Mujeres
pesca con veneno: - construcción de la presa y manipulación del veneno vegetal - recogida del pescado con la canasta	<i>bótamaama</i>	+ +*	+*
pesca con trampa-presa	<i>katiñimaama</i>	+	
pesca con arpón: - peces grandes - peces pequeños	<i>kajógamaama</i>	+ +*	+*
pesca con red	<i>kánamaama</i>	+	
pesca con cebo: - peces grandes - peces pequeños	<i>kachímaama</i>	+	+*
escamado, vaciado y secado de: - peces grandes - peces pequeños	<i>tapóotsimaama</i>	+	+

\* Participación infantil.

La dominación masculina se manifiesta también en el momento de establecer alianzas matrimoniales en la práctica del intercambio de hermanas o hijas. Así, es corriente asistir a tratos entre hombres que intentan ponerse de acuerdo sobre un eventual intercambio de mujeres. Fuente inagotable de meditaciones íntimas y de conciliábulos familiares, la conversión de hijas y hermanas en esposas es algo que está siempre en la mente. Por lo tanto, cabría pensar que el intercambio de mujeres supone una excepción a la depredación generalizada, excepción que autoriza las uniones entre grupos exogámicos como requisito mínimo para la constitución de toda forma de vida social. Sin embargo, cuando se analizan más de cerca las circunstancias en las que se produce este intercambio de mujeres, se comprende que, lejos de constituir una paradoja en un mundo de “depredación”, es un fenómeno totalmente coherente con ésta.

Señalemos de entrada que para los hombres, el matrimonio, en su acepción ideal, más general y abstracta, es un rapto. Los dos términos candoshi que designan el acto de casarse son muy explícitos: *gósirtámaama* y *yamámaama*. El primero alude a la relación que se crea entre el suegro y el yerno, pues la raíz de esta forma verbal es *góosiri* ([15] del cuadro 8), término de parentesco que designa precisamente esta relación. El término destaca la relación que se establece entre hombres gracias a una alianza, independientemente de las mujeres que se toman en matrimonio. Por el contrario, el verbo *yamámaama* hace referencia a la relación que se crea entre el hombre y su esposa. Lo emplean los hombres tanto para hablar del matrimonio por intercambio, como del matrimonio por rapto. El sentido de este término expresa sin ambigüedad la concepción del matrimonio candoshi pues puede traducirse por “tomar” o “pillar”<sup>(12)</sup>. Para los hombres candoshi, la esposa ideal es la cautiva, que expresa la afinidad ideal, es decir, una afinidad sin afines.

Al observar la ceremonia que tiene lugar cuando un hombre entrega a una hija o hermana a su futuro esposo, se pueden distinguir

---

(12) Esta concepción del matrimonio como rapto no es ni mucho menos exclusiva de los Candoshi. Desveaux (1997: 126) afirma que en el parentesco sioux la palabra “sioux” que designa el acto de casarse significa igualmente “atrapar, robar una mujer”. Señalemos de paso las similitudes que existen en el tema de la índole de la alianza matrimonial entre los análisis que desarrollo aquí y los resultados del trabajo de Desvaux sobre el parentesco sioux.

algunos elementos importantes para entender la índole del intercambio de las mujeres y la noción de matrimonio. Esta ceremonia se desarrolla en el marco de una visita, aparentemente banal, del pretendiente, acompañado por su hermano mayor, padre o su tío a la casa del padre o tutor de la mujer en cuestión. El pretendiente ya tiene una vaga idea de la disposición favorable del padre para entregar a su hija, disposición que habrá sido sondeada previamente por emisarios de confianza. Los visitantes hacen coincidir su llegada con el principio de un trabajo colectivo en beneficio del padre de la muchacha con el fin de crear un ambiente de confianza y generosidad. Le dedican uno o dos días de trabajo, cortesía que es debidamente valorada por el anfitrión. Una vez acabado el trabajo, se sirve a los visitantes masato en grandes cantidades. Pero, a diferencia de una visita trivial, la conversación se va orientando cada vez más hacia el asunto que los ocupa realmente. En este momento, el pretendiente toma por la cola de los cabellos a la mujer elegida. Los hombres dicen que se toma así a la mujer para evitar que ésta muerda. No obstante, la ceremonia tiene en general un carácter totalmente formal y los participantes interpretan su papel como actores disciplinados<sup>(13)</sup>. Entre tanto, el pariente que acompaña al pretendiente emprende un largo discurso en tono muy vivo en el que exalta las cualidades extraordinarias de éste: cazador excepcional, trabajador infatigable, carácter inquebrantable, etc. También hace referencia a la tradición que, desde el tiempo de los antepasados, quiere que se intercambie a las mujeres y que sea de esta forma. Después le toca al padre o al tutor de la mujer, que da su acuerdo o, eventualmente, su rechazo. En el primer caso, todo sigue sin más consideraciones: los invitados, convertidos ya en yerno y cuñado, se quedan en la casa si han hecho un largo viaje, sin que haya más ceremonias previstas. En el caso contrario, el padre corta la cabellera de su hija para indicar de manera ostensible que rechaza todo compromiso. Inmediatamente se produce una gran tensión pues supone un deshonor para los invitados, que no deben insistir. Es preciso entonces que se marchen “oprimidos

---

(13) Digamos —a propósito de esto— que es justamente el carácter estereotipado de la ceremonia lo que le confiere todo su interés, pues es la señal que constituye una condensación simbólica muy importante para entender el matrimonio candoshi, tanto más cuanto que las ceremonias y los rituales son muy escasos entre los Candoshi y siempre de una sencillez extrema en comparación con otros grandes rituales de las sociedades de la alta amazonía.

por la vergüenza”, según la expresión empleada. Lo importante de esta ceremonia es la puesta en escena del rapto de las mujeres representada en el hecho de tomarla por los cabellos, simulacro de la forma en que se arrastra a la esposa o a la hija del enemigo al que se acaba de matar en el curso de una incursión violenta.

Los Candoshi aseguran que el intercambio de mujeres no es una finalidad en sí misma. Si se les pregunta por qué intercambian a las hermanas, se quedan asombrados y dan invariablemente la misma respuesta, evidente para ellos: “¿Quién va entonces a ayudarnos en la guerra?”. El intercambio de mujeres es una forma de reforzar los vínculos de solidaridad entre los grupos de parientes para hacer frente a los ataques eventuales de los enemigos y, llegado el momento, emprender expediciones para capturar mujeres. La alianza por reciprocidad es solamente una versión abreviada del matrimonio verdadero. El análisis del funcionamiento del parentesco permitirá entender mejor cómo la depredación genera las dinámicas de intercambio matrimonial.



Hombre e hijo descansando en una casa frente al río Nucuray, 1993  
Foto: A. Surrallés

Empecemos por la descripción de la nomenclatura. Los diferentes términos de referencia no tienen la misma importancia. Primeramente, se pueden distinguir dos subconjuntos: el primero está formado por los términos que tienen carácter interindividual y descriptivo; el segundo, por los que expresan un carácter global y clasificatorio. Las relaciones entre individuos se reagrupan y distinguen por las nociones de *vaparish* y *llóranori*, que designan respectivamente la ascendencia y la descendencia. Estas dos nociones se articulan en torno a una alianza y permiten así situar con precisión al individuo en el espacio social. Los términos que pertenecen a esta categoría permiten además regular las actitudes en la vivienda y señalar las relaciones incestuosas, incluyendo en ellas a los aliados más próximos. En cuanto a los términos globales y clasificatorios, se perfilan dos grandes ámbitos, el de los consanguíneos llamados *máachirítiti* <sup>(14)</sup> y el de los afines efectivos nombrados con el término *zábarinish*, aunque en el caso de una mujer que quiere referirse a la familia de su cónyuge, se emplea más bien el término *máshichi* [19]. Hay que destacar que la diferencia entre interindividual y global está marcada muy claramente por el carácter de reciprocidad; pues los términos llamados globales son todos autorecíprocos, si se asimilan a los términos principales, los que denotan actitudes [7 y 8], y si se hace abstracción de la no-reciprocidad lógica inherente a los términos que dependen del sexo de *Ego* [9, 10, 11 y 12] (ver cuadro 8). Señalemos que cuando dos individuos se relacionan a la vez por un vínculo de consanguinidad y por un vínculo de afinidad, el primero predomina siempre teniendo en cuenta el grado de proximidad relativa de los vínculos y de la residencia. Se puede decir que este predominio de la consanguinidad se hace más patente cuando los individuos son de sexo femenino y cuando se pasa de la referencia a la interpelación.

---

(14) Los Candoshi consideran que los descendientes directos no son *máachirítiti*, término que denota especialmente el conjunto de parientes colaterales, incluidos los hijos de los hermanos. Por lo tanto, no se puede decir que *máachirítiti* designe a los consanguíneos, si este término no engloba a los hijos de *Ego*. En la literatura dedicada a la terminología del parentesco candoshi, se traduce, sin embargo, como “consanguíneos próximos”.

**Cuadro 8**  
**Terminología de parentesco (referencia) candoshi\***

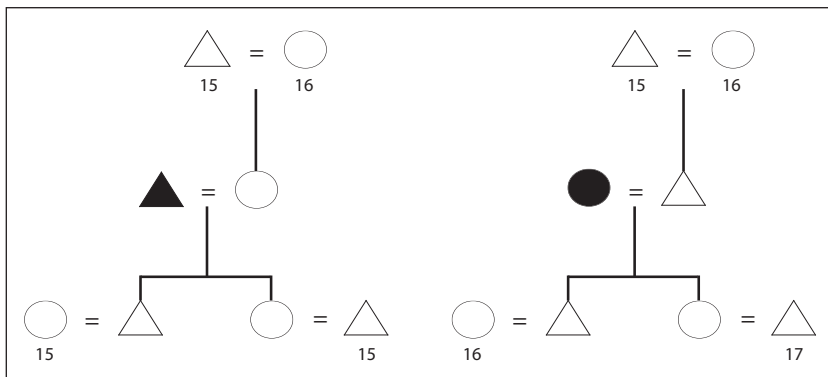
<b>CONSANGUÍNEOS</b>	
<b>Interindividual</b>	
[1] <i>Páchiri, opáchiri</i> [6]	PaPa, PaMa
[2] <i>Kómari, ómari</i> [6]	MaPa, MaMa
[3] <i>Apaari / apaapa, váapari</i> [5]	Pa
[4] <i>Aniari / ataata, váanari</i> [5]	Ma
[5] <i>Ipaari, viipa</i> [3,4]	Hjo, Hja
[6] <i>Chillini, vachillino</i> [1, 2]	HjoHjo, HjoHja, HjaHjo, HjaHja
<b>Global (máachiriiti)</b>	
[7] <i>Zípari, vazípari</i> [9, 11]	Hno, HnoPa, HjoHnoPa, HjoHnaPa, Jonio, HnoMa, HjoHnoMa, HjoHnaMa, HjoHna
[8] <i>Táatari, vatáatari</i> [10, 11]	Hna, HnaPa, HjaHnaPa, HjaHnoPa, HjaHno, HnaMa, HjaHnaMa, HjaHnoMa, Jana
[9] <i>Zovalli, zovalli (m)</i> [9, 7]	idem [7]
[10] <i>Vávavari, vayochi (f)</i> [11, 8]	idem [7]
[11] <i>Izaari, vízari (m)</i> [9, 7]	idem [8]
[12] <i>Pamoni, mona (f)</i> [12, 8]	idem [8]
<b>AFINES</b>	
<b>Interindividual</b>	
[13] <i>Izalli, viízalli (m)</i> [14]	Ea
[14] <i>Zaralli, vazáralli (f)</i> [13]	Eo
[15] <i>Góosiri, óogsiri</i> [15]	PaEa, EoHja, EaHjo (m), PaEo (f)
[16] <i>Komini, ómiana</i> [17]	MaEo, MaEa
[17] <i>Panoori, vanoori (f)</i> [16]	EoHja
<b>Global (zábarinish)</b>	
[18] <i>Zábarini, vazábarini (m)</i> [18]	HnoEa, EoHna, HjoHnoEa, EoHnaPa, EoHnaMa, EoHjaHno, EoHjaHna
[19] <i>Mashichi, máshichi</i> [19]	EaHno, HnaEa, EaHnoPa, EaHnoMa, EaHjoHno, EaHjoHna (m)
	EoHna, HnoEo, EoHnaPa, EoHnaMa, EoHjaHno, EoHjaHna (f)
[20] <i>Shimáanori, vashúmanori (f)</i> [20]	HnaEo, EaHno, EaHnoPa, EaHnoMa, EaHjoHno, EaHjoHna

\* En cada línea se indica el número de identificación del término, el término en la primera y tercera persona del singular, el sexo del locutor cuando éste es pertinente, el número de identificación del término recíproco, los parientes designados por el término y el sexo del locutor en el caso de que dependa del pariente referido.

Entre los términos de categoría interindividual, se encuentran naturalmente todas las posiciones de parientes lineales [1, 2, 3, 4, 5 y 6], así como algunos afines efectivos de *Ego* [13, 14, 15, 16 y 17]. La configuración aparentemente inconsecuente de estos últimos se explica fácilmente a la luz de las normas que rigen la prohibición del incesto en esta sociedad, pues la misión de los términos de parentesco es, en este marco, etiquetar las actitudes entre todos estos individuos unidos por relaciones ambiguas y que suelen compartir una misma vivienda.

En efecto para un *Ego* masculino (ver diagrama 3), el término *góosiri* [15] se aplica a PaEa y EoHna pero también a EaHjo, cónyuge potencial pero formalmente prohibida tras su matrimonio con el hijo de *Ego*. Está asociada terminológicamente a PaEa y EoHja con los que tampoco puede casarse debido a su sexo. Por el contrario, un *Ego* masculino llama a la madre de su esposa, no como a la esposa de su hijo ni como a las hermanas de su esposa, sino *komini* [16], término reservado exclusivamente para esta relación. Ciertamente, si no hay cónyuge, la madre de la esposa antes del matrimonio de *Ego* es una *maschichi* [19]; es decir, posible candidata al matrimonio en el mismo grado que su hija. Al mismo tiempo, no puede, evidentemente, tener una relación y todavía menos casarse con su yerno si está casada. Sin embargo, deben vivir bajo el mismo techo como resultado de la regla de uxorilocalidad. Se comprende que la ambigüedad que conlleva esta relación merece la existencia de un término que codifique estrictamente una actitud. Por el contrario, para un *Ego* femenino, *komini* es el término englobante, aplicado a MaEo y a EaHjo, y por lo tanto, del mismo sexo que *Ego*. Este término define la posición de tres mujeres que no serán nunca co-esposas debido a su relación con un hombre, esposo de *Ego*. Para una mujer, el término *góosiri* [15] está reservado al PaEo, lo que confirma el carácter del término que designa una prohibición de matrimonio ya observada para un *Ego* masculino, pues una mujer no podrá nunca casarse con el padre de su esposo muerto. Por lo tanto, es totalmente lógico que no se produzca la inversión simétrica entre los puntos de vista masculino y femenino y que exista un término específico para nombrar al EoHja, *panoori* [17], hombre con el que puede casarse una viuda.

**Diagrama 3**  
**Configuración de la terminología de los afines efectivos**



En lo que respecta a los términos globales, un cuadro extremadamente sencillo reagrupa a todos los parientes colaterales por un lado [7, 8, 9 y 10] y a todos los aliados de estos colaterales por el otro (divididos por el sexo y el del hablante). En efecto, para los Candoshi, todos los colaterales masculinos son nombrados *zovalli* [9] si es un hombre el que habla, pero emplea el término *zípari* [7] si este pariente colateral es una persona mayor, signo de respeto, independientemente del tipo de vínculo genealógico que los una (hermanos, primos cruzados y paralelos, tíos...). Incluso en el léxico, esta clasificación en función de la edad con relación a *Ego* se mantiene para las mujeres cuando hacen referencia a sus colaterales ya mayores. Por esta razón se puede decir que no existe más que una sola clase: los consanguíneos colaterales. Esta labilidad extrema en la definición de las generaciones se confirma cuando los Candoshi se refieren a los aliados de estos colaterales, englobados todos en la única noción de “aliados de parientes” – dividida por el sexo – [18, 19 y 20].

La terminología de interpelación confirma las características vistas en el análisis del vocabulario de referencia, puesto que la distancia entre las dos series terminológicas es mínima y el uso de los nombres personales es corriente, dejando así a un lado las relaciones de parentesco subyacentes.

El carácter global de algunos términos de parentesco es coherente con una concepción también global de la alianza. En efecto, la alianza se



concibe siempre como duplicada sincrónicamente: se orienta, para los hombres, hacia las hermanas de *zábarini* [18], es decir, hacia las mujeres de la categoría *maschichi* [19]. Volviendo a la terminología activada por la dinámica de la alianza desde el punto de vista masculino, tenemos un conjunto de hermanos *zovalli* [9] que se casa con un conjunto de hermanas *maschichi*. Este conjunto de hermanas es entregado por los hermanos a cambio de las hermanas de los primeros, siendo éstas *izalli* [13] para aquéllos. Desde el punto de vista femenino, el conjunto de hermanas, *pamoni* [12], es entregado por los hermanos *váavari* [10] a los cuñados *maschichi*, a cambio de las hermanas de éstos, conjunto al que las primeras llaman *shimáanori* [20]. Pero en la práctica, esta concepción global de la alianza está constituida por la suma de varias alianzas interindividuales establecidas entre dos cuñados que han intercambiado mujeres que les pertenecen; normalmente, hijas, hermanas y sobrinas. Esta pertenencia se manifiesta por el derecho de los hermanos mayores a implicarlas en ciclos matrimoniales en contra, por decirlo así, de su “voluntad”. Eso puede explicar la presencia de categorías como *zípari* [7] y *táatari* [8] (de connotación colateral G1, G2), yuxtapuestas a las categorías *zovalli* [9] e *izaari* [11], como medio por el que se da un espesor genealógico mínimo pero que permite determinar unas unidades exógamas, sin por eso recurrir a la filiación o a las categorías de descendencia. En efecto, las genealogías son poco profundas tanto en verticalidad como en lateralidad –es muy poco frecuente, por ejemplo, que un Candoshi recuerde el nombre de sus bisabuelos y los vínculos genealógicos con los primos de segundo grado suelen ser relegados—. Esta reclasificación genealógica en función de la edad relativa, característica de la terminología candoshi, provoca a la vez –como ha señalado A. C. Taylor (1998)— una “desgenealogización” y una singularización extrema de los cuadros clasificatorios. Estos mecanismos explican la fuerte amnesia genealógica, que permite a los grupos redefinir continuamente sus límites exogámicos.

El intercambio de “hermanas” es simultáneo generalmente, lo que implica una cierta prescripción del cónyuge (uno se casa con la hermana del marido de la hermana, HnaEoHna) sobre todo teniendo en cuenta la dinámica global del ciclo matrimonial. Una fraternidad da una mujer y recibe otra, y solo entonces puede dar otra mujer. Las fraternidades de base de los grupos que intercambian entran así en ciclos de intercambios iterativos sincopados que se prolongan en el tiempo, siempre en busca

de una paridad. Cuando no se puede alcanzar la sincronía, ocurre que se cede, como en una especie de crédito, a dos o tres mujeres que serán devueltas más tarde por el grupo receptor. Se comprende que el tiempo desempeña un papel importante en la alianza *candoshi*, factor que obliga a las fratrías a mantener y renovar los vínculos de coordinación que promueven el buen entendimiento, con miras a no perturbar la dinámica de encadenamiento. A medida que se van tejiendo las alianzas entre los dos grupos y que la generación de descendientes creada por esta asociación va siendo más numerosa, se va reforzando la solidaridad entre las dos fratrías, hasta entonces enemigas potenciales. No hay que olvidar que los hijos nacidos de esta alianza no son ya afines *zábarinish*, sino consanguíneos *máachirúti*. En estas condiciones, las tensiones procedentes de la relación (siempre conflictiva) entre dos cuñados van siendo cada vez menos frecuentes. Además, son acalladas de inmediato por la presión que ejercen los hermanos, que no quieren ver comprometida su propia relación con su cuñado o incluso con la esposa o el esposo. En resumen, cuando la descendencia es numerosa, hay demasiado en juego para que las diferencias particulares den al traste con un equilibrio que afecta a muchas familias.



Familia poligínica compuesta por un hombre, sus dos esposas y sus respectivos hijos, 1993.  
Las tinajas llenas de masato situadas en primer plano son un signo de bienvenida  
Foto: A. Surrallés

Las posibilidades de intercambio entre dos fratrías están, no obstante, limitadas al número de individuos que pertenecen a la misma generación. Señalemos que los intercambios entre dos grupos pueden ser numerosos, pero nunca infinitos y que, por consiguiente, el sistema genera un fenómeno crítico provocado por la saturación de las posibilidades de permuta, fenómeno evidentemente importante y que querría analizar ahora. Cuando las posibilidades de tomar esposa en el marco de la alianza de dos fratrías se reducen, los hombres deseosos de casarse por primera vez o de buscar una nueva esposa pueden, o bien emprender una nueva dinámica de intercambio con otro grupo, o tratar de capturar mujeres en grupos extraños. Lo primero es muy difícil porque exige entablar relaciones con desconocidos y pasar por un largo periodo de desconfianza, tanto menos soportable por cuanto, debido a la regla de uxorilocalidad, se hace necesario trasladarse a vivir entre enemigos potenciales. Así, pues, es más natural practicar una política de hechos consumados y raptar a una mujer, a veces con su consentimiento, de grupos no aliados. Este rapto responde a un ideal, más frecuente en el pasado, de organizar una expedición guerrera colectiva, o participar en ella, cuyo botín será eventualmente la mujer del enemigo <sup>(15)</sup>.

Para participar en una acción punitiva y tomar así una mujer de los enemigos, hay que tener, además del valor y la decisión necesarios para llevar a buen fin la operación, muchos vínculos de parentesco que permitan reunir un grupo suficiente de partidarios para emprender la acción, y después disuadir al enemigo o vencerlo. Los líderes hablan a menudo de su capacidad para movilizar efectivos humanos para hacer frente a una agresión: "Somos cuarenta, mientras que los otros apenas son una decena". Cuanto más grande y cohesionado sea el grupo de hermanos, cuñados y otros parientes movilizables en caso de conflicto, más confianza tendrán los interesados en su capacidad ofensiva y defensiva cuando haya que afrontar las represalias. En este contexto, la categoría *múachiríti* se redefine para oponerse a la categoría *tonari* (que significa "extranjero" como sinónimo de enemigo y que designa a todos los individuos que no tienen una relación cercana con *Ego*). Con estos

---

(15) Hay que decir, además, que el principio de una nueva dinámica de intercambio de mujeres entre dos clanes viene a veces marcado por las conversaciones que, si el clima político lo permite y si la escalada bélica no impide el diálogo, pueden tener lugar entre dos grupos para resolver el contencioso provocado por el rapto de una mujer.

dos términos, los Candoshi destacan la distinción entre consanguinidad y afinidad y proponen una tercera categoría, *komidzi*, para nombrar a los parientes lejanos, especialmente del sexo opuesto, con los cuales el matrimonio no está prohibido sino tolerado, aunque muy mal visto.

Por otra parte, la oposición entre *zábarinish* y *tonari* expresa muy claramente la distinción entre la afinidad efectiva (o real) y la afinidad potencial que existe en otros muchos sistemas terminológicos amazónicos <sup>(16)</sup>. *Zábarinish* representa el grupo de afines potenciales transformado en afines reales por un matrimonio. Desde este punto de vista global, los *zábarinish* son también *tonari*, pero, en la práctica, prevalece el primer término para referirse a un grupo de aliados. Se pasa así de una oposición *máachiríti-zábarinish* de tipo diametral a una oposición *máachiríti-tonari* de tipo concéntrico, pues el tercer término de este grupo, *komidzi*, tiene por misión impulsar una dinámica centrípeta.

Recapitulando todos los elementos expuestos, podemos decir que las relaciones sociales entre los Candoshi se basan en una ideología predatora que considera la captura de las personas, de las sustancias y de las identidades de otro, una condición para la reproducción del grupo local. El tropismo de la afinidad ideal, esencia social de la depredación, genera por reflujo, en un contexto de dominación masculina fuerte, el intercambio de mujeres entre dos grupos de hermanos en el espacio de las relaciones civiles; el intercambio de mujeres a corto plazo permite sobre todo obtener aliados que servirán para adquirir mujeres a más largo plazo. Esta dinámica se expresa por la noción *ístámaama* que significa ayudarse mutuamente para hacer la guerra en las mejores condiciones. Este intercambio de mujeres promueve la solidaridad entre grupos de hermanos unidos por afinidad, reforzada por los vínculos de solidaridad vecinal – la formación de grupos locales es el resultado de estos trueques matrimoniales – y por la consanguinización producida por la generación nacida de estas alianzas. El summum de las capacidades predatoras de estos grupos de afines efectivos coincide, por definición, con la saturación de las posibilidades de intercambio de mujeres debida

---

(16) Se ha sugerido esta distinción analítica (Viveiros de Castro & Fausto 1993: 145) para reflejar la complejidad de la noción de afinidad en la amazonía. En realidad, forma parte de una tríada de categorías formada por la afinidad virtual (los primos cruzados, por ejemplo), la afinidad efectiva o real (los cuñados) y la afinidad potencial o “sociopolítica” (los cognados lejanos, los no-parientes) tríada que se revela muy útil para transcribir los matices del léxico candoshi de la afinidad.

al agotamiento de efectivos. En resumen, si el ideal de la depredación conlleva el intercambio de mujeres, la dinámica inherente al ciclo de intercambio crea un dispositivo que empuja a estos aliados a emprender juntos la búsqueda de estas personas, identidades y sustancias más allá de los límites impuestos por la afinidad efectiva que los une.

No es extraño que en el plano político, los grupos compuestos por la coalición de hermanos y cuñados, aliados para ejercer la “depredación”, estén dirigidos por grandes hombres, normalmente dos, llamados *pachabani*, es decir, el “matador” o si se quiere, el “depredador”. Esta diarquía de jefes de guerra, compuesta a menudo por los hermanos mayores polígamos de cada uno de los dos clanes aliados, llaman *noa sodadori* a sus hermanos y cuñados, expresión derivada del término español “soldado” y que puede traducirse por “mis soldados”. El rol de estos jefes no se limita solamente al puesto de liderazgo que ocupan en su grupo local, deben orientar también a los suyos a rebasar los límites de la afinidad real, impulsados por esta tensión hacia el objetivo de la depredación generada por todo el dispositivo social.

## ACCIÓN, POLÍTICA Y RITUAL

Si en las secciones anteriores he descrito los criterios que definen la extensión de lo social y los principios sobre los que se basan las relaciones en este ámbito, en ésta quiero analizar la noción candoshi de acción. Es decir, me gustaría describir los modos en que se pasa al acto en este ámbito social descrito anteriormente. Para ello hay que analizar el ritual más importante practicado por esta sociedad, llamado *magómaama*, forma verbal que comparte raíz con el nombre *magishi*, es decir corazón, y cuya traducción sería algo así como “actuar por el corazón”. Cuando necesitan mejorar algún aspecto de la realidad o motivarse para hacer frente a una situación determinada, los Candoshi emprenden un *magómaama*. Las circunstancias más diversas propician el inicio de esta práctica: durante los conflictos, en el contexto de prácticas shamánicas, cuando necesitan mejorar el rendimiento hortícola o cinegético, cuando quieren resolver problemas entre parientes o vecinos, para mejorar las relaciones conyugales, facilitar o impedir embarazos, etc. En todas estas circunstancias, hombres y mujeres emprenden un secuencia de actividades que comienza por el aislamiento del impetrante del espacio



social ordinario, acompañado por un mentor, y la suspensión total o parcial de todos los quehaceres habituales, tales como el comer, el beber, el dormir o las relaciones sexuales con la finalidad de buscar una visión propiciatoria. Los *magómaama* considerados más importantes son los que se emprenden para hacer frente a situaciones de vida o muerte: la guerra y la enfermedad, los cuales describiré a continuación empezando por los primeros.

Para las situaciones relacionadas con conflictos bélicos estas búsquedas de “visión”, básicamente masculinas, reciben un nombre específico que los Candoshi comparten con los otros grupos jívaro: la búsqueda de *arutam*. Todos los relatos candoshi que narran un encuentro con *arutam* muestran una homogeneidad notable. Según ellos, tres son las circunstancias en la vida de una persona que llevan a emprender una búsqueda de *arutam*. Al final de la adolescencia para obtener una primera visión; cada vez que se mata a un hombre en una incursión guerrera; y cada vez que hay que participar en una expedición de guerra. En estas situaciones, impulsados por una fuerte necesidad existencial, los buscadores de *arutam* se van a la selva para emprender un *magómaama*. Permanecen en las cabañas y cada tres días vuelven con carne de caza a la vivienda para quedarse dos días y volver a marcharse después. Pueden pasar incluso un mes viviendo casi de manera continua en el monte. Los guerreros candoshi afirman que, de todas formas, no pueden quedarse en casa después de haber participado en una expedición porque se convierten en un blanco demasiado fácil para los enemigos.

Viviendo a veces en los laberintos de palmeras vastos y sombríos de los aguajales —donde descansan en lechos cuyos pies son estípites cortados y sostenidos por sus propias raíces—, permanecen así camuflados en la espesura vegetal, protegidos de una posible incursión enemiga. Durante todos los días transcurridos en la selva, vagan errantes por los bosques, ríos y lagunas, dedicándose a la caza y la pesca para abastecer a su familia. Sometidos a unas privaciones muy severas, saben que encontrar *arutam* depende finalmente de su propia abnegación. Uno se hace acreedor al poder de *arutam* respetando devotamente la penitencia instaurada por el *magómaama*. Solo ingieren jugo de tabaco y no duermen, esperando humildemente una primera señal. En el marco de una búsqueda de *arutam* para vengar a un consanguíneo asesinado, se explica la total abstinencia de alimentos y las demás prohibiciones como una especie de homenaje al pariente muerto, que tampoco come en

su situación. Los Candoshi reconocen muy explícitamente que “sufrir” (*kíyog kachíimaama*) no es una consecuencia más de estas prácticas, sino una parte absolutamente esencial del ritual. Se trata en cierto modo de solidarizarse con la desgracia del consanguíneo asesinado, alcanzando el estado en el que éste supuestamente se encuentra.

Privados de bebida, comida, sueño y relaciones sexuales, es decir, de todas las actividades propias de la vida corriente, el muerto reciente y el practicante de *magómaama* se asemejan en el hecho de esperar, fuera de todo espacio social, una transformación total de su ser. Comparten también un sometimiento total a su situación, ya que su destino depende absolutamente de la voluntad y la generosidad de *arutam*. Al igual que los espíritus de los muertos tratan de alcanzar la tierra de las almas, el suplicante espera humildemente la conmiseración de *arutam*. Por esta razón, los hombres en busca de *arutam* le recitan encantamientos, súplicas en las que se presentan como huérfanos, solicitando una intervención urgente y magnánima que pueda, al fin, salvarles del tormento que están soportando. Estos cantos, atestiguados por la etnografía de otros grupos jívaros, son muy confidenciales entre los Candoshi. Solamente me dijeron que rogaban a *arutam* pidiéndole ayuda para poder vivir mucho tiempo; a veces, invocan directamente el poder de un ancestro llamándole por su nombre.

El lugar en el que puede producirse el encuentro con *arutam* no es un sitio considerado previamente como sagrado, a diferencia, según parece de otros grupos jívaro. Entre los Candoshi, el momento y el lugar precisos para establecer un encuentro con *arutam* se señalan en una primera aparición. El presagio inicial de un encuentro eventual con *arutam* puede ser una fuerte y fulminante tormenta de viento, trombas de agua, fuertes rayos y potentes truenos, incluso violentos temblores de tierra. Después, de repente la tormenta se apacigua y solo se oye el trueno que se va alejando, llamado *yanni* en candoshi, el susurro de la tierra de los muertos. En este momento, el Candoshi errante en la selva puede encontrarse frente a un jaguar, una anaconda u otro animal imponente. A veces no es un animal solitario, sino una pareja de felinos que luchan ferozmente. Otras veces, son *kaniz* que toman la forma de dos hombres con cabezas grandes y cabellos crespos, que esperan sentados en algún sitio y hablan en una lengua ininteligible; sobre todo, es esencial no tenerles miedo, aunque esto exija una gran valentía. También hay otro tipo de presagio, menos frecuente pero que



precede al encuentro con *arutam* especialmente poderosos: es la visión de una estrella fugaz, muy buena señal para un guerrero en busca de valor para matar a un gran hombre <sup>(17)</sup>.

El visionario no debe perder la cabeza ante estos fenómenos terroríficos pues son señal de un posible contacto con *arutam*. Conservando su sangre fría, debe acercarse al animal o entidad en cuestión y tratar de tocarla, aunque no se pueda prever exactamente su reacción. De acuerdo con el discurso de exaltación de la virilidad, corriente en las conversaciones, los relatos hacen referencia entonces al valor que un hombre digno de este nombre tiene que demostrar en circunstancias semejantes. El visionario trata de hablar al animal, preguntándole si se trata realmente de *arutam*, si es el alma de un antiguo guerrero. En principio, estos seres deben desaparecer y el practicante sabe que todo esto no es más que una primera señal de *arutam* que está anunciando el momento y el lugar preciso en el que tendrá lugar la visión.

El hombre vuelve entonces a casa y pide la ayuda de un mentor (su padre o un tío) quien también debe someterse a los rigores del *magómaama*. La relación que hay entre ellos es de consanguinidad intergeneracional, un *zípari* de *Ego* para los practicantes de sexo masculino o una *táatari* para las prácticas femeninas de búsqueda de *arutam*, que describiré más adelante. Una vez que ha encontrado a su guía, el practicante vuelve al lugar de la primera aparición e improvisa un pequeño refugio para protegerse durante la noche. El severo ejercicio espiritual y físico al que ya estaba sometido debe intensificarse. La abstinencia de bebida, comida y sueño debe seguir, pero su observancia tiene que ser todavía más estricta. Además, se frota los ojos con una mezcla de saliva, tabaco y *komazi* (*Capsicum* sp.) — una variedad de pimiento muy picante —, para evitar así toda tentación de ceder al sueño. Los impetrantes dicen que no hay que dormir para evitar los sueños referentes a la sexualidad, pues estos son muy mal augurio. Si el guerrero necesita la venida urgente de *arutam*, toma jugo no tratado de la corteza de los tallos de datura (*Brugmansia* sp.), *mareva* en candoshi. Estas plantas alucinógenas, con sus insólitas flores en forma de campana, se suelen encontrar sembradas

---

(17) Para que una visión de un jaguar, una anaconda, una estrella fugaz o cualquier otro fenómeno se interprete como una señal de *arutam*, es preciso que el impetrante la sienta como tal. En efecto, muchas veces, estos fenómenos no están asociados a un mensaje especial.

a algunos metros de las casas. El consumo de datura está también muy aconsejado para un visionario que desea una revelación detallada sobre el desarrollo del futuro — de la siguiente expedición, por ejemplo — o sobre un hecho del que no puede tener conocimiento directo — el amante de su esposa, por ejemplo —. Al estar acompañado por el mentor, que le dará ánimos y le ayudará en las fases más delirantes de la intoxicación, el visionario evita el riesgo de tener un accidente vagando solo por la selva. Hay que decir, además, que los visionarios no creen necesario tomar *mareva* para tener una revelación de *arutam*. De hecho, la mayor parte de las tentativas se hacen sin recurrir a los alucinógenos, pues desde el punto de vista del ritual, los resultados son exactamente los mismos. Esto pone de manifiesto que, lejos de crearlas, las sustancias psicotrópicas no hacen más que servir de vehículo para determinaciones previamente establecidas culturalmente.

Sumergido en un trance visionario, el practicante es sacudido de nuevo por una imagen, tan terrorífica como la primera, que aparece de forma repentina, como un destello de luz. Trata entonces de hablar al animal o a la entidad en cuestión preguntándole si es realmente *arutam*, si es el alma de un ancestro guerrero. Si se trata de un jaguar, el practicante siente, muy cerca de él, la respiración del felino, el latido de su corazón y su fuerza. Después, la imagen del jaguar se transforma en la de un anciano de cabellos grises, con la cara pintada con achiote y que se dirige al visionario alabando su valentía ante las visiones terroríficas. El visionario le responde afirmando que es un hombre valiente y le ruega que le dé el poder que merece. El viejo da entonces al visionario un mensaje tranquilizador de longevidad; le dice que, como él, vivirá muchos años, tendrá muchos hijos, nietos, y por lo tanto no debe inquietarse de sus futuros encuentros con el enemigo. El espectro también puede confiarle el desarrollo de los acontecimientos guerreros inminentes. A continuación, el espíritu y el beneficiario de la visión van a intercambiar sus efectos personales (las armas, el adorno *moroobshi*, la corona de plumas, etc.) en el curso de una ceremonia parecida a la que ratifica el vínculo de amistad formal *amikori*. Después el viejo le pide que ingiera una especie de bola de una textura linfática, similar a la de la saliva, pero fosforescente y de color rojo, llamada también *arutam*. Para el practicante no es fácil tragar esta sustancia, pero es necesario hacer el esfuerzo para terminar bien el rito e incorporar efectivamente el poder que emana de *arutam*. Cuando esta flema luminosa está incorporada,

se aloja dentro de su corazón. El visionario oye entonces la voz de la imagen, pero procedente, ahora, del interior de su corazón. Esta voz afirma que a partir de ese momento el guerrero posee un corazón como el suyo propio, es decir, como el del animal o la entidad encontrada al principio. La voz sigue diciendo que eso se ve en el fulgor resplandeciente de sus ojos. El visionario le responde que siente efectivamente que tiene un corazón igual al del animal por el poder de su latido. De hecho, esta sustancia parece cambiar el corazón del visionario en un órgano igual al del animal o de la entidad aparecida. El guerrero se hace eficiente, vigoroso, animoso para el combate como un jaguar; tiene un carácter imperturbable ante el enemigo y un cuerpo que no sangra como el de la anaconda. Incorpora las capacidades y las posibilidades de acción de las entidades visionadas por una especie de mimesis de corazones.

El visionario se despierta enseguida, arrancado del sueño por temblores de tierra parecidos a los que sobrevienen cuando muere un gran guerrero. A continuación vuelve a su casa, evitando tener nuevas visiones. Siente en la garganta y en el pecho, como si se le hubiera atragantado, el elemento incorporado. Siente, por el latido enérgico de su corazón, que tiene un poder enorme que se manifiesta también por una rabia ardiente. Pero de las armas y adornos que ha intercambiado con la aparición no queda ningún rastro.

No revela el contenido de su visión más que al mentor que le ha ayudado. Este dibuja entonces el motivo de las pinturas faciales en achote, las que suelen adornar a los hombres candoshi, en función de las informaciones que le ha dado el visionario. El dibujo debe ser igual al de las pinturas faciales del *arutam* encontrado. Las pinturas faciales recuerdan también la especie animal en relación con las manifestaciones de *arutam*. Este tema se considera muy secreto y es muy difícil de obtener información sobre él. Sin embargo, parece que existe una provisión de motivos de pinturas faciales asociadas a los grupos de descendencia. En efecto, los Candoshi pueden identificar a una persona, o en todo caso al grupo local al que pertenece, sin haberla visto nunca, con solo ver su cara pintada en una fotografía. Parece, pues, que los motivos de las pinturas faciales se transmiten a través de las generaciones de la misma manera que los nombres en la onomástica. En realidad es el poder conferido por *arutam* lo que se acumula y transmite de padres a hijos aunque, entre los Candoshi, a diferencia de los Achuar, estas formulaciones en términos de grupos de descendencia son muy vagas (ver Taylor 2003).

Las pinturas faciales muestran que su portador ha sido efectivamente destinatario de una manifestación de *arutam*, pero sin indicar nada sobre la índole del encuentro. Sin embargo, hay ciertos cambios en la actitud del visionario que también atestiguan que ha sido beneficiario de una aparición de este tipo. Disparando a los árboles, manifiesta la rabia que lo ha invadido, un odio feroz contra el otro, un deseo irresistible de matar. Por medio de una actitud determinada, una forma de hablar franca y fuerte, una mirada más penetrante, una seguridad acrecentada de su valor, el guerrero hace patente la conversión que ha experimentado. Expresa también su deseo de participar en las siguientes incursiones guerreras pues este rito, a la vez místico y épico, le ha dotado de un destino nuevo, semejante al del ancestro del que ha tenido la visión y cuya biografía —arquetipo abstracto de la vida de un héroe genérico y anónimo— debe ahora servir de modelo al visionario.

Entre tanto, el visionario y su mentor deben reintegrarse a la vida corriente respetando un régimen alimenticio y sexual muy estricto. De manera progresiva, como si se tratara de una convalecencia, comienzan a comer alimentos neutros, tales como el palmito. Más tarde pueden consumir alimentos más sustanciosos: pescados o pájaros pequeños de carne fina. Mucho después, por fin, pueden consumir carne de caza mayor y la carne gelatinosa de algunos pescados. Asimismo podrán reanudar las relaciones sexuales y llevar una vida social normal.

Si bien las mujeres no hacen la guerra, sí pueden —sin embargo— tener visiones *arutam*. Eso sí, reciben la manifestación de otro tipo de *arutam*; éste solo les da mensajes relativos a las cosas propias del mundo femenino. La intensidad del poder que recibe una mujer en una experiencia de este tipo no es comparable a la que debe incorporar el guerrero que se codea con la muerte. Esta diferencia de poder entre un *arutam* femenino y un *arutam* masculino se manifiesta sobre todo por la luminosidad casi imperceptible de la bola de flema que tienen que tragar durante el trance en el primer caso. Otra diferencia es relativa a las especies animales u otros fenómenos que ocurren durante las apariciones. Ni grandes predadores, ni estallidos meteorológicos violentos, *arutam* se aparece a las mujeres en forma de animales menos majestuosos, pero con competencias claras en algunos terrenos muy concretos de la vida que interesan de modo particular a las mujeres candoshi; la rata *yaníayá* por ejemplo, muy prolífica y que augura una descendencia numerosa, o la zarigüeya *xopzi*, supuestamente inmortal pues no pierde nunca sus dientes y anuncia, por lo tanto, una gran longevidad y una vejez digna.

Como he notado anteriormente, otro ámbito importante para emprender un *magómaama* es para combatir la enfermedad en el contexto de lo que se ha venido llamando “shamanismo”. Preciso de entrada que si empleo los términos “shamán” y “shamanismo” es solo por comodidad conceptual y por seguir una cierta tradición intelectual que considera a la amazonía un terreno de estudio privilegiado para este tema. En lo que respecta a la pragmática, estas nociones, como veremos a continuación, no delimitan realmente ni la calidad ni la extensión del fenómeno, sobre todo si aparecen asociadas a las prácticas terapéuticas, tal como suele suceder en la etnografía regional. En todo caso, desde el punto de vista de una teoría autóctona de la acción, no existe un terreno diferenciado de intervención ritual encargado de la gestión exclusiva de la patología. Así las cosas, podemos decir que los mecanismos del shamanismo entre mis anfitriones son, de manera general, los mismos que los del shamanismo de otras étnias de la región. Los Candoshi integran, por lo tanto, una comunidad intercultural muy vasta asociada por el hecho de compartir ciertas nociones relativas a la índole de la patología y a los medios de combatirla <sup>(18)</sup>. En efecto, muy someramente, podemos decir que la noción de patología en el shamanismo candoshi abarca todas las adversidades: los problemas de orden somático, por supuesto, pero también todos los sufrimientos afectivos, los accidentes, las dificultades de orden práctico, e incluso la muerte. Por otra parte, se piensa que la desgracia es siempre provocada por un ser dotado de intencionalidad y, por lo tanto, nunca se la formula en términos de causa natural y fortuita, tal como ocurre también en los otros grupos jívaro y en la amazonía en general (Taylor 1996).

Los shamanes envían sus sortilegios por medio de pequeñas flechas (*baapa*) parecidas a las que se disparan con cerbatana, pero normalmente invisibles. Mis compañeros afirman que a menudo se oye el zumbido de estos dardos, portadores de las maldiciones de los enemigos, atravesando los espacios domésticos. A veces, estos zumbidos

---

(18) Esta red interétnica ha sido analizada en profundidad en lo que respecta a la frontera septentrional del país jívaro. El shamanismo shuar (Harner 1973), shiwiar (Seymour-Smith 1988: 107) y achuar (Descola 1993a: 366-381) muestra una relación con los Quechua-Canelos (Whitten 1976) similar a la relación existente entre los Candoshi y los Cocama. Esta red, que se extiende mucho más allá del área regional jívaro, se va desarrollando a medida que las relaciones interétnicas se van haciendo más fluidas en la alta amazonía (Chaumeil 1994) e incluso más allá (Ventura 1999, 2000).

corresponden a flechitas benignas para los humanos; en efecto, puede ocurrir que sean proyectiles que se envían entre sí los grandes árboles *sibona* (*Ceiba petandra*), totalmente anodinos para los hombres. No obstante, estas flechitas shamánicas no existen para mis anfitriones más que como una metáfora ilustradora de la transmisión de los maleficios. De hecho, algunos informantes admiten que los hechiceros famosos utilizan solamente su mirada para enviar maleficios y alcanzar a su víctima, ya sea directamente o por medio de sus ayudantes, como la anaconda. La referencia a la mirada es también una manera de hablar; lo que realmente cuenta es la fuerza de la intencionalidad del agresor. También se dice que el agresor con su corazón produce una flema llamada *yatama* que será incorporada por la víctima. Al igual que el veneno curare, que impregna la punta de las flechitas de caza, el poder maléfico sería esta flema *yatama*. Pero es solo para expresar este proceso inefable que los Candoshi emplean la imagen de los dardos envenenados y otras metáforas relacionadas.

Solamente otro shamán puede combatir el maleficio y librar de la muerte a la víctima. Así, pues, el shamanismo es un combate entre dos shamanes, el agresor y el defensor, aunque, en el fondo, estas dos categorías no tengan sentido puesto que, en cierto modo, uno se defiende atacando. En efecto, no parece que la distinción entre shamanes curanderos y shamanes brujos, presente en otros grupos jívaro (Harner 1973; Brown 1985: 60), exista en los Candoshi <sup>(19)</sup>. Desde luego, existen prácticas cuyo fin es curar y otras que tratan de debilitar, e incluso eliminar a los adversarios. Sin embargo, una diferencia tan tajante entre ambas funciones, el shamán curandero por un lado y el agresor por el otro, parece totalmente ajena a los Candoshi. En realidad, entre ambos tipos de shamanismo existe una gran continuidad y la diferencia está en el grado de competencias. En efecto, la definición de shamán es aquel que “sabe soplar” (*tsapori yasaro*) y, de hecho, el shamanismo consiste

---

(19) Por otra parte, los matices que expresa a este respecto Brown hacen pensar que esta división no es tan evidente. En efecto, afirma que: “Existen dos tipos principales de *tunchi*: los shamanes curanderos (*Iwishín, tajímat tunchi*) y los shamanes hechiceros o brujos (*wawek tunchi*). Sin embargo, estas dos categorías no son totalmente distintas, pues los shamanes curanderos son también brujos potenciales y sus enemigos se refieren a ellos precisamente en estos términos. La diferencia principal entre los shamanes curanderos y los brujos es que los primeros llevan a cabo su labor shamánica públicamente, mientras que los segundos lo hacen en secreto” (Brown 1985: 60; traducción de A. Surrallés).

en dominar un cierto corpus de experiencias relativo sobre todo al conocimiento de los encantamientos. Así, pues, las competencias de los shamanes varían según un saber práctico acumulativo.

Los relatos biográficos parecen confirmar que la preparación de un shamán empieza por el aprendizaje de las técnicas de curación, por “saber curar” (*pogama yasaro*), y sigue con el aprendizaje de las técnicas de ataque, por “saber embrujar” (*shogano yasaro*). Por lo demás, estos términos ayudan a entender la índole de las técnicas en juego. *Pogama* deriva del verbo *pogamaama* traducible por “hacer volver” o mejor “capturar a alguien o algo de manera precipitada”. *Shogano* procede del verbo *shogamaama*, “tirar flechitas” o “cazar con la cerbatana”, pues su raíz es *shogani* (cerbatana). Señalemos de paso que mis conocimientos sobre los saberes shamánicos, llamados ofensivos, son indirectos. Ningún shamán admite de hecho ejercer la brujería, aunque se le impute siempre al vecino una práctica de este tipo. Por otra parte, la vocación de shamán es bastante poco frecuente, no solo por el espíritu de sacrificio que exige, sino por el peligro que supone. Chivo expiatorio de los odios entre facciones por su carácter siempre ambiguo, el shamán, a la vez curandero y brujo, no tiene un papel fácil de desempeñar. El shamán, acusado de brujería, es muy a menudo la primera víctima en los ataques enemigos.

Quiero señalar que la figura del shamán, como especialista distinguido del común de los mortales, que ha seguido una iniciación especial para aprender los conocimientos esotéricos sobre otras realidades, no se adapta bien a la idea muy “democrática”, se podría decir, que los Candoshi tienen de sus curanderos. De hecho, se supone que todos los hombres y todas las mujeres, en terrenos diferentes, aprenden los conocimientos básicos que les permite protegerse a ellos mismos y a su familia. El cónyuge o los hijos pueden caer enfermos; saber combatir la brujería concierne en primer lugar a la unidad doméstica, la cual, en principio, tiene que hacer frente al problema por sí sola. La autonomía de la casa se debe en gran medida a la preparación de sus miembros también en este terreno. Así a todo el mundo le conciernen en cierta medida las prácticas shamánicas <sup>(20)</sup>. Sin embargo es evidente

---

(20) El carácter no elitista del shamanismo candoshi se manifiesta sobre todo en la manera en la que se decide la adquisición de nuevas competencias: de manera voluntaria, normalmente como consecuencia de la desesperación causada por una serie anormal de desgracias. La función shamánica entre los Candoshi no está sometida ni a la elección de otro shamán, ni a la de un ser sobrenatural, ni a la transmisión por herencia, como ocurre en otras muchas

también que no todos tienen las mismas competencias. Hay que ser un “hombre valiente” para soportar un régimen de vida tan duro como el del shamán, pero que es necesario para estar dispuesto en todo momento a enfrentarse a toda clase de patologías. Además, la voluntad puede no ser una condición suficiente aunque sea totalmente necesaria; asimismo, hay que encontrar a la persona dispuesta a iniciar al futuro shamán en esta o aquella técnica que sirve contra esta o aquella patología. Cantos especiales, visiones concretas, regímenes alimenticios especiales... a cada desorden corresponde una terapia que hay que aprender, dominar y ejercer, por lo que el precio que hay que pagar en términos de dedicación es muy alto.

Si nadie en la casa está preparado para afrontar la eventual enfermedad, se hace necesario pedir ayuda a los parientes próximos: padres, tíos o hermanos. Cada familia tiene que contar al menos con una persona capaz de resolver los problemas más corrientes de esta índole. Las personas mayores, hombres y mujeres, son normalmente los que se encargan de esta responsabilidad; al shamán del grupo local se le suele llamar entonces *vachina*, el “anciano”. Las familias afirman que no se separan casi nunca de su *vachina*. Suelen viajar juntos porque en cualquier momento se pueden necesitar sus servicios.

Ahora bien, puede ocurrir que ninguno de los parientes esté preparado o sea capaz, en el caso de algunas dolencias, de ayudar al padre de familia que quiere curar a su hijo. En ese caso, hay que recurrir a los servicios de un curandero de fuera del círculo de parientes, eventualmente, otro shamán *candoshi*. Pero siempre se está receloso de un shamán *candoshi* que no pertenezca al círculo de parientes porque éste puede aprovechar la vulnerabilidad del paciente para vengar una antigua deuda de sangre, ya sea propia o por encargo de un enemigo de la familia del enfermo. Por este motivo, mis anfitriones acuden en general a shamanes ajenos a la étnia para lo cual organizan viajes, muchas veces en condiciones desastrosas, sobre todo para el paciente, para llegar a

---

sociedades. Por otra parte, con un énfasis variable, la etnografía de los grupos jívaro coincide en el carácter no especializado de las prácticas shamánicas. A propósito de los Shiwiari, Seymour-Smith (1988: 106) afirma por ejemplo, muy claramente que “cualquier hombre y en menor medida, cualquier mujer, tendrían un grado de poder shamánico”. Pero ninguna etnografía niega tampoco la existencia de algunos hombres que adquieren un conocimiento que, sin ser diferente en esencia, es, no obstante, superior al que ejerce normalmente la gente corriente.



los territorios de otros grupos o a las aldeas mestizas que pueden estar a varios días, e incluso semanas, en canoa. Actualmente, están muy solicitados los buenos oficios de los famosos shamanes cocama que habitan en las orillas del río Marañón. Estos curanderos reciben ofertas muy apreciables a cambio de sus servicios aunque su eficacia se ponga en duda por parte de sus propios clientes. Los enfermos, conscientes de la realidad del fraude y del precio a menudo abusivo exigido por estos shamanes a cambio de terapias inútiles, afirman con razón, que, ante lo irremediable, hay que intentarlo todo.

Pero volvamos a la cuestión que nos interesa especialmente, para decir que el aprendizaje de un shamán y de un individuo en busca de *arutam* comienza de igual manera con un largo y agotador *magómaama*. La prueba que debe soportar el futuro shamán la comparte su maestro quien, durante la iniciación, se somete a un *magómaama* similar, al igual que el shamán curandero y el enfermo cuando abordan juntos una práctica terapéutica. En efecto, las exigencias al principio del ejercicio son las mismas para todos: alejamiento de los espacios sociales, cese de toda ingestión de comida y bebida, prohibición de relaciones sexuales y proximidad de una fuente de calor. La iniciación del shamán y el tratamiento para una curación tienen también otra característica en común con la búsqueda de *arutam*: los actores son siempre una pareja; en el primer caso, el shamán mentor y el aprendiz de shamán; en el segundo, el shamán y el enfermo; en el último, el mentor guía y el guerrero. Por otra parte, en todos los casos, la relación de parentesco entre los dos actores es de consanguinidad intergeneracional.

Para el aprendiz, la iniciación consiste en aprenderse de memoria los encantamientos que supuestamente actúan contra la patología que se desea combatir. El mentor le inculca las palabras de estos encantamientos cantando y “soplado” tabaco cuyo jugo ingiere el aprendiz. El shamán pronuncia los mismos encantamientos para el enfermo y en este caso es éste último el que recibe el tabaco “soplado” por el curandero. El tabaco tiene que actuar en los corazones de los practicantes, ya sean shamanes, aprendices o enfermos. El tabaco lo pone siempre el aprendiz o la familia del enfermo. En los casos de brujería especialmente graves, el shamán tiene que beber *zoroopzi* (*Banisteriopsis caapi*) para aprehender el agente original de la dolencia, entender el medio que éste ha utilizado, evaluar los daños causados al paciente y aplicar la terapia indicada. Con el uso de narcóticos se intenta obtener una revelación similar al *arutam*, que

otorga al practicante las capacidades de un animal o de otra entidad especialmente dotada para actuar en un terreno concreto de la realidad. Ahora bien, si el jaguar es la especie animal asociada al ritual de *arutam*, el auxiliar del shamán por excelencia es la anaconda. Del mismo modo que la visión de *arutam* permite hacer la guerra incorporando las facultades del jaguar, las prácticas shamánicas para abordar una guerra simbólica tratan de incorporar el poder de la anaconda. Los shamanes creen que la anaconda posee grandes cualidades en este terreno debido a su mirada hipnótica que se apodera del alma de la víctima, la cual se deja matar sin ofrecer resistencia. La mayoría de los cantos shamánicos de curación luchan por lo tanto contra el poder de acción de la anaconda, intentando a su vez adquirir su poder (ver canto en el anexo).

Tras una iniciación o una intervención shamánica, maestros, curanderos y enfermos tienen que seguir la convalecencia por medio de una normalización progresiva, especialmente en la dieta alimenticia, que les devolverá a la vida social cotidiana. En este terreno, entra en juego un vasto sistema de causas y alimentos sin que se pueda deducir fácilmente la lógica que lo rige. Así, por ejemplo, para un paciente afectado por una picadura de serpiente venenosa *maka*, hay que seguir las diferentes fases del *magómaama* y terminar con un régimen alimenticio cuya duración depende de la especie de la serpiente: dos semanas para la picadura de *morazi* (*Lachesis muta*) y solo la mitad para la de *chiichi* (*Lachesis atrox*). Durante todo este tiempo, el paciente solo tiene que comer bananas y yuca evitando los pescados que tengan mucha flema, tales como los *kadashi* (*Ciprinus nigris*), *kamarabi* (*Sternarchorhamphus muelleri*), *taraapi* (*Iguanodectes spilirus*), *sapáapa* (*Thriportheus albus*), *ksora* (*Hoplias malabaricus*) y *pani* (*Serrasalmus elongatus*).

La convalecencia post-parto, para poner otro ejemplo, obliga a la parturienta a permanecer cerca del hogar durante un máximo de tres meses. Durante este periodo, le están prohibidas las relaciones sexuales y solo puede tomar caldos a base de palmito *goanchi* (*Jessenia bataua*), el cual, según se cree, facilita el siguiente alumbramiento ya que las hojas de la palmera caen fácilmente una vez secas. Poco a poco, podrá empezar a comer otros alimentos con excepción de la carne de animales con dientes y esto durante al menos una lunación. El padre del recién nacido también tiene que abstenerse durante un mes de carne y de animales de caza con dientes, así como de tener relaciones sexuales con la esposa, y también extraconyugales, para evitar el hechizo de su hijo,

si bien esta prohibición no alcanza a las relaciones con otra esposa en caso de poligamia. Asimismo, los problemas de las mujeres en el parto, tales como una hemorragia uterina o metrorragia (*páapasa*), obligan a un régimen en el que están prohibidos el masato y el agua fría, lo mismo que la sal, los animales con dientes, especialmente el pez piraña *pani* (*Serrasalmus elongatus*), y los que pierden mucha sangre cuando se les mata y despieza.



Mujer del río Chapuli cargando a su bebé, 1995  
Foto: A. Surrallés

Al comenzar esta sección afirmaba que el *magómaama* se realiza en los contextos más diferentes, siendo los relacionados con la guerra y el shamanismo los más importantes por ser cuestiones de vida o muerte. Esta gran extensión de ámbitos en los que se practica el *magómaama* permite deducir que más que una práctica ritual específica define una forma general de entender la acción. Porque más allá incluso de estos contextos donde se emprende esta práctica, toda acción, incluso la más fútil, parece estar conducida por el principio que parece definir el *magómaama*: buscar en la realidad del mundo, en el estado de las cosas, la manera de cambiar la determinación del sujeto, su estado de ánimo, a través de potenciar su capacidad de percepción que reside en el corazón. Esta interacción entre el estado de ánimo y el estado de las cosas, ofrece un nuevo estado de hecho, y todo ello nos refiere a una forma de emprender la acción, a una pragmática. Es esta forma de actuar que ha permitido, por definición, a los Candoshi permanecer como colectivo hasta hoy en día, atravesando las distintas coyunturas que la historia colonial y post-colonial ha representado para ellos. Esta actualidad es la que me gustaría describir en la siguiente sección.

## ELEGIR DESTINO

He comenzado este texto señalando que la reapropiación del lago Musa Karusha significó no solo recuperar el control de los recursos y el espacio territorial relativo al lago, sino también el signo de un proceso de etnogénesis que se venía fraguando con anterioridad. Quiero precisar que no se trata de una etnogénesis de rescate de una identidad perdida. Los Candoshi no habían perdido ni el sentido de llevar una vida colectiva autónoma, ni todos los demás signos de un gran vigor cultural, abandonados en parte por otros grupos de la región, en particular al sur del Marañón, tales como, por ejemplo, los Cocama. La noción de persona en un espacio de relación como el que he descrito en las secciones anteriores sigue activa entre los Candoshi; es decir, en constante redefinición. Se trata más bien de una etnogénesis en el sentido de tomar las riendas de su destino como colectivo frente al acoso incipiente de la colonización, adoptando otras formas de resistencia más eficaces en el contexto actual que la defensa armada o el repliegue. Consiste también en una toma de conciencia del valor de lo indígena

frente a la discriminación imperante en la región y la inquietud que ha significado para sus creencias y prácticas la presencia de los misioneros del ILV entre otros agentes de cambio exteriores a su cultura.

Esta evolución fue promovida por los líderes del movimiento indígena regional, mayoritariamente de la étnia aguaruna, quienes trasladaron al bajo Marañón la experiencia activista iniciada en el alto Marañón en los años setenta con la creación del Consejo Aguaruna y Huambisa, una de las primeras organizaciones indígenas de la amazonía y fundadora, junto con otras, de la organización nacional de indígenas amazónicos, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP). Entre los Candoshi, este trabajo militante tuvo como resultado la creación de la federación que agrupa a los diferentes grupos locales candoshi del Pastaza (FECONACADIP) <sup>(21)</sup> y el inicio de una actividad de defensa política de sus derechos a través de los diferentes instrumentos que tienen a su disposición. Desde entonces los dirigentes candoshi desarrollan esta actividad política en dos escenarios: en la municipalidad del distrito del Pastaza con sede en la aldea de Ullpayaco, y en San Lorenzo y Yurimaguas, donde se encuentran las demás delegaciones del Estado y de otros agentes privados.

En relación a la presencia política en la municipalidad de Pastaza, los dirigentes de la federación consiguieron, gracias a un programa de AIDSESP, libretas electorales para todos los Candoshi en edad de votar, que los poderes públicos no habían sido capaces o no habían querido proporcionar a estos “ciudadanos” peruanos. Una vez obtenido este derecho cívico, los dirigentes organizaron a los electores candoshi con el fin de obtener como mínimo un escaño en la municipalidad – dominada hasta entonces por los partidos representantes de la minoría hispanohablante de la municipalidad –. Esto lo consiguieron en sucesivas ocasiones, siendo siempre Sundi Simón Camarampi el regidor elegido para tal función. La dificultad en establecer una alianza electoral con el pueblo Achuar retrasó la consecución de una alcaldía indígena hasta las últimas elecciones (2002). El pacto electoral llevó al poder a un alcalde achuar, porque los votantes de este pueblo son bastante más numerosos, aunque el teniente alcalde es Sundi Simón. El control de los presupuestos municipales, que son relativamente importantes debido a

---

(21) FECONACADIP obtuvo su personería jurídica en marzo de 1992, aunque su creación es algo anterior.

la retribución especial que el Estado proporciona a las municipalidades afectadas por los trabajos petroleros (lo que se conoce como “canon petrolero”), permite crear algunas infraestructuras y mejoras que hasta entonces se daban únicamente en las poblaciones de Andoas y Ullpayaco, y en las comunidades del bajo Pastaza donde se concentraba la población hispano-hablante.

La relación de la federación Candoshi con los otros organismos y poderes privados tiene como teatro las poblaciones de San Lorenzo y Yurimaguas donde el Estado tiene desplegadas las representaciones de sus ministerios, así como otras delegaciones públicas y entes descentralizados. Yurimaguas es la capital de provincia y sede de la alcaldía provincial. Las empresas que trabajan en la región poseen también alguna representación en estas poblaciones. Por otro lado AIDSESEP dispone en estas localidades de sendas oficinas para representar a todos los pueblos indígenas de la provincia <sup>(22)</sup>. El trabajo de presión y negociación de los Candoshi con instituciones públicas y privadas ha sido canalizado en buena parte a través de AIDSESEP, la cual ha proporcionado asesoría técnica y jurídica a las iniciativas de la federación. Es así como los Candoshi consiguen del Ministerio de Agricultura adquirir durante el pasado decenio una cierta seguridad territorial al titular unas 150 000 ha, divididas en una docena de títulos, bajo el régimen de Comunidad Nativa, tal como lo permite la legislación peruana.

A pesar de que las actividades extractivas de madera y pesca siguen realizándose — en parte con el consentimiento de las comunidades candoshi — se está produciendo un principio de moderación y una toma de conciencia progresiva sobre la necesidad de preservar el entorno. Así, desde la reconquista de Musa Karusha, se han impuesto periodos de veda y una rotación de las familias autorizadas a pescar en el lago. También se han efectuado diversos programas de reforestación con la finalidad de restaurar los bosques mermados por años de tala indiscriminada. En este campo queda, sin embargo, un largo camino por recorrer. La falta de alternativas económicas viables para hacer frente a las nuevas necesidades no ayuda en nada al avance en este sentido. En el futuro estas contradicciones se harán más pronunciadas por cuanto estos bosques,

---

(22) La política de descentralización emprendida por AISESEP a fines de la década de 1990 hizo que estas oficinas se convirtiesen en una organización con autonomía administrativa para toda la provincia del Alto Amazonas llamada Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas de San Lorenzo (CORPI).

que albergan la mayor biodiversidad del planeta, se convierten en un bien cada vez máspreciado en un mundo donde las selvas tienden a ser más reducidas y remotas. Así, al pescado y a la madera se le pueden pronto añadir el interés de la industria farmacéutica o cosmética por otro tipo de recursos.

La industria turística también ha manifestado su interés en la región por el atractivo que significa el lago. Hasta el momento el acceso aún difícil a la cuenca del Pastaza en el Perú ha retrasado la aparición de nuevos retos que en regiones similares no muy alejadas ya se dejan sentir con fuerza. Sin embargo, tarde o temprano los Candoshi deberán hacer frente a estos desafíos. Las opciones no son desgraciadamente muchas. Todo depende del estilo de vida que quieran adoptar. Dos posibilidades se presentan desde este punto de vista. La primera opción es continuar manteniendo una autonomía como pueblo, disfrutando de los recursos naturales del entorno, pero limitando severamente bienes y servicios por los que tienen que pagar con dinero. En este caso, toda iniciativa mercantil debe ser pensada con detenimiento y evaluar el costo que represente en términos de dependencia y degradación ecológica. La segunda opción es abrir el territorio y sus recursos al mercado intentando conseguir el máximo rendimiento económico de toda transacción, sabiendo que los riesgos de ver rápidamente degradado el espacio territorial y el entorno social, y las posibilidades de hipotecar el bienestar de las generaciones futuras, son muy elevados.

La actividad realizada por la compañía estadounidense Occidental Petroleum Corporation (Oxy) es un ejemplo de las consecuencias desastrosas de determinadas actividades económicas en su territorio. Esta empresa obtuvo del Estado peruano la concesión de exploración petrolífera del llamado Lote n° 4, una extensión de cerca de 900 000 ha que se superpone a buena parte del territorio candoshi titulado. A fines de 1993 se efectuó la prospección sísmica para determinar el potencial de este lote. En agosto de 1994, las comunidades candoshi tomaron conocimiento a través de la llegada de una embarcación que comprueba la profundidad de calado del río, que la empresa había decidido, después que la prospección sísmica arrojara resultados positivos, iniciar los trabajos de perforación de un pozo exploratorio en las inmediaciones del río Chapuli. La FECONACADIP se reunió en asamblea después de informarse con más detalle de las pretensiones de la compañía. Por unanimidad todos los dirigentes y jefes de comunidades candoshi



firmaron un memorando donde expresan su rechazo al retorno de la empresa por no haber realizado ninguna consulta a las comunidades indígenas propietarias del territorio, tal y como exige el Artículo 15 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo del cual el Perú es un país signatario. Este memorando fue enviado al presidente de la República del Perú, Alberto Fujimori, ahora bajo orden de arresto internacional acusado de corrupción, sin que por supuesto se dignara responder.

En este memorando, los Candoshi exponían además otros argumentos que justificaban su decisión. Los términos de la negociación realizada con la Oxy en el momento de la prospección sísmica no fueron respetados. Los hidrocarburos y otros productos químicos altamente tóxicos que se deben utilizar para perforar el pozo exploratorio serían drenados al río Chapuli. Este desemboca en el lago Musa Karusha, de manera que los tóxicos no serían expedidos por la corriente quedando estancados en el lago. El resultado sería que toda esta región, de cuya riqueza ecológica dependen los Candoshi, se vería inevitablemente contaminada. Estos trabajos exigían asimismo el desplazamiento completo de una comunidad entera por estar situada allí donde la empresa decide construir una pista de tierra que conectase el río con el campo de trabajo. La poca credibilidad que merece la Oxy para los pueblos indígenas de la región — puesto que llevan años instalados en la selva peruana — la ausencia de toda voluntad de realizar una consulta de buena fe en las comunidades y las presiones que la empresa comenzó a ejercer a todo nivel — que comprenden desde regalos, tales como motosierras, a familias candoshi a cambio que renuncien a sus condiciones hasta presiones políticas a la cúpula de las organizaciones indígenas, pasando por la movilización de los misioneros del ILV, convertidos en relacionistas públicos de la compañía para persuadir a los Candoshi de la necesidad de aceptar las actividades de esta empresa — hicieron que AIDSESEP declarase una campaña internacional contra esta prospección. Diversas organizaciones nacionales e internacionales, tanto ecologistas como de apoyo al movimiento indígena expresaron en seguida su solidaridad promoviendo el envío de cartas de protesta al presidente de Oxy, artículos de denuncia en la prensa, donación de fondos para sufragar los desplazamientos de dirigentes y asesores desde el territorio candoshi a Lima para animar la campaña, etc. Naturalmente, por muchos esfuerzos



que se hagan, poco pueden hacer las organizaciones indígenas frente a una de las más grandes empresas de hidrocarburos del mundo, la cual por entonces operaba en 23 países, produciendo petróleo y gas en 12 de ellos, con unos ingresos que en 1994 se elevaban a más de 9 billones de dólares.

En 1994 se iniciaron los trabajos con la llegada de turnos sucesivos de cientos de trabajadores y millones de dólares en medios y materiales, todo ello debidamente protegido por cuerpos armados de seguridad privada. Por suerte para los indígenas, los resultados de la exploración fueron negativos y a mediados de 1995 la compañía abandonó el lugar dejando tras de sí lo que ella presenta como su programa de ayuda social: unos pozos artesanos que poco después eran inutilizables, unos barracones en Musa Karusha que ofreció como escuela para los niños candoshi, media docena de motores fuera borda y otros tantos bidones de gasolina. Aparte de esto y, claro está, varias hectáreas de selva arrasadas, no quedó de su actuación ninguna secuela perceptible para las capacidades de evaluación de impacto ambiental de las que disponían los indígenas. El impacto de los vertidos contaminantes a la red fluvial y al suelo en el campo de trabajo no se pudo evaluar adecuadamente de manera que la vida de los Candoshi continuó como antes de la llegada de la empresa. Esta penetración de la razón productiva parecía haber sido un sobresalto tan intenso como fugaz.

Poco tiempo después, sin embargo, comenzaron a aparecer los primeros signos inquietantes de una epidemia de hepatitis B y Delta de una gran virulencia. Hacia mediados de 1998, personal del Ministerio de Salud en la zona me informaron —clandestinamente, porque sus superiores les imponían la ley del silencio— de las proporciones del problema. Las primeras denuncias públicas de parte de las organizaciones indígenas se sucedieron al ritmo de la extensión del problema y de las víctimas que la epidemia fue cobrando. Por entonces se comienza a hablar de un proceso que puede suponer la extinción de este pueblo si no se toman las medidas adecuadas. En setiembre del año 2000 el Programa de Formación de Maestros Bilingües de AIDSESEP hace un llamado internacional a la solidaridad. Los médicos del Ministerio de Salud con los que pude hablar por aquel entonces minimizaban el problema diciendo que siempre había habido hepatitis en la zona. Los medios de difusión peruanos comenzaron a hacerse eco del problema. Un reportaje realizado por Alejandro Balaguer

para un programa televisivo en horas de gran audiencia donde entrevista al ministro de salud al mismo tiempo que muestra imágenes terribles de las secuelas de la enfermedad en la zona, con enfermos desasistidos y familiares llorando a sus muertos en el más total desamparo, convirtió el caso candoshi en un problema nacional. Las respuestas evasivas del ministro pusieron de manifiesto el desconocimiento y la negligencia de toda la institución frente a este problema.

Ante las proporciones que estaba tomando el caso y después de sucesivos análisis, el Ministerio de Salud decidió emprender una vacunación general de la población. Según esta institución, en el 2001 se alcanzaron coberturas de vacunación totales en la población menor de un año, del 99 % en infantes de 1 a 4 años de edad, y en la población mayor de 5 años del 90 %. Después de esta acción de gran envergadura realizada por el ministerio, nos encontramos con una parte de la población protegida (la cual no estaba infectada en el momento de la vacunación) y otra parte de la población que continúa siendo susceptible al desarrollo de formas crónicas de la enfermedad por estar ya infectada. Falta sin embargo, más que una vacunación general que impide después un trabajo individualizado de las personas con riesgo, una intervención cualitativa para paliar la situación. De todas formas, entre el hermetismo del personal de salud y la dispersión de información a través de sus distintos departamentos, se hace difícil tener una idea precisa de la situación.

En el año 2002 comencé una investigación por encargo de AIDSESP para obtener una perspectiva clara del problema, proponer un plan de acción más allá de conformarse con este estado de hechos y buscar los medios e instituciones capaces de llevarlo a término. No se trataba, por supuesto, de realizar un diagnóstico sanitario de la situación para el que no tengo una preparación técnica en medicina, sino de reunir información y examinar el contexto social y político tanto del problema como de las posibles soluciones. Recogiendo información de las diferentes instancias vinculadas con este caso, quedó claro que el pueblo Candoshi estaba siendo afectado por una epidemia de hepatitis B y Delta sin precedentes en el Perú, con los índices mas altos de prevalencia de toda América del Sur y con consecuencias dramáticas para su población como la muerte de decenas de personas, especialmente entre la población adolescente. Todo ello suponía una amenaza a la supervivencia del pueblo Candoshi. Según

diferentes fuentes, en el 2001 se registraron 145 casos de hepatitis y en el 2002 se registraron unos 40 fallecidos <sup>(23)</sup>. Las medidas adoptadas por el Ministerio de Salud, como sus propios responsables me reconocieron, fueron tomadas tarde y de todas maneras eran insuficientes. En aquel año se envió un médico, pero sin los más mínimos medios ni personal para efectuar una labor eficaz. La cooperación internacional proporcionó algunos insumos pero eran también insuficientes para la tarea que era necesario llevar a cabo rápidamente. Lo más urgente era la puesta en marcha de un operativo eficaz para la vacunación de los recién nacidos con inmunoglobulinas. Puesto que los recién nacidos no tienen el sistema inmunológico desarrollado, corren en los primeros días de vida un 90 % de posibilidades de infectarse y otras tantas de desarrollar formas crónicas de enfermedad dada su corta edad. Para ello hay que detectar a las gestantes, predecir el momento del parto y vacunar a los recién nacidos en las primeras 24 horas con este tipo de vacunas que refuerzan el sistema inmunológico. Los escasos medios del sistema de salud de la zona no permitían llevar a cabo con la fiabilidad necesaria este operativo, con lo cual se precisaría la implementación de una brigada permanente en la zona con esta sola función. Otras acciones urgentes eran una campaña de sensibilización sobre los riesgos de contagio y disponer de medidas con carácter paliativo para los infectados.

El 9 de abril de 2002, el pueblo Candoshi redactó un memorial dirigido al Ministro de Salud y a la presidenta de la Comisión Nacional de los Pueblos Andinos y Amazónicos (CONAPA), donde precisaban la situación en la que se encontraban y las medidas que debían tomarse. El 30 de abril de 2002 presenté, a pedido de AIDSESP, un informe sobre la situación en la segunda reunión ordinaria de la CONAPA, en el Palacio de Gobierno en Lima. Dada la gravedad del problema, la CONAPA decidió crear una comisión de trabajo dedicada a este tema. Esta comisión

---

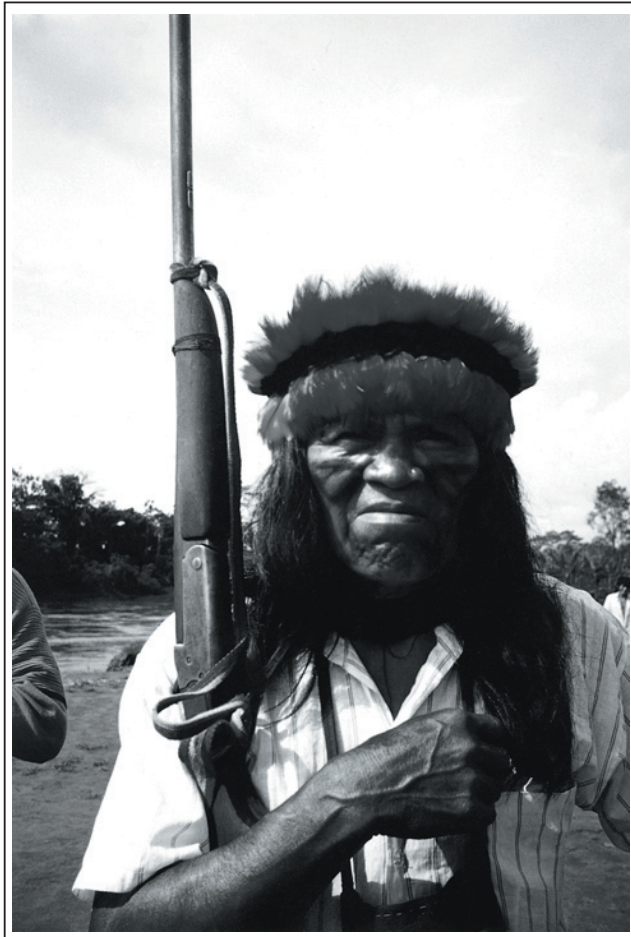
(23) El grupo de edad más afectado, según datos del Ministerio de Salud es el que corresponde a la población de 15 a 44 años con una tasa de incidencia de 106,3 por 1 000 habitantes. Dentro de este grupo las personas en mayor riesgo son las mujeres que representan el 63 % de los casos. En segundo lugar se encuentra el grupo de 5-14 años con una tasa de incidencia de 36,5 por 1 000 habitantes y el de 1-4 años con una tasa de incidencia de 26,9 por 1 000 habitantes, todos de sexo masculino en este caso. Las tasas de incidencia tan elevadas en la población menor de 15 años evidencian el riesgo que los infectados queden como portadores crónicos del virus y posteriormente desarrollen formas crónicas de hepatitis que terminen en cirrosis o hepatocarcinoma.

se reunió, por primera y última vez, el 3 de mayo en el despacho de la primera dama, con la participación de representantes del Ministerio de Salud y de AIDSESEP. En este encuentro los representantes del ministerio afirmaron que todo lo que podían hacer por los Candoshi ya lo habían hecho y que no tenían la intención de realizar ninguna otra intervención específica. Comprobé también que la presidencia de la CONAPA creó este grupo de trabajo sin una verdadera voluntad política de acción por cuanto la asesora designada no tenía la más mínima preparación para ocuparse de este equipo y porque ni tan solo la segunda reunión, proyectada para el 9 de mayo, se llegó a efectuar. En cualquier caso esta falta de una real voluntad política no impedía que la presidenta de la CONAPA apareciera fotografiada en la prensa anunciando que se vacunarían a “20 mil niños de la étnia Kandoshi... en Madre de Dios” cuando los Candoshi son solo 3 000, adultos incluidos, y viven a 2 000 km al norte de Madre de Dios, es decir en el otro extremo del Perú (léase la página 31 del periódico La República del 1 de mayo del 2003 que la presidenta de la CONAPA no pidió rectificar). Además, lo que se necesitaba no eran vacunas ordinarias contra la hepatitis, puesto que la vacunación ya se realizó, sino medios y personal para vacunar adecuadamente a los recién nacidos con inmunoglobulinas.

En vista que buscar soluciones a través de los poderes públicos no daba resultados satisfactorios, sugerí a AIDSESEP presentar el plan de acción a la cooperación internacional. Después de contactar diferentes delegaciones de instituciones que podían colaborar, UNICEF decidió finalmente asumir la responsabilidad del proyecto emprendiendo las primeras acciones a mediados del 2003. Es prematuro evaluar los resultados de este plan que serán de todas formas de largo plazo. Pero el hecho de ser una institución como UNICEF la que se responsabiliza del asunto descalifica a los responsables del Ministerio. Recuerdo que estos afirmaban que se había hecho todo lo posible para afrontar la situación. Se puede afirmar también que esta epidemia ha producido un dolor irreparable por el número de víctimas que ha cobrado, amenazando gravemente de extinguir a todo un pueblo indígena.

Elucidar responsabilidades de este etnocidio es una labor difícil dada la complejidad técnica de un fenómeno de este tipo y el difícil acceso que se tiene a los datos. Por otro lado, no parece que los poderes públicos peruanos vayan a realizar una investigación, porque ya deberían haberla emprendido. Dirigentes indígenas candoshi me dijeron que el Estado no hubiera reaccionado con tanta indiferencia si esto mismo hubiera

sucedido en la capital. Para tener una idea de la magnitud del impacto en la población local, sería como si de pronto estallaré una epidemia en Lima afectando a 1 000 000 de personas, cobrándose en solo un año 160 000 víctimas. Los dirigentes candoshi piensan que esta falta de compromiso del Estado es porque éste los considera ciudadanos de segunda clase por ser indígenas y vivir en una zona remota del país.



Hombre del río Huitoyaco, 1994  
Foto: A. Surrallés

Quizá nunca una instancia nacional o internacional se preocupará por averiguar por qué apareció una epidemia de hepatitis en esta zona y por qué degeneró hasta convertirse en la causa de una catástrofe humanitaria. Sin embargo, los dirigentes candoshi tienen un idea clara de cómo se llegó hasta allí y es mi responsabilidad ética manifestarla aquí. Ellos consideran que con la misión del ILV se tuvieron los primeros contactos con el virus y con la llegada de los trabajadores de la Occidental Petroleum en sus tierras estalló la epidemia reciente de gran virulencia. A todo ello le añaden una negligencia permanente del Ministerio de Salud en la zona. Los datos de los que se disponen apoyan claramente esta hipótesis. Tal como ha sucedido en otras poblaciones indígenas de América del Sur (Torres 1996), los Candoshi se han visto afectados por una sobreinfección de hepatitis Delta, forma de infección asociada a variantes particularmente agresivas de esta enfermedad vírica (Torres 1996; Sans Cuffi 1996). Efectivamente, el virus de la hepatitis Delta precisa de la existencia del virus de la hepatitis B para su replicación. Esta relación entre ambos virus se puede producir en dos situaciones: coinfección, que consiste en la infección del huésped por ambos virus de forma simultánea, y sobreinfección, que aparece en aquellos individuos portadores de una infección persistente de hepatitis B que resultan infectados por la Delta. Si la coinfección está asociada a formas leves de la epidemia, la sobreinfección está asociada a formas particularmente severas con infección crónica de ambos virus, lo cual tiene como consecuencia un aumento de la lesión de las células del hígado, con mayor tendencia al desarrollo de cirrosis y al fallo hepático fulminante. Dada la gravedad con la que la epidemia se ha manifestado entre los Candoshi se trata de este segundo caso. Por lo tanto tiene que haber existido una primera fase de contacto con la hepatitis B y una fase posterior de contacto con la hepatitis Delta. Según la cronología de los índices de prevalencia disponibles, la primera fase pudo darse en las décadas de 1950 y 1960, quizá como resultado de las primeras exploraciones petrolíferas en la zona y por el traslado de Candoshi a Pucallpa para trabajar como traductores de la Biblia para el ILV. Algunos dirigentes afirman que los primeros indicios de esta enfermedad se dieron con el regreso de los colaboradores Candoshi del ILV provenientes de Pucallpa. La extensión de la Hepatitis B se dio por las causas corrientes de contagio de esta enfermedad en toda población, pero se vio sin duda acelerada por el uso negligente de jeringuillas, en especial por promotores de salud no

formados adecuadamente. Si hacemos caso a los datos existentes, la segunda fase, es decir, la entrada del virus de la hepatitis Delta, se dio en los años en que la Oxy operó en la zona. En el año 1996 se realizó un primer estudio (INS-AIDSESEP 1997) en tres comunidades candoshi del Pastaza donde se obtuvieron 103 muestras, cuyos resultados fueron: el 73,7 % con Anti-Hbc, el 18,4 % con Hbsag y el 5,8 % con Anti Delta. En el año 2000 se tomaron 32 muestras en la misma zona, cuyos resultados fueron: el 68,7 % con Anti-Hbc, el 28 % con Hbsag y 31,2 % con Anti Delta, tal como muestra el Cuadro 9. Los diferentes estudios realizados muestran, por lo tanto, una fuerte progresión de la enfermedad, que empieza a detectarse en 1996, para que en el año 1998 los casos probables se incrementen en casi tres veces más con relación al periodo anterior y en 1999, en cinco veces más. En el año 2000 se registraron 159 casos, y en el 2001 se notificaron 48 casos. Una proyección retrospectiva de estos datos sitúa el foco del contagio justo en los años que la Oxy empieza a trabajar en la zona.

**Cuadro 9**  
**Prevalencia de hepatitis B y Delta en comunidades candoshi**  
**del río Pastaza**

Zona	Fecha	N° CCNN	Muestras	Anti-Hbc	Anti-HbcIgm	Hbsag	Anti-Delta
Pastaza	1996	3	103	73,7	3,8	18,4	5,8
Pastaza	2000	3	32	68,7	-	28	31,2

No solo hay una coincidencia cronológica entre la aparición de la Hepatitis Delta en la región y los trabajos de la Oxy, sino que también hay una coincidencia espacial. El brote epidémico de hepatitis comenzó en el distrito de Pastaza según se muestra en el Cuadro 10, que en el año 1998 estaba ya muy afectado, para extenderse por el distrito del Morona. De los casos detectados en el Pastaza, el 92 % se dieron entre los Candoshi, afectando en particular a los que vivían en la zona donde la Oxy realizó su prospección (en la zona del Rimachi o Musa Karusha) de donde provienen el 70 % del total de casos con una tasa de incidencia de 52,6 por mil habitantes.

**Cuadro 10**  
**Casos probables de hepatitis viral en la Provincia de Alto Amazonas, 1998-2001**

Distritos	1998	1999	2000	2001*
Yurimaguas	5	7	9	4
Tnte. C. López	0	0	3	1
Pastaza	17	76	130	11
Cahuapanas	1	0	1	0
Barranca	2	3	3	2
Manseriche	2	2	1	2
Morona	2	3	24	5
<b>Total de casos</b>	<b>27</b>	<b>91</b>	<b>164</b>	<b>25</b>

\* Hasta julio del 2001

Fuente: OEHAY

Existe una gran unanimidad, no solo entre los funcionarios del Ministerio de Salud, sino también entre otros profesionales, en afirmar que las costumbres candoshi han tenido un impacto importante en la transmisión de la enfermedad. Se habla, por ejemplo, de la toma de masato, de los tatuajes, del tratamiento funerario y de otras prácticas "exóticas". Escuchar algunos comentarios sobre los vectores posibles de contagio es como oír la lista de prácticas que distinguen a la cultura candoshi de la cultura criolla. Los Candoshi, que han pagado con sus vidas el abuso de corporaciones internacionales sin escrúpulos, la indiferencia del Estado para proteger a sus ciudadanos de estos abusos y la ineficiencia de un sistema de salud inadaptado a la realidad de la zona, resultan ser los responsables por ser como son: si quieren salvarse deberán abandonar las costumbres que son su razón de ser como cultura. Esta es la paradoja última de esta situación: las víctimas se convierten en los culpables. Nadie se pregunta, en cambio, a excepción de los dirigentes candoshi, qué importancia puede haber tenido el uso irregular de jeringuillas entre el personal de salud, ni nadie osa decir que la introducción de la enfermedad en la zona podría deberse a las operaciones petroleras y otras injerencias externas que los Candoshi nunca desearon. Aprovecho para precisar que si la responsabilidad del Ministerio de Salud como institución me parece ineludible, esto no significa que su personal en la zona no haya hecho todo lo posible para afrontar la situación, con los medios escasos de los que disponen, exponiendo a veces su propia salud a riesgos muy graves.



Para los que conocemos la historia del contacto de los pueblos indígenas con los agentes colonizadores y el colapso demográfico producido en diferentes épocas por la introducción de epidemias ante las que los indígenas no tienen inmunidad, la crónica de la historia de la hepatitis entre los Candoshi es solo un capítulo más. Las operaciones extractivas en la selva, que suponen una gran movilización de personal externo a la región, personal que entra inevitablemente en contacto con las poblaciones indígenas locales, siempre terminan en un problema sanitario grave para estas últimas. Que este hecho se repita una y otra vez a pesar de los conocimientos que se tienen de epidemiología, de los convenios internacionales sobre derechos indígenas y de las instituciones que velan por los derechos humanos en el mundo es muy lamentable. El Estado peruano, que dejó operar esta compañía petrolera sin otro control que la resistencia que opusieron las organizaciones indígenas, es igualmente responsable que las corporaciones petroleras que solo se guían por los beneficios económicos que derivan de sus actividades.

Este caso es un ejemplo de los riesgos que los Candoshi, al igual que otros pueblos indígenas aún no despojados de sus territorios, corren al entrar en contacto con agentes económicos externos. Solo si los dirigentes indígenas se preparan adecuadamente para comprender los retos cada vez más complejos de la modernidad podrán hacer frente a situaciones cuya frecuencia y peligrosidad van en aumento. En este sentido hay que señalar que gracias a los programas de educación de AIDSESEP, varios jóvenes candoshi han recibido becas que les han permitido completar estudios de pedagogía y en un caso de enfermería. De retorno a sus comunidades, ejerciendo puestos claves en educación y salud, se han convertido en piezas importantes de las nuevas estrategias de defensa. El futuro es, a pesar de todo, alentador siempre y cuando el vigor de la cultura candoshi se mantenga fuerte como hasta ahora. Porque, a pesar de los embates que la historia reciente ha supuesto para esta población, los Candoshi continúan discriminando en general con buen sentido lo que les interesa o no del mundo mestizo que los rodea, eligiendo vías donde los elementos de la cultura autóctona se conjugan con la modernidad sin entrar en contradicción. Se puede observar, por ejemplo, como la evolución de las relaciones de género hacia una mayor igualdad, la adopción de prácticas terapéuticas exteriores a su cultura, o la introducción de motores fuera borda, generadores, radio-cassettes no ha significado que otros aspectos, tales como el uso de la

lengua candoshi, el arte del buen vivir en la selva (tipo de comida, de disposición de las casas o formas de vestir) o el deseo de permanecer en sus comunidades, hayan cambiado. A diferencia de otros indígenas de la región, la perspectiva de emigrar a San Lorenzo no les parece a los Candoshi demasiado atractiva. Asimismo, la noción de persona, las formas de organización social, la percepción del entorno y las nociones básicas de su cosmología persisten, y lo que es aun más importante, en un dinamismo constante, es decir, sujetas a la exigencia de una reflexión que impone una experiencia de un mundo que hace apenas 50 años difícilmente imaginaban tan amplio y complejo.

## ANEXO

### Canto de Anaconda

[1] *Tsaga tsaga tiavai,*  
Yo (la anaconda) estoy al acecho,

[2] *tsaga tsaga tiavai*  
estoy al acecho,

[3] *zuriri tiavai, zuriri tiavai, zuriri tiavai, tsaga tsaga tiavai, tsaga tsaga tiavai,*  
en los torbellinos de aire (*ter*), estoy (*ter*),

[4] *yana yana tiavai, yana yana tiavai, yana yana tiavai,*  
estoy pintada con genipa (*ter*),

[5] *tputo tputo tiavai, tputo tputo tiavai, tputo tputo tiavai,*  
tengo la cabeza triangular (*ter*),

[6] *vachurta tiavai,*  
estoy en los pantanos,

[7] *kachurnata tiavai,*  
estoy en los pantanos,

[8] *kamanchayta tiavai,*  
estoy en los pantanos,

[9] *kanida tiavai, kanida tiavai, tsaga tsaga tiavai,*  
estoy en el azul del cielo (*bis*), estoy al acecho,

[10] *chishirta tiavai,*  
estoy en la profundidad de los pantanos,

[11] *maraparta tiavai, tsaga tsaga tiavai,*  
tengo la cara moteada, estoy al acecho,

[12] *karavída tiavai, karavída tiavai, karavída tiavai.*  
pintada con bija.

Cantado por Visa, hombre del medio Chapuli, octubre 1994

El canto empieza con la palabra [1]*tsaga*, que quiere decir “al acecho de”, se entiende del *vani* de la persona afectada; la forma verbal *tiavai* que quiere decir «ser». Estas dos palabras no pertenecen al lenguaje ordinario candoshi y no sé a ciencia cierta su procedencia. Es posible que provengan de otra lengua de la región como he descubierto en otros casos. Este tipo de préstamos es corriente en los cantos shamánicos y podría señalar la idea de “convertirse en otro”, una anaconda en este caso, hablando con la lengua del otro. Las palabras prestadas de las lenguas de étnias vecinas — en particular del quechua, hablado por lo demás por muchos Candoshi del norte del territorio — tendrían por finalidad señalar esta “alterización” del shamán. En todo caso, la expresión *tsaga tiavai* es el hablar de la anaconda y aparece en todos los cantos propios de esta especie. Esta expresión es por lo demás la única referencia hermética del canto. Este continúa señalando que la anaconda embruja a través de los torbellinos de aire llamados [3]*zuriri*. Después el canto menciona las características de esta serpiente, en particular que su cuerpo está pintado con genipa, [4] *yana*, y su cabeza triangular [5]*tputo*. Se refiere también al hábitat preferido de la especie, los pantanos poblados de las palmeras: [6]*vachurta* (*Mauritia flexuosa*), [7]*kchurnata* (especie no identificada similar a la *Mauritia flexuosa* pero de talla inferior) y [8]*kamanchayta* (especie de palmera cuyo nombre científico es *Astrocaryum huicungo* y cuya forma se parece a la palmera *Astrocaryum tucuma* — más conocida porque casi todos los pueblos de la alta amazonía obtienen de sus hojas una fibra que les sirve para fabricar todo tipo de utensilios como redes, bolsas o alfombras — aunque se diferencia de esta última porque el tronco del *kamanchayta* está provisto de espinas para dificultar el acceso de los animales a sus frutos. El canto continúa evocando el cielo [9]*kanida* porque, según los Candoshi, cuando uno está embrujado por la anaconda no puede ver nada más que un fondo azul como el del cielo. El canto habla de las cavidades oscuras, inundadas y profundas que hay en los pantanales, llamadas [10]*chishiirtai* a las cuales la anaconda lleva las almas de las personas embrujadas. El canto termina describiendo la cara de la anaconda, salpicada [11]*maraparta*, como si estuviera pintada con bija [12] *karavida*. Los shamanes, cuando empiezan un *magómaama* y toman el alucinógeno *zoroopzi* (*Banisteriopsis* sp.), pintan todo su cuerpo con genipa y la cara con bija, imitando los motivos que cubren la piel de la anaconda descritos en el canto.

## BIBLIOGRAFÍA

- AMADIO, Massimo, 1982 - "Tassonomia degli affini tra i Candoshi (Murato)"; en *Umomo* **6(2)**: 215-234.
- AMADIO, Massimo, 1983 - "Notas sobre ortografía Candoshi"; en A. Corbera, ed., *Educación y lingüística en la Amazonía Peruana*: 101-109; Lima: CAAAP.
- AMADIO, Massimo, 1985 - "Los Murato: una síntesis histórica"; en *Amazonía Peruana* **6(12)**: 117-131.
- AMADIO, Massimo & D'EMILIO, Lucia, 1983- "La alianza entre los Candoshi Murato del Alto Amazonas"; en *Amazonía Peruana* **5(9)**: 23-36.
- AMADIO, Massimo & D'EMILIO, Lucia, 1984 - "Il programma educativo tra i Candoshi dell'Alto Amazonas"; en Terra Nuova, *L'educazione bilingue in Perù. Programmi, Recherche, Intervente*; Roma: Terra Nuova & Ricerca e Cooperazione.
- ANDERSON, Loretta & COX, Doris, 1970 - "Learning Candoshi monolingually"; en A. Healey, ed., *Translator's field guide*: 306-310; Ukarumpa: Summer Institute of Linguistics.
- ANDERSON, Loretta & WISE, Mary R., 1963 - "Contrastive features of Candoshi clause types"; en *Studies in Peruvian Indian languages*, **1**: 67-102; Norman: Summer Institute of Linguistics of the University of Oklahoma. Summer Institute of Linguistics Publications in Linguistics and Related Fields, 9.
- ÅRHEM, Kaj, 1993 - "Ecosofía Makuna"; en F. Correa, dir., *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*: 105-122; Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología / Fondo FEN-Colombia / Fondo Editorial CEREC.
- ÅRHEM, Kaj, 1996 - "The cosmic food web. Human-nature relatedness in the Northwest Amazon"; en P. Descola & G. Pálsson, eds., *Nature and society. Anthropological perspectives*: 185-204; London & New York: Routledge.
- BAER, Gerhard, 1994 - *Cosmología y shamanismo de los Matsiguenga*; Quito: Abya-Yala.
- BROWN, Michael F., 1984 - *Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*; Lima: CAAAP.
- BROWN, Michael F., 1985 - *Tsewa's gift. Magic and meaning in an Amazonian society*; Washington & London: Smithsonian Institution Press.

- CHAUMEIL, Jean-Pierre, 1994 - "Las redes shamánicas contemporáneas y las relaciones interétnicas en el Alto Amazonas"; en *Revista de Antropología*, **1**: 45-61.
- COX, Doris, 1957 - "Candoshi verb inflection"; en *International Journal of American Linguistics*, **23**: 129-40.
- DESCOLA, Philippe, 1986 - *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*; Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- DESCOLA, Philippe, 1992 - "Societies of nature and the nature of society"; en A. Kuper, ed., *Conceptualizing society*: 107-126; London & New York: Routledge.
- DESCOLA, Philippe, 1993a - *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute-Amazonie*; Paris: Plon.
- DESCOLA, Philippe, 1993b - "Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro"; en *L'Homme*, **33(2-4)**: 171-190.
- DESCOLA, Philippe, 1996 - "Les cosmologies des Indiens d'Amazonie"; en *La recherche*, **292**: 62-67.
- DESVEAUX, Emmanuel, 1997 - "Parenté, rituel, organisation sociale: le cas des Sioux"; en *Journal de la Société des Américanistes*, **83**: 111-140.
- FRANCHETTO, Bruna, 1993 - "A celebração da história nos discursos cerimoniais Kuikúro (Alto Xingu)"; en E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha, eds., *Amazônia: etnologia e história indígena*: 95-116; São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP / Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.
- HARNER, Michael J., 1973 - *The Jivaro. People of the sacred waterfalls*; New York: Anchor Books Edition.
- HINSON CANNON, Mary E. (ed.), 1976 - *Zitamina koko. Cuentos folklóricos de los Candoshi*; Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano.
- KALLIOLA, Risto, et al., 1991 - "The dynamics, distribution and classification of swamp vegetation in Peruvian Amazonia"; en *Ann. Bot. Fennici*, **28**: 225-239.
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1971 - *Mythologiques IV. L'homme nu*; Paris: Plon.
- PAYNE, David L., 1981 - "Bosquejo fonológico del Proto-Shuar-Candoshi: evidencia para una relación genética"; en *Revista del Museo Nacional de Lima*, **45**: 323-377.
- PIKE, Kenneth L., 1962 - "Dimensions of grammatical constructions"; en *Language*, **38**: 221-44.
- RÄSÄNEN, Matti, 1993 - "La geohistoria y geología de la amazonía peruana"; en R. Kalliola, M. Puhakka & W. Danjoy, eds., *Amazonía*

- peruana. *Vegetación húmeda tropical en el llano subandino*: 43-67; Turku: PAUT & ONERN.
- SANS CUFÍ, Miquel et al., 1996 - "Hepatitis vírica aguda"; en *Medicine*, **7(9)**: 343-355.
- SEYMOUR-SMITH, Charlotte, 1988 - *Shiwiar. Identidad étnica y cambio en el río Corrientes*; Quito-Lima: Abya-Yala / CAAAP.
- STOCKS, Anthony W., 1983 - "Candoshi and Cocamilla swiddens in eastern Peru"; en *Human Ecology*, **11(1)**: 69-84.
- STOLZE LIMA, Tânia, 1996 - "O dois e seu múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em una cosmologia Tupi"; en *Mana*, **2(2)**: 21-47.
- SURRALLÉS, Alexandre, 1994 - "Sobre la etnografía de los Candoshi y de los Shapra"; en *Revista de Antropología*, **1**: 63-80; Lima.
- SURRALLÉS, Alexandre, 1998a - "Candoshi"; en J.-C. Tamisier, dir., *Dictionnaire des peuples*, 65 p.; Paris: Larousse.
- SURRALLÉS, Alexandre, 1998b - "Entre el pensar y el sentir. La antropología frente a las emociones"; en *Anthropológica*, **16**: 291-304; Lima.
- SURRALLÉS, Alexandre, 2000a - "Passion, mort et maladie dans une culture amazonienne"; en J.-L. Jamard, E. Terray & M. Xanthakou, dirs., *En substances. Systèmes, pratiques et symboliques. Textes pour Françoise Héritier*: 387-396; Paris: Fayard.
- SURRALLÉS, Alexandre, 2000b - "La passion génératrice. Prédation, échange et redoublement du mariage candoshi"; en *L'Homme*, **154-155**: 123-144.
- SURRALLÉS, Alexandre, 2000c - "Il' parlare-collera'. Sul saluto cerimoniale Candoshi"; en *Etnosistemi*, **7**: 37-46 ; Roma.
- SURRALLÉS, Alexandre, 2001 - "L'écliptique de la morale. Le sujet et la représentation de l'espace chez les Candoshi de la Haute-Amazonie"; en *Annales de la Fondation Fyssen*, **15**: 37-48; Paris.
- SURRALLÉS, Alexandre, 2002 - "Hacer reír para hacerse amar"; en R. Piqué & M. Ventura i Oller, eds., *América Latina, historia y sociedad. Una visión interdisciplinar*: 309-316. Barcelona: ICCI/UAB.
- SURRALLÉS, Alexandre, 2003a - *Au coeur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris: CNRS Editions / Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- SURRALLÉS, Alexandre, 2003b - "Face to face: Meaning, feeling and perception in Amazonian welcoming ceremonies"; en *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), **9**: 775-791.

- SURRALLÉS, Alexandre, 2003c - "Percepción, ritual y poder. Elementos de análisis desde una perspectiva amazónica"; en *Quaderns-e*, **1** (documento electrónico); Barcelona.
- SURRALLÉS, Alexandre, 2003d - "De la percepción en antropología. Algunas reflexiones sobre la noción de persona desde los estudios amazónicos"; en *Indiana*, **19-20**: 59-72; Berlín.
- SURRALLÉS, Alexandre, 2004 - "Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Candoshi"; en A. Surrallés & P. García eds.; *Tierra adentro. Territorio y percepción indígena del entorno*: 137-171; Copenhague: IWGIA.
- TAYLOR, Anne Christine, 1985 - " L'art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro "; en *Journal de la Société des Américanistes*, **71**: 159-173.
- TAYLOR, Anne Christine, 1986 - " Les versants orientaux des Andes septentrionales: des Bracamoro aux Quijos "; en F.-M. Renard-Casevitz *et al.*, *L'inca, l'espagnol et les sauvages*: 213-352; Paris: Recherches sur les Civilisations.
- TAYLOR, Anne Christine, 1987 - "' Cette atroce république de la forêt... ' Les origines du paradigme jivaro "; en *Gradhiva*, **3**: 3-10.
- TAYLOR, Anne Christine, 1993a - "Remembering to forget. Identity, mourning and memory among the Jivaro"; en *Man*, **28(4)**: 653-678.
- TAYLOR, Anne Christine, 1993b - " Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée Achuar "; en *L'Homme*, **33(2-4)**: 429-447.
- TAYLOR, Anne Christine, 1994 - " Les bons ennemis et les mauvais parents. Le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l'Equateur "; en F. Héritier-Augé & É. Coupet-Rougier, eds., *Les complexités de l'alliance. Economie, politique et fondements symboliques*, vol. 4: 73-105; Paris: Editions des Archives Contemporaines
- TAYLOR, Anne Christine, 1996 - "The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human"; en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, **2(2)**: 201-215.
- TAYLOR, Anne Christine, 1998 - "Jivaro kinship: 'Simple' and 'complex' formulas: A Dravidian transformation group"; en M. Godelier, T. R. Trautmann & F. E. Tjon Sie Fat, eds., *Transformations of kinship*: 187-213; Washington & London: Smithsonian Institution Press.



- TAYLOR, Anne Christine, 2003 – “ Les masques de la mémoire: essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro ”; en *L’Homme*, **165**: 223-248.
- TESSMANN, Günther, 1999 – *Los indígenas del Perú Nororiental. Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*; Quito: Abya-Yala.
- TORRES, Jaime R. R. 1996 – “Hepatitis B and hepatitis delta virus infection in South America (Progress Towards the Comprehensive Control of Hepatitis B)”; en *Gut*, **38(5S)**: S48-S55.
- TUGGY, John C., 1964 – “Justicia tribal entre los candoshi”; en *Revista Peruana de Historia del Derecho*, **1**: 16.
- TUGGY, John C., 1966 – *Vocabulario candoshi de Loreto*; Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano. Serie Lingüística Peruana, 2.
- TUGGY, John C., 1981a – “A discourse phonology of Candoshi”; en H. Kuhn, N. Pym & J. C. Tuggy, eds., *Discourse Phonology*: 5-28; Dallas: Summer Institute of Linguistics. Research Papers of the Texas SIL at Dallas, 10.
- TUGGY, John C., 1981b – “Un estudio fonológico del discurso candoshi”; en M. R. Wise & A. Stewart, eds., *Cohesión y enfoque en textos y discursos*: 217-73; Lima: Ministerio de Educación - Instituto Lingüístico de Verano. Serie Lingüística Peruana, 17.
- TUGGY, John C., 1992 – “Algunos aspectos de la morfofonémica del Candoshi”; en S. G. Parker, ed., *Estudios etno-lingüísticos II*: 322-37; Yarinacocha: Ministerio de Educación / Instituto Lingüístico de Verano. Documento de Trabajo, 23.
- TUGGY, John C. (comp.), 1975 – *Textos candoshi*; Lima: Instituto Lingüístico de Verano. Datos Etno-Lingüísticos, 40.
- TUGGY, Sheila C., 1982 – “Las secuencias temporales y lógicas en candoshi”; en M. R. Wise & H. Boonstra, eds., *Conjunciones y otros nexos en tres idiomas amazónicos*: 37-75; Lima: Ministerio de Educación / Instituto Lingüístico de Verano. Serie Lingüística Peruana, 19.
- TUGGY, Sheila C., 1985 – “Candoshi behavioral change”; en W. R. Merrifield ed., *Five Amazonian studies on world view and cultural change*: 5-40; Dallas: International Museum of Cultures. International Museum of Cultures Publication, 19.
- VENTURA I OLLER, Montserrat., 1999 – “ Langue, mythes, chamanisme. Une vieille histoire: représentations du passé et contact interethnique

- dans l'Occident équatorien "; en *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, **63**: 63-70
- VENTURA I OLLER, Montserrat, 2000 - "Transformations formelles d'une cosmologie réceptive. Notes sur la colonisation chrétienne du chamanisme Tsachila (Équateur)"; en D. Aigle, B. Brac de la Perrière & J.-P. Chaumeil, eds., *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*: 209-226; Nanterre: Société d'Ethnologie.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B., 1992 - *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*; Chicago & London: The University of Chicago Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B., 1993 - "Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico"; en M. Carneiro da Cunha & E. Viveiros de Castro, eds., *Amazônia: etnologia e história indígena*: 150-210; São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP / Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B., 1996 - "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio"; *Mana*, **2(2)**: 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B., 1998 - "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism"; en *Journal of the Royal Anthropological Institute (N. S.)*, **4**: 469-488.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & FAUSTO, Carlos , 1993 - "La puissance et l'acte. La parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud"; en *L'Homme*, **33(2-4)**: 141-170.
- WALLIS, Ethel E., 1965 - *Tariri: My story. From jungle killer to Christian missionary*; New York, Evanston and London: Harper & Row.
- WATERHOUSE, Viola G., (ed.), 1963 - *Studies in Peruvian Indian languages 1*; Norman: Summer Institute of Linguistics of the University of Oklahoma. Summer Institute of Linguistics Publications in Linguistics and Related Fields, 9.
- WHITTEN, Norman E. Jr., 1976 - *Sacha Runa: Ethnicity and adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*; Urbana: University of Illinois Press.