

Ideología Matsiguenga: entre lo local y lo global

France-Marie Renard-Casevitz

*“Teresa, hija de Tatacruz (un gran cacique de los años 1920-1950, que vivía en Chirumbia donde falleció en 1953 a los 85 años), estaba casada con Hipólito C. del cual tenía dos hijos. Pero ella quería hacerse cacique; así que no quería vivir más con Hipólito, demasiado perezoso para esto. Quería vivir con Vicente O. para hacerse caciques juntos e hizo el intercambio de los maridos: Nati, la mujer de Vicente, tomó a Hipólito como esposo y Teresa hizo venir a Vicente en su casa”, contaban Enrique A. y Vicente S. a propósito de los caciques de la región Chirumbia-Koribeni en el Alto Urubamba. Patricia, mi comadre, protestó avivando una pequeña discusión: “ellos también querían el intercambio porque Vicente quería tanto como Teresa hacerse cacique” (Medio Koribeni, septiembre 1973. Hipólito y Vicente, hermanos clasificatorios, eran en una relación *notineri-paguiri* [sobrino-tía o yerno-suegra] con Teresa ya fallecida).*

Para entender datos que abarcan tanto las habladerías como el saber genealógico excepcional, y tanto un conjunto bien definido de reglas como una nebulosa de comportamientos que se someten a estas reglas o se alejan de ellas, es necesario examinar la realidad sociológica de los Matsiguenga sin prejuicios. Vigilante a cualquier tipo de etnocentrismo, es necesario acoger sus representaciones del parentesco y de la alianza o de los géneros y de sus relaciones. Hay que recordar también la historia regional, con sus correrías¹ y sus agrupamientos forzados cerca de las plantaciones, y luego con la fundación de pueblos que crecen hoy día según la ubicación y la calidad de la escolarización.

1 Algunos potentados matsiguenga o ashaninka hicieron correrías por su propia cuenta después de su experiencia con patrones. Llegaron a constituir verdaderos harén con mujeres cautivas. A pesar de su huida, varias chicas y mujeres tuvieron uno o dos hijos con ellos. En la mayoría de los casos, se silencia la paternidad para no reconocer “incestos” categoriales entre los descendientes en la época del nadir demográfico. Ver *infra*.

A partir de los datos de parentesco recogidos en los 9/10 de las tierras matsiguenga del Urubamba, integraremos algunos de sus aspectos en el espacio lógico anteriormente abierto (ver *Anthropologica* 16). Lo haremos con la forma que los Matsiguenga dan al asunto en sus relatos, ilustrándolos con casos ejemplares para percibir mejor sus modos de construcción y su ideología del parentesco y de la alianza.

Resumamos de nuevo lo adquirido. La nomenclatura matsiguenga de tipo dravidiano realiza una dicotomía entre consanguíneos y aliados que se aplica idealmente a toda la sociedad; se fundamenta en un sistema que privilegia el método de las relaciones y genera categorías egocéntricas con una doble entrada según el género de ego (G^{+1} , G^0 y G^{-1}). En las construcciones terminológicas de tipo dravidiano, la *germanidad* cruzada en G^{+1} genera la bifurcación consanguíneos/aliados en la generación d'ego (G^0). La alianza sin repetición ni redoblamiento en un nivel genealógico obedece al modelo patrilateral con residencia uxorilocal. Un hombre que fue a casarse lejos sin operar un bucle (cerrando un intercambio entre generaciones distintas) y por lo tanto sin vínculos de parentesco conocidos, llama a la madre de su esposa *paguiro* (FZ = MBW), al padre de su esposa *koki* (MB = FZH), en cambio llama *apa* al WMB e *ina* a la WFZ...

Dentro del modelo patrilateral asimétrico, la topología de la alianza hace una diferenciación entre gente clasificada en una misma categoría: MB # FZH (los dos llamados *koki*, pero nacidos y casados en sitios diferentes), FZ # MBW (*paguiro*). Además, la no-repetición de las alianzas por una generación dada y entre dos unidades residenciales deshace las homotecias de los germanos paralelos cuando se casan como había diferenciado los de G^{+1} : B # Ego masculino, Z # Ego femenina, F # FB; M # MZ. Hemos visto que, en la práctica, mientras más ego se aleja de sus tierras natales, más crece la indeterminación de los vínculos de parentesco, dando paso al dominio de lo virtual. Finalmente ego puede llegar a tierras de "paisanos" (Ashaninka, Nomatsiguenga o Yine...) y no tomar en cuenta una alianza de un conocido en la misma región para determinar sus referencias terminológicas según la lógica del sistema. Aquí su propia estrategia matrimonial sirve de epicentro clasificatorio a la terminología que va a utilizar. En cuanto a la fórmula preferencial, ella determina la orientación invertida de la alianza de una generación a la siguiente y está asociada a un tiempo de servicio del yerno.

En los sistemas de tipo dravidiano compiten dos fórmulas: los aliados de los aliados son consanguíneos (AA = P), como en el sistema matsiguenga (panare, etcétera), o los aliados de los aliados son también aliados como en el sistema jíbaro (candoa,...; AA = A). Desde un punto de vista lógico,

la segunda alternativa es menos satisfactoria ya que distingue el grupo de ego, aliado de sus aliados, de los otros aliados de sus aliados, y pone límites a la transitividad del álgebra terminológica. En la práctica refleja importantes divergencias ideológicas y sociales en la mayoría de los casos. Ego, el grupo de referencia idéntico a sí mismo, debería situarse del lado de los consanguíneos; pero en función de su opción ideológica, que asimila a los aliados de los aliados a los aliados, él mismo caería en la categoría de los aliados (cambiando de perspectiva) y se encuentra en una contradicción que parece traducir el sueño letal de una alianza consigo. Detrás la trilogía del próximo (consanguíneos), del no-próximo (aliados) y de lo lejano (aliados o enemigos) y la importante disimetría de las inclusiones categoriales, se perfila una concepción de la alianza más como fuente de agresividad y guerra que como una garantía de paz. Los aliados de los aliados caen en el dominio de la enemistad: son suficientemente parecidos pero desconocidos, incontrolables y objeto de guerras para traer trofeos o cautivos. Históricamente, la dinámica de estos procesos profundiza el alejamiento y la divergencia de los grupos, hasta que nuevas entidades sociales surgen con dialectos y rasgos culturales propios. Así, parece que en general la no-transitividad de la distribución consanguíneos/aliados tiene una relación dinámica con una ideología guerrera.

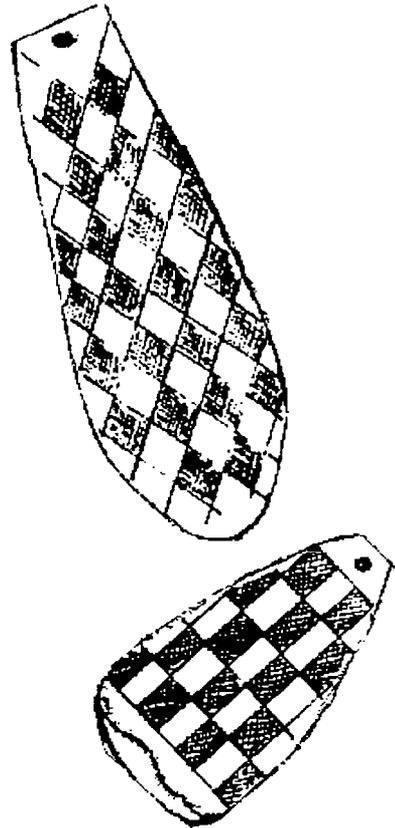
En cambio una concepción y una práctica isomorfas del campo social (PP y AA = P; AP y PA = A) construye un tablero extensivo al conjunto de la gente próxima, medio-alejada y muy alejada y da un punto de vista global, haciendo alternar de manera regular los puntos de vista ego y alterocéntrico. Los consanguíneos de ego y los aliados de sus aliados caen en la misma categoría que excluye la alianza, todos unidos por una relación de parentesco indiferente a la distancia. Hay una homogeneización geopolítica que distribuye hasta las fronteras del conjunto social relaciones tanto de parentesco como de alianza, extendiendo el dominio potencial de la paz. Por cierto lo próximo (*aka* = aquí), lo medio lejano (*anta* = ahí) y lo más lejano (*samani* = allá lejos) admiten estrategias matrimoniales distintas; pero es la aplicación incansable de categorías lo que las hace posibles: consanguíneos y aliados incluyen gente con igual amplitud en cada región. Por eso se representa el "tablero" con tanta afición (ver Ilustración N° 1): traduce el equilibrio de las categorías y su distribución alternativa regular como la conjunción de las perspectivas egocéntricas (ver *infra*). Traduce también una ideología de totalización y de recuperación social de lo que se aleja, en un contexto general de parentesco simbolizado por la única categoría consanguínea en G^{+2} y G^{-2} (abuelos y

nietos, también ver *infra*, los germanos fundadores de la sociedad), un contexto de paz que se extiende a todos los miembros conocidos o desconocidos del conjunto.

Es decir que aquí domina un contexto global de parentesco extendido a la sociedad entera con sus subdivisiones. La consanguinidad es originaria; ella fundamenta la unidad solidaria y el consenso del "socius". Pero la alianza es originaria porque fundamenta la consanguinidad y abre la reproducción social. ¡Paradoja! Los antropólogos la resuelven privilegiando ora la inscripción de la consanguinidad dentro de un contexto general de alianza, ora su inverso. Se olvidan del "big-bang" mítico y su solución de la paradoja: la alianza original entre dos o más parejas de germanos cruzados. Estos antepasados germanos primordiales, divinos o creados, imagen de los dioses, engendran por sus uniones incestuosas una generación en la que ya alternan germanos y primos germanos, cuyas alianzas instalan los sistemas de parentesco y de alianza. Este "big-bang" que encontramos en varias mitologías (Inca, Matsiguenga,...) afirma que no hay sociedad sin coexistencia de los dos sistemas; a veces una construcción ulterior se encarga de afirmar la anterioridad o la dominación de un sistema sobre el otro.

Ilustración N° 1

Huesos grabados. Perspectiva global

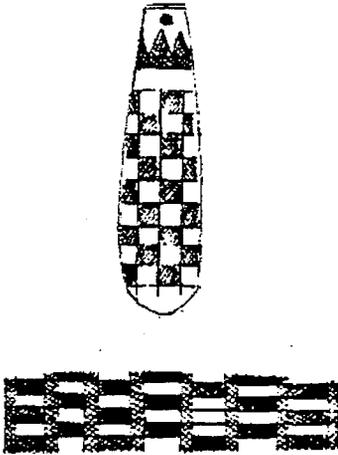


Si bien vinculan los dos sistemas por una génesis del tipo susodicho, los Matsiguenga privilegian la inscripción de la alianza dentro de un contexto general y fundador de parentesco (dioses germanos), como para corregir la extensión indefinida que genera su sistema de alianza. Con la dimensión temporal incluida por la fórmula de matrimonio patrilateral, su sistema se caracteriza por una facultad de recuperación infinita de los

elementos del cuerpo social, tan grande como sea; pero entonces le hacen falta límites precisos. Solamente la vuelta de los descendientes estabiliza los intercambios matrimoniales y circunscribe el cuerpo social. Distribución regular de los aliados y consanguíneos, ida y vuelta entre generaciones consecutivas; esta idea, los Matsiguenga y los Ashaninka la representan en sus artefactos y por ejemplo la graban en huesos decorativos con varias versiones de un cuadriculado en tresbolillo.

Ilustración N° 2

Huesos grabados: adornan los cargadores de bebé



Vemos a los miembros del conjunto subarawak aprehender e ilustrar su sociedad con el motivo del “tablero”, que teje, graba o trenza. Vemos también que, como en los huesos dibujados en la Ilustración N° 2, el tablero ocupa el máximo de espacio, sin más fronteras laterales que los límites del hueso. Nos dan a conocer así la extensión indeterminada y la homogeneidad del cuadriculado, imagen de la distribución espacial de los consanguíneos y aliados, que será la posición específica de uno en el tablero. Transcriben también la afirmación de que los aliados de los aliados son consanguíneos, y demuestran la indeterminación del número de los *partenaires* incluidos en el sistema de intercambio.

La fórmula patrilateral, con su régimen regulado por una reciprocidad diferida, es la única fórmula elemental que puede digerir sin problemas estructurales grandes variaciones demográficas y territoriales. En vez de enclavarse en los límites de una comunidad –con sus mitades (tipo andino) o grupos de *partenaires* (tipo Bororo)–, el modelo patrilateral aquí corre de comunidad en comunidad sin límites precisos², encargando los bucles del sistema a la oscilación pendular de la orientación de los intercambios de una

2 En el contexto de los Arawak subandinos, mucho más de quinientas comunidades ingresan de próximos en próximos en la cadena de los intercambios (Matsiguenga, Ashaninka, Yanesha y Yine).

generación a la siguiente. Con su integración de las dimensiones espaciales y temporales, prevé las contingencias históricas. Sin embargo, no pierde su ideología de una sociedad que un contexto general de parentesco fundamenta. La oscilación que opera el bucle y la repetición que restablece uno en la posición de los abuelos (G^{+2}) se lee en la designación de la gente en G^{+3} o G^{-3} . No hay un término específico para los bisabuelos, los bisnietos ni más allá. No puede existir, ya que dentro del sistema ellos vienen ocupar la misma posición que sus alternos: FFF = F, FFFF = FF, MMM = M, MMMM = MM, SSS = S, etcétera y se dice padre a un bisabuelo o hijo a su bisnieto.

Ahora bien: la ideología y el pensamiento matsiguenga de los intercambios significaban problemas. Incluso apartándose mucho de la práctica, no se podía someter los hechos y su interpretación a la generalidad –trivialidad– etnológica del intercambio de las mujeres por los hombres, como lo hemos dicho. No estamos contradiciendo aquí la afirmación de que las sociedades son generalmente “viri-potestales” (L. Dumont), ya que el poder puede expresarse en varios campos sociales. Estamos persiguiendo un *etnocentrismo incluso inconsciente*, que orienta la percepción y traiciona la realidad. En esta sociedad, lo político, la guerra y, en su parte “móvil”, el comercio son patrimonio de los hombres; en cambio hay reparto de la autoridad tanto masculina como femenina en los intercambios matrimoniales –y en otros campos sociales–. Es lo que vamos examinar con algunos ejemplos, ya que hemos quitado la hipoteca de una imperiosa dominación masculina en este campo (ver *Anthropologica* 16).

Como en el *incipit*, dispongo de bastantes comentarios de origen masculino o femenino que detallan “actores femeninos” intercambiando a hombres, en general sus hijos³. Según una interpretación clásica, esto debería atestiguar una autoridad femenina terminante, un tipo de matriarcado. Pero en otros comentarios aparecían también actores masculinos intercambiando a sus hijas, atestiguando una autoridad masculina no menos terminante. Aquí dos puntos de vista o dos actores se confortaban, ahí se emparejaban. Oscilación bastante constante que transcurría también en los relatos míticos. Debía emprenderse, pues, una investigación sobre su regularidad y su interpretación. Entonces se comprobó que la oscilación expresaba la presencia de dos aspectos complementarios de la ideología matrimonial. Su carácter general es entregar el manejo de las alianzas hechas en la proximidad a la autoridad femenina, es decir a lo local, y

3 Es necesario subrayar que los comentarios fueron libres. Acompañaban relatos sobre la historia regional o biografías.

el manejo de las alianzas en lo lejano a la iniciativa masculina, es decir a lo global.

De algún modo había en primer lugar que profundizar la propia metáfora de los Matsiguenga para expresar el entrelazamiento social: la tejedora. La opción de una actividad femenina en la división social del trabajo privilegia una perspectiva a la vez dinámica y femenina de las alianzas. Con el tejer se da importancia a la actividad, a la producción, y no al producto acabado, el tejido. Con el tejer se representa una *Dea ex machina*, la tejedora que desliza su lanzadera en un sentido (una generación), luego en el otro; la tejedora que fabrica el tejido social haciendo pasar los hilos –hombres– de la trama entre los hilos –mujeres– de la urdimbre.

A tal tejedora puede llamársela “paguiro”, tía y suegra, o según una traducción literal, “la que da”; y así se reintegra la perspectiva masculina, ya que es a ella a quien se pide su hija como esposa⁴, a quien un pretendiente entrega su caza, su pesca o artefactos de su producción hasta su casamiento con la hija.

Queda claro que la metáfora del tejer está sobrecargada por el peso de las tradiciones andinas y piemontes investidas en los tejidos. Mientras tanto, es tan fuerte la visión dinámica, que a cada evocación de las correspondencias entre el tejer y la alianza, las mujeres ilustraban su conversación con ciertos cruces y descruces de los dedos, expresando el movimiento infinito de entrecruzar los hilos... o la gente. Manifiesta también una visión de las relaciones matrimoniales como un movimiento perpetuo de ida y vuelta, movimiento a la vez totalizador y sin conclusión por inscribirse en el tiempo y su sucesión infinita. La tejedora, incansable Penélope cuyo antiguo tejido se desagrega en el desgaste –estructural– de la memoria social, reemplazado por los nuevos motivos de la confección corriente, ilustra con sus juegos de lizos y lanzadera no solamente la alianza de las mujeres-urdimbre con los hombres-trama, sino también la alternancia de los consanguíneos y de los aliados en el espacio y en el tiempo.

Ya mencionamos la ausencia de una distinción institucional mayor/menor entre los “germanos” y la equivalencia de las relaciones entre los germanos cruzados / $B/Z = Z/B$ (ver N° 16 y la recusación del presupuesto dado como principio $B > Z$ en absoluto). Los germanos cruzados mantienen una solidaridad potencial tan pronto los hermanos se alejan de su terruño natal para casarse. Esta relación se muestra más estrecha y fuerte

4 *Pa - gui - ro*, dar - causa/agente - ella. También los mitos ponen en escena la importancia de la “paguiro”, ver por ejemplo a *Martín Pescador in le Banquet Masqué*.

entre germanos de la misma clase de edad o de mismo padre y madre, más aún entre los criados juntos. Entre germanos cruzados adultos la relación es de respeto mutuo, que sucede a las relaciones de cuidados y juegos comunes hasta los 6 o 7 años y la divergencia de ocupación e interés hasta la salida del joven⁵. Los cuidados maternales entre pequeños germanos cruzados tienen una doble orientación. Un primogénito puede verse confiar el cuidado de su pequeña hermana; la acaricia, la arrulla, la adormece o la hace jugar. Otras veces tiene que cargarla, en general sólo de la casa-habitación hasta la casa-cocina, y en raras ocasiones al regreso de la chacra para ayudar a su madre que cede bajo el peso de la yuca de cocina y de bebida. En cambio, jamás un chico usaría un cargador de bebé que una primogénita de 6 o 7 años utiliza a cada rato. El chico carga al bebé de manera masculina, en los brazos, en la espalda, sobre los hombros. Sin embargo, en presencia de varios hijos cruzados, se pide cargar niños solamente a las hijas. En suma, una madre solicita la ayuda de su hijo hasta los 6 o 7 años, pero de manera mucho menos regular que la de una hija en la misma posición. A partir de los 6 o 7 años, el niño empieza a seguir a su padre y se inicia en las actividades masculinas, antes de profundizar sus conocimientos al lado de su futuro suegro cuyo sobrenombre es "el que me enseñó todo". Hay que recordar que el joven llegaba tradicionalmente de unos 14 años a la familia de sus aliados potenciales, y si bien su futuro suegro disponía de su fuerza de trabajo, también tenía que acabar su formación: agudeza en la caza y la pesca, ingeniosidad en la confección de las trampas, perfeccionamiento de sus conocimientos hortícolas y del medio ambiente, iniciación en la fabricación de los adornos de adultos, el arte oratorio y musical... Era al lado del suegro potencial que un joven abría su primera chacra y se sujetaba a la regularidad de la labor hortícola. Incluso despedido o cambiando de inclinación y yéndose a otro sitio, el joven pasaba de la adolescencia a la edad adulta al lado de uno o algunos suegros potenciales. Pero no vivía en la misma casa-habitación de sus futuros aliados en la que aún vivía su novia. Un pretendiente dormía ora en la casa-cocina (sobre la barbacoa en la cual se sienta la gente para comer o charlar), ora en la casa de un hermano "clasificador" ya casado con otra hija y dueño de una casa *in situ*. Hoy día hay cambios importantes en los pueblos de misiones con escuelas. Los jóvenes se quedan hasta los

5 Tradicionalmente el joven salía a los 13 o 14 años. Hoy en día, con la escolarización, el joven se va hacia los 18 años, pero ya a esa edad se emancipa más de la autoridad de los padres y del suegro.

18 años en su casa materna, acaban ahora su aprendizaje con su padre y no con el futuro suegro. El tiempo de servicio, unos tres años antes, se acorta cada vez más y poco a poco desaparece de manera paralela a otros cambios sociales profundos⁶.

De este modo, las relaciones entre hermanos cruzados adultos se expresan por una afección contenida por un gran respeto. Marchándose joven, el hombre queda vinculado más estrechamente a una hermana mayor (relativa) que le servía de pequeña mamá en su niñez o una menor cuyos primeros pasos guió. La una o la otra será su refugio temporal cada vez que lo necesiten los cambios o desgracias de su vida (divorcio, viudez...). Pues es una hermana casada quien acoge a un hombre cuando regresa por un tiempo a sus tierras nativas, porque las generaciones consecutivas adultas no cohabitan en general. Hijas y yernos (G^0) tienen casa o casas propias al lado de la de los padres (G^1) y también otra casa alberga a los abuelos (G^2). Por eso se veía al pretendiente dormir en la casa-cocina o en la casa de otro yerno (ver antes). En cambio, a los abuelos ya viejitos se les entrega algunos nietos que cohabitan con ellos para ayudarlos en las tareas cotidianas. La salida precoz y después las visitas irregulares con comportamientos de respeto mutuo no dan espacio a una relación de autoridad de los hermanos sobre sus hermanas.

La asimetría de las relaciones se expresa en el control y la censura de los padres sobre los hijos, aunque es un poder sin más medios de coerción que la voz pública y el peso social. Es pertinente recordar que después de los 5 o 6 años los niños ya no son castigados físicamente, mientras que antes de esa edad las infracciones graves y repetidas contra la ética social podían ser objeto, por parte de la madre, de un castigo brutal e incluso cruel, ya que incluso se podía echar sobre el niño o la niña el agua hervida de una olla, causando algunas veces la muerte del pequeño o la pequeña culpable. En otro estudio he mostrado que la justicia familiar cotidiana está

6 También hay una tendencia de los hermanos a quedarse en el mismo pueblo, inducida por varios factores. Uno es el crecimiento demográfico de los pueblos. Otro es el "machismo" de la administración nacional o misional: se ha dado patronímicos (apellidos paternos) a las familias; la titularización de las tierras se ha hecho a nombre de los "padres de familia", sin tomar en cuenta las características culturales (ausencia de patronímicos en el sentido occidental, vínculo femenino a la tierra). Se supone ahora que los hombres se quedan en "su" tierra. Mientras tanto, es raro todavía que más de dos hermanos se queden en el mismo pueblo. Los otros van a casarse o a vivir en otras comunidades. Así encontramos dos familias T* en Kirigueti, dos en Puerto Huallana y una quinta en el Urubamba; o dos familias M* en Kirigueti y otras familias M* desparramadas en otros sitios en los ríos Picha, Pangoreni y Urubamba.

a cargo de las mujeres. Solo las madres tienen autorizados tales actos de castigo, que dependen de su responsabilidad. Para faltas menos graves o primeras infracciones, el castigo conoce gradación y obedece siempre a formas mediatizadas, sea por las palabras, sea por un instrumento: advertencia, reprimenda, amenaza, rozamiento o barrido de las piernas y el cuerpo con un puñado de ciertas ortigas especialmente urticantes. Nunca he visto otro tipo de castigo; es decir, se excluyen todos los que exigirían un contacto corporal directo inmediato: bofetadas, azotainas, cardenales, golpes. Los contactos corporales son exclusivamente de cuidados, adornamiento y ternura (baños, quitar bichos, despiojar, cortar el pelo, pintar la cara...). Las mujeres ejercen el control no solamente del castigo de los pequeños sino también de los nacimientos, incluso de formas de eugenismo. Usan o usaban plantas abortivas o con efectos esterilizadores transitorios o duraderos, e infanticidios (el segundo nacido, en el caso de gemelos o mellizos, o un recién nacido con deformidad física o social según determinadas definiciones culturales).

La ideología Matsiguenga de las relaciones entre los géneros se fundamenta ante todo en la autonomía de las personas. Ya que Orna Johnson dedicó su tesis al estudio de las relaciones interpersonales, citaré una conclusión suya:

[...] although sex roles are clearly differentiated, the sexual dichotomy in Machiguenga society is not pronounced. Masculinity and femininity are important social characteristics in determining domestic roles, but gender is not the most important factor in Machiguenga ideology. (Johnson 1982: 130).

Por mi parte precisaré que la dicotomía sexual es esencial, pero no como soporte de una relación general asimétrica sino más bien como la bipolaridad de géneros complementarios que engendra toda forma de vida, o lo social y su solidaridad. Se ubica en el campo de la “incompletud” humana, que en primera instancia es la de cada género, siendo la unión de los géneros, en pareja, el acceso a la “completud”. La pareja se opone a la copresencia difícil del semejante; por ejemplo un par de hermanos paralelos con relaciones ambiguas preñadas de rivalidad. En este aspecto, el par refleja la esterilidad o la tautología y tiene que deshacer la similitud con sus aspectos conflictivos⁷. Al revés de sociedades organizadas en fratrías vinculadas a

7 Los mitos refuerzan esta visión social de las fratrías masculinas: la posición siamesa de hermanos carnales o de padre/hijo que viven juntos y desean la misma mujer origina siempre un contexto de catástrofe (ver al sacador de pichones o a Cometa o a los mellizos). La

un orden jerárquico de los germanos, esta organización social rehúsa institucionalizar tal orden y adelanta la homología y la rivalidad que impregnan las relaciones de cualquier par de consanguíneos carnales paralelos (padre/hijo, madre/hija, hermanos paralelos, hermanas paralelas). El par es una expresión vertical u horizontal de un riesgo de confusión o redundancia, y se encarga a las instituciones de alianza y residencia la separación y personalización de los elementos similares: orientación alterna de las alianzas, ausencia de repetición y de redoblamiento matrimonial entre germanos “carnales”, residencia matri- y uxorial, habitación separada de los consanguíneos de generaciones consecutivas. Dentro del sistema de parentesco unificador con la función dominante atribuida a un género, relación o término, nadie escapa al trabajo estructural de la diferenciación por la alianza combinada al terruño de nacimiento.

En una perspectiva masculina, este tratamiento del par asegura el acceso a una identidad social y *es* calidad del poder político. Hemos visto que los grados del alejamiento caracterizan las dos dimensiones que estructuran los sistemas de parentesco y de alianza; el genealógico y lo territorial. La alianza se da conforme al modelo patrilateral (ego masculino), pero en la mayoría de casos los esposos tienen una relación de primos cruzados indirectos, por medio de líneas colaterales, alargando la red de relaciones y la identidad social (ver Diagrama N° 1). Similitud de posición social en el sistema (homotecia), igualdad y rivalidad expresan tres aspectos de la misma realidad ideológica. El ascendente “natural” y social del padre, su autoridad, no tiene que confundirse con el poder del curaca para mantener a los hijos en una estrecha dependencia. En cambio la relación de autoridad suegro/verno tiene límites: relación de alianza, es posible disolverla; apuesta sobre el tiempo, el suegro utiliza la fuerza de trabajo de su yerno pero no puede ser abusivo, ya que el yerno es su “seguro de vejez” (un buen tratamiento del yerno todavía joven asegurará un buen

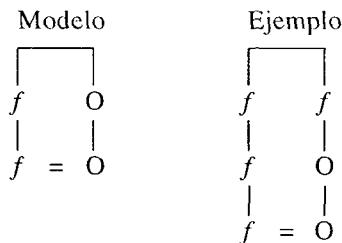
homología no puede fundamentar lo social; tiene que deshacerse por una individualización encargada a la movilidad y las relaciones propias que constituye la persona social. En cuanto a la coresidencia de las hermanas carnales, no engendra catástrofes pero sí discrepancias y conflictos. Los mitos deshacen su homología (antes de sus matrimonios) tratándolas desde el punto de vista del carácter: prudente o “loca”, discreta o indiscreta... En breve los mitos tratan las pares de hombres del punto de vista de las relaciones sociales, las pares de mujeres del punto de vista de términos que los rasgos de carácter diversifican. Además vemos la ideología de esta organización social tratar de dos grandes mitos fundadores de la humanidad: la muerte del padre por el hijo –Edipo o Freud y la horda primitiva– y la del hermano por el hermano –Caín y Abel– y proporcionar una solución social descartando este contexto catastrófico.

tratamiento del suegro ya viejo). Una vez los hermanos paralelos despar-
 rramados, lo que deshaciendo su homotecia originaria garantiza su auto-
 nomía y su igualdad, hay espacio para una solidaridad sin falla por ser
 episódica y en contexto, según los acontecimientos y la historia.

Por las mujeres con su función dominante de términos, el proceso de
 singularización es similar. Ellas representan polos centrípetos que arruman
 los movimientos masculinos. Su alianza deshace también la homotecia y
 le procura una identidad social propia que se manifiesta en la construcción
 de su propia casa. Mientras tanto, las mujeres representan la continuidad
 consanguínea en un terruño; y como términos o elementos estáticos,
 asumen un aspecto exento de rivalidad que contradice su puesta en re-
 lación con su par (madre o hermana). Así la autoridad de la madre sobre
 los años de juventud de la hija sigue pesando cuando el joven escapa a
 la del padre. Mujeres ya de edad contaban que su primer matrimonio,
 algunas veces el único, fue arreglado por su madre en contra de su deseo.
 Detrás una representación consensual y solidaria de las consanguíneas, hay
 el mismo riesgo de conflictos y rivalidades que el alejamiento dentro de
 los límites del terruño desarma. De la representación de la relación entre
 pares masculinos como germen de la rivalidad social –y de la guerra–, que
 abre espacio a la solidaridad una vez enfriada por la dispersión, se pasa
 a la representación de pares femeninos pacíficos –las tejedoras trabajando
 una misma confección–, que dan espacio, por su proximidad, a la rivalidad
 “doméstica”. Pero el proceso para deshacer la redundancia, acceder a la
 autonomía y construir su identidad social es el mismo. Poco a poco las
 hermanas y su familia se alejan de una vecindad pesante aislándose dentro
 de las tierras maternas con variaciones según las historias particulares
 (armonía o disensión con los padres, entre las hermanas y/o sus esposos,
 presencia –centrípeto– de una pareja de curaca).

Diagrama N°1

Modelo y ejemplo práctico



Mientras que los germanos paralelos o cruzados se alejan unos de otros cortas o largas distancias, la sociedad invierte el mayor peso de la solidaridad social en las relaciones por definición cruzada de la pareja, acceso a la “completud” como lo hemos visto. El estatus de adulto se adquiere una vez casado y con hijos (hacia los 25 años). No hay acceso al curacazgo tradicional o al chamanismo sin cónyuge. La ideología establece con fuerza la “completud” de los géneros; da una definición originaria y una estructuración cruzada de las funciones del hombre por una divinidad femenina (*Pareni*, Cerro de la Sal) y de la mujer por una divinidad masculina (*Kashiri*, Luna). Podemos afirmar que en la base de la ideología Matsiguenga surge una unidad dual, una pareja que constituye dos aspectos indivisibles de las entidades creadoras o las dos “razas” (expresión matsiguenga) que componen o dividen la totalidad de su creación. Así cada categoría de seres vivientes (plantas, animales, hombres, divinidades y demonios) aparece en el mundo con varios representantes ya sexuados. La dicotomía es primaria y establece los términos de la complementariedad y para la sociedad humana, de la solidaridad por excelencia⁸.

La ideología es lo suficientemente puntillosa y eficaz como para admitir inversiones de función en un contexto general de “completud” por una parte y autonomía de las personas por otra. Así no hay estatus ni función prohibidos en absoluto a un género. Por ejemplo hay unas pocas mujeres curacas cuyos nombres, solos o más famosos que los de sus esposos, recorren la historia (ver Teresa, *incipit*) y hoy día hay mujeres jefes de comunidad; algunas se involucraron en la guerra contra Sendero Luminoso encabezando su comunidad⁹. Si bien hay funciones propias a un género, hay menos una clasificación jerárquica de las actividades o de su valor *per se* que una gradación de los conocimientos y las técnicas adquiridas en cada categoría de actividades. Ser cazador no da más prestigio a un hombre, que ser tejedora a una mujer; y nada permite afirmar, en absoluto, que la caza tiene un valor social superior al tejido. Lo que da prestigio es el reconocimiento de la calidad de buen cazador o buena tejedora. En cambio, hay dos estatus de más prestigio: el curacazgo y el chamanismo.

8 Ver en SANTOS GRANERO (1991) conclusiones similares en relación con los Yanesha.

9 Ver “Les guerriers du sel: chronique 92” in *Cahiers des Amériques Latines*, 13: 107-118. Se puede ver, en la novela histórica de *Juaniz* (1960), *Ana Rosa*, cómo los franciscanos del siglo XVIII, a pesar de su ideología viricéntrica fuerte, hicieron curaca a una joven Setebo educada por ellos y cómplice de su accesión al poder. Ver también en B. Izaguirre, *Ana Rosa* y unas otras Arawak o Pano.

Ambos desarrollan actividades en relación con el poder político o religioso y una dilatación importante de la zona de influencia.

Ahora bien: como conteniendo la dominación masculina que obra en estos dos campos sociales hemos visto la presencia, ayer y hoy, de curacas femeninas, cabe agregar que existen también, según la memoria colectiva, mujeres chamanes; en pequeño número, pero de gran fama, y a quienes varios hombres y mujeres reivindican como antepasadas. Excepción, dirán algunos, pero es una excepción justificadora de una ideología libertaria: diremos que la ocurrencia de algunos casos demuestra su realidad activa. Además, los Ashaninka y los Matsiguenga comparten una institución que divide el campo chamánico y atribuye a las mujeres los ritos de purificación y las curaciones; en todos los casos, se trata al paciente con un baño de vapor aromatizado, echando piedras puestas al rojo blanco en una olla con agua y hojas específicas para cada caso¹⁰. La olla está al pie del paciente y el vapor se dirige dentro de su *cushma*. La sudación que los adultos hacen seguir de un baño en el río purifica, restablece la armonía y la serenidad o cura enfermedades especialmente de tipo nervioso. A estas mujeres se las llama las “purificadoras” en matsiguenga y las “santas mujeres” en ashaninka. Uno con la conciencia inquieta, en la víspera de su salida a cazar, recurre al servicio de una purificadora que acondiciona así la suerte y la puntería, lo que ilustra el enredo de los valores.

En este contexto no es sorprendente que encontremos comportamientos apenas institucionalizados –si se piensa en las instituciones de este tipo desarrolladas en América del Norte–¹¹. pero que pertenecen a categorías cuyo nombre evidencia la inversión: los “hombres-mujeres” y las “mujeres-hombres” (traducción literal). Así, hace tiempo encontré a “Napoleón”¹², que vivía en una casa-cocina en compañía de las mujeres y se acantonaba más o menos en el papel de una fregona, asegurando los trabajos de leña, agua y peladura; pero no hilaba ni tampoco tejía. En contrapunto aparece

10 No hay menciones de tal institución en la Amazonia. En cambio evoca, transformándola, la afición de varias culturas autóctonas de América del Norte por los baños de vapor.

11 Ver a los Berdaches o los Inuit en el artículo precedente, en *Anthropologica* N° 16.

12 D. Pereira, curaca de Monte Carmelo e institutriz (ILV) lo alojaba en su casa-cocina. Le había dado este apodo, con su ironía peculiar, en relación con Napoleón Bonaparte. Después me precisaron que era un “hombre-mujer” pero de estatus más bajo que otros por sus comportamientos peligrosos; de vez en cuando, de noche, tenía crisis de violencia y amenazaba a la gente. No pude verificar si tenía alguna enfermedad clasificada en nuestra nosografía porque nunca tuvo crisis durante mis tres estadías en Monte Carmelo (1970, 1973 y 1974).

Ada¹³, todo el tiempo en compañía masculina y dedicada a cazar, pescar, hacer visitas y tomar mucho ayahuasca; no se sometía a las actividades femeninas sedentarias, a pesar de las presiones de sus padres y de su fiel pretendiente¹⁴. Estas inversiones de identidades y funciones no intervienen en la homosexualidad masculina o femenina, aunque su designación parece connotar una representación afeminada de la primera y virilizada de la segunda (*tsitamboreri* y *kogirotsiboritsi*). Sin embargo la inversión de las actividades es siempre parcial. No se ve tejer a un hombre-mujer ni hacer casas o arcos a la mujer-hombre; no tienen tampoco comportamientos rituales, quizá porque se deviene un “inverso” en la juventud sin estructuración social (perdida o siempre ausente), en lo que parece ser una asociación personal al otro género.

Resumiendo estas breves descripciones, se puede afirmar de nuevo que la sociedad fundamenta una grande autonomía de las personas que a veces trasponen en la primera persona y en voz alta la divisa escrita en el frontón de Thelem (Rabelais): “*fais ce qu’il te plaît*” (haz lo que quieras). En cambio una jerarquía por “clase de edad”, a la cual cada uno tiene acceso, caracteriza las relaciones de los adultos (de 25 a 50 años) con los jóvenes. Es la única verdadera relación asimétrica con una fuerte orientación en línea paralela, padres con hijos, madres con hijas, suegros con yerno... mientras que una equivalencia general prevalece en las relaciones entre miembros de una misma generación, a pesar de las jerarquías que los destinos y las individualidades introducen, con algunos que llegan al más alto nivel de prestigio en sus funciones, pero siempre de un modo transitorio.

Las formas dadas a la terminología de parentesco reflejan la relación de autoridad y de dependencia, y es lo que vamos comprobar. De manera sorprendente, es un aspecto en general ausente de los análisis, cuando, como en este caso, esto puede revelarse muy instructivo. En el vocativo las relaciones con los miembros de G^+ y la suya G^0 se expresan con: padre (*apa*), madre (*ina*), suegra-tía (*paguiro*), suegro-tío (*koki*), hermano (*igue*

13 Como esta persona vive y no tiene apodo, le he dado un nombre falso.

14 Desde unos diez años atrás, S. –su compañero bastante veces abandonado– intentaba convertir a Ada en esposa y madre. Él y su “suegro” imputaban la esterilidad de Ada (de alrededor de 35 años en 1985) al uso excesivo de ayahuasca. Ella me confió utilizar plantas esterilizantes para seguir su vida de mujer-hombre. El número de casos de inversión es muy pequeño. Por mi parte, entre los millares de Matsiguenga no he visto más que seis casos de ambas categorías confundidas, y de oídas he sabido de otros seis o siete, máximo. Así, es un fenómeno social muy marginal o en desuso con los cambios de las últimas décadas.

entre paralelos. *idcha* entre cruzados), hermana (*pirento* entre paralelas. *incho* entre cruzadas), es decir *sin prefijo posesivo* en absoluto¹⁵. En cambio el prefijo de posesión está siempre presente para llamar o definir a los miembros de las generaciones siguientes. G⁻¹ y G⁻². Es necesario precisar que el prefijo posesivo en estos casos es un prefijo ligado de primera, segunda y tercera persona (que no puede ser cortado): mi hijo (*notomi*, tu hijo = *pitomi*...), mi hija (*noshinto*, tu hija = *pishinto*...), mi yerno (*notineri*), mi nuera (*naniro* o *nevatyague*), mi nieto (*nobisarite*), mi nieta (*nobisarote*). Subrayamos que las parejas a las cuales ego se dirige con *apalina* (prefijación posesiva imposible) contestan a ego con *notomi/noshinto* según el caso (prefijo posesivo obligatorio). Esto toma más sentido si se recuerda cuán diferente es la ideología de la propiedad en comparación con la nuestra, y cuán respetuosos de la autonomía son los comportamientos enfrente de cualquier fulano, compañero o extranjero. No hay o no había acumulación de bienes en manos de uno (una); no hay o no había herencia de bienes muebles e inmuebles, solo de bienes espirituales, de saber... Además el idioma no expresa la posesión de seres vivientes a nuestro modo, como una calificación de la persona o la extensión de su superficie social. Expresiones como: tengo hijos, tengo esposa, tengo perro o tengo yuca devienen en “existen” mis hijos, existe mi esposa, existe o hay mis perros, mi yuca... Detrás de estas fórmulas se perfila el carácter siempre condicional de la posesión entre derechos, deberes y riesgo de una inversión de la relación de la dominación: independencia de los hijos, debilitación o rebelión de los perros, de la yuca (ver mitos de sublevaciones).

En este contexto la terminología entre cónyuges, mi esposo (*nohúme*), mi esposa (*nohína*), toma una significación reveladora. Punto de columpio de la alianza, la relación entre esposos une la interdependencia y la autonomía. El prefijo de posesión acentúa la dependencia mutua de los esposos, la “completud” que realiza su unión y su función de modelo de la solidaridad social. Pero la apropiación traduce también una relación de

15. Con dos excepciones: una entre hermanas carnales muy próximas que pueden traducir su cariño mutuo, un nudo de la solidaridad social o un pedido de ayuda usando las variaciones *nobire*, mi hermana, o *nobirentote*, mi hermanita. Es esta la relación que un pretendiente al curacazgo buscará capitalizar casándose con las dos hermanas (ver *infra*). Por otra parte *-pire-*, *nopire* podía ser antiguamente un término recíproco entre germanos paralelos de su género. La otra excepción es el uso por un pequeño/pequeña de *nopaguirete/nogokine* para dirigirse a una tía o un tío próximos como para distinguirlos de aquellos en posición de futuros suegros/suegras.

autoridad compartida; así se perfila detrás del prefijo de posesión un difícil equilibrio entre autonomía e interdependencia, poder e igualdad, dominación y asociación.

Una manumisión sobre el otro, una apropiación de este orden, se encuentra en el comportamiento con bromas (“relación a bromas”) que “cónyuges potenciales” (en general, solteros, divorciados o viudos) pueden utilizar entre ellos durante las fiestas de bebidas; *nohimetsori*, *nohinatsori*, mi supuesto esposo, mi supuesta esposa se pueden oír y se dirigen en general a los hermanos del esposo o a las hermanas de la esposa. Recordemos que la etiqueta prohíbe a cualquiera ya casado, en los comportamientos cotidianos, el uso de estos términos entre aliados cruzados de la misma generación. Para ellos, que ocupan una posición terminológica de esposos/esposas, se autoriza interpelaciones sugestivas y gestos equívocos o verdes pero sólo durante las fiestas de bebidas. Este comportamiento se contrapone tanto con el de cada día como a un contexto cultural de gran contención pública de las actitudes entre esposos. En cambio una joven pareja puede utilizar de modo irónico una denominación recíproca que expresa la potencialidad conflictiva de la relación matrimonial: *nokisabintsane*, literalmente “este/esta que quiero maltratar”.

La apropiación terminológica isomorfa a la ideología traduce, entonces, ora una dominación vertical, ora una interdependencia horizontal oscilante. En total hay solo seis categorías sin posibilidad lingüística de prefijación posesiva; ellas determinan los polos sociales que no puede apropiarse, es decir involucrar en una relación de autoridad; estas categorías son las de padre/madre, las de hermanos paralelos (*igue*, recíproco), las de germanos cruzados (*idcha/incho*) y la cuñada para un ego femenino (*pinato*). Hay cuatro otras categorías que pueden recibir un prefijo de posesión de manera muy restrictiva, la de *koki*, *paguiro* (tío, tía, G^{+1}) y *pirento* (G^0 , ver nota 16) y la de *aní*, el cuñado para un ego masculino (G^0). Entre cuñados se escucha de vez en cuando “*niani*” (mi cuñado), término que utiliza un hombre, curaca o esposo de una mujer muy joven para dirigirse a los jóvenes cuñados de otra generación que la suya o hermanos de su esposa. Escuché esta expresión en boca de “Flauta en el hueso del oso de antejo”, un hombre ya de edad en los años ochenta. De un pasado tumultuoso al servicio de un patrón de Atalaya, había tenido varias esposas y cuatro de G^{-1} y G^{-2} con relación a la suya. Tres de estas seguían viviendo en su vecindad, aunque casadas de nuevo para beneficiarse de algunos servicios, y la cuarta se quedó como esposa. “Flauta en el hueso del oso de antejo” se dirigía a algunos hermanos de estas

mujeres con el término “*niani*” y ellos contestaban “*ani*”. Otra vez vemos expresarse una indicación de manumisión según una relación vertical que traduce la autoridad de la generación superior sobre las siguientes.

Antes de cerrar el examen del idioma, no estará mal mencionar algunos fenómenos lingüísticos interesantes que merecerían la atención de los lingüistas. Señalamos, en desorden, una clara marca sexual de la elocución con un enunciado poco acentuado y casi totalmente articulado de las mujeres, más contrastado y sincopado que los hombres; anamorfos siempre sexuados (*onta*, forma femenina; *yonta*, forma masculina); acuerdo o atracción del género de los demostrativos, relativos y formas verbales en función del actor o la actriz principal del relato o de la proximidad (*Apa onti ina okanti...* mi padre y mi madre ellas dicen...), lo que es muy sensible en los mitos y las conversaciones. Me parece que estos fenómenos y otros similares adaptan los relatos a los dos puntos de vista que constituyen la expresión humana del mundo y que en los relatos se substituyen o dominan por la prioridad de la acción o proximidad del actor¹⁶.

Estos ejemplos frecuentes en los años setenta y en las regiones monolingües reflejan una flexibilidad que me parece disminuye en regiones escolarizadas y bilingües. La redacción de cartillas escolares por españoles o norteamericanos del Instituto Lingüístico de Verano ha empezado a fijar formas gramaticales del idioma que quizá tienen influencias inconscientes de formas propias del español o inglés (por ejemplo, las cartillas se someten al acuerdo al masculino). Sería una forma casi inconsciente de normalización que amplía los efectos de la dación de un apellido patronímico, de la institución de un jefe de familia dueño de la tierra titularizada, etcétera. En resumen, sería promover una “virilización” de la sociedad al modo occidental y hacer vacilar una ideología dualista que fundamentan dos perspectivas entrelazándose y cuya conjunción construye la totalidad social. A su manera lo afirma el cargador de bebé, cantando lo que la madre teje con sus motivos y lo que el padre graba en los huesos que lo adornan. Canto a dos voces para contar el mundo.

Regresando a la relación de dominación, tenemos que precisar que los padres controlan solo el primer matrimonio de sus descendientes y rara vez el segundo. El chico antes, joven ahora, busca su aceptación como yerno prestando servicios a su futuro suegro. El tiempo de servicio anterior al

16 Estos fenómenos son muy sensibles en la escucha de los relatos en la grabadora, ya que en las transcripciones se busca un bello idioma y se restituye a los actores secundarios o aislados su propio género, que la forma verbal había cambiado por atracción.

matrimonio pasó, poco a poco, de tres o cuatro años a algunos meses hoy. En general la permanencia como futuro yerno y el acuerdo final necesita la complicidad de la madre, o de la prometida para obtener el apoyo de la madre. En bastantes casos, los padres parecen de acuerdo para apoyar el matrimonio o para rehusarlo; en este último caso hacen salir al joven después de algunas semanas, muy generalmente con el motivo de pereza. Más interesante, para ver quién decide en última instancia, es examinar quién detiene la decisión cuando hay desacuerdo entre los padres y cada uno sostiene a su pretendiente. En los ejemplos que observé, la madre tuvo la decisión en veinticuatro casos y el padre en siete¹⁷, Pero *testis unus, testis nullus*. ¡Y qué mejor testimonio que el dado para ilustrar una opinión opuesta!

D. Rosengren (1987) reivindicó un punto de vista viricéntrico sin interrogar un principio de dominación masculina general. Por mala suerte no pudo dar un solo ejemplo en el sistema de alianza en favor de su posición y tesis en el caso Matsiguenga. Al revés, para defenderlas no pudo proporcionarnos otra cosa que un contra-ejemplo que las invalida.

Resumimos el caso. En Matoriato, Miguel, padre de Inés, aceptó por yerno a Julio de Chirumbia. Ahora bien: Camilo, otro pretendiente de la misma región, había hecho poco antes una demanda similar a María, la madre de Inés, que la había aceptado. Cada uno de los esposos guardó su posición. Entonces María invitó a Camilo a mudarse a sus casas, lo que envenenó el conflicto. Miguel, buscando apoyo, recurrió a una asamblea de la comunidad y pidió su decisión. Ella concluyó que Miguel no tenía razón y confirmó la decisión de María¹⁸.

La ausencia de prueba en el argumento no escapó a S. Hugh-Jones en su reseña de la obra de Rosengren: "*One is thus left with the impresion*

17 Es un número poco elevado. Las ancianas me decían que "de su tiempo", había menos respeto a los deseos de la chica y bastantes veces la obligación de someterse a la elección del esposo por sus padres o su madre.

18 La comunidad de Matoriato que visité en 1974 y 1977 vio su organización tradicional trastornada por la llegada, en 1975, de un maestro matsiguenga de Chirumbia, hijo de un señor ya de edad que vivía en la hoya del río Matoriato, afluente del Yavero. El maestro y su familia organizaron un nuevo pueblo alrededor de la escuela y entraron en conflicto con el jefe tradicional que se fue vivir abajo del pongo Maenike con una parte de su gente, algunos miembros de su familia y allegados. Pero el modo de vivir tradicional se mantenía tanto más fuerte ya que el cambio era reciente y provocaba reflejos de salvaguarda. Aquí Rosengren, que realizó un estudio orientado "*in that it is preeminently a male view*" (1987: 21) parece caer en la trampa armada por su punto de vista y su prejuicio. Argumenta el caso diciendo que la anterioridad de la decisión de María fue el factor crucial, pero no se pregunta cómo esa decisión de María fue posible y no le extrañó a nadie.

that male leadership is largely concerned with external relations [...] at different levels and that within them [...], women are also de facto leaders in their own right”.

Al ejemplo de decisión femenina dado por Rosengren, añadiré un caso muy probatorio (pero cambiando los nombres por deontología etnográfica, ya que los hijos viven). Amaltea nació hacia 1912 y Carlota hacia 1920. Una había huido de las correrías, la otra fue capturada a los 12 años con su mamá por Aladino (hijo de un ashaninka y de una matsiguenga, ver más adelante), quien convirtió a ambas en sus esposas. Fugas, retiros a sitios aislados, otros matrimonios y viudez con varios hijos de los esposos sucesivos. Hacia 1955, las dos viudas, Amaltea y Carlota, se encontraron en el Camisea y decidieron hacer un pacto de amistad (*nochipabintsare*)¹⁹ comprometiéndose a vivir juntos. Para consolidar su pacto, intercambiaron un hijo como esposo. Diego V., hijo de Jerónimo y Amaltea, se casó con Carlota y tuvieron dos hijos. Alejo, hijo de Carlota se casó con Amaltea, unión sin hijos. Seis y ocho años más tarde, Alejo y Diego se casaban de nuevo, lejos el primero, en la misma región el otro (informadores: Amaltea, Carlota, las dos ya fallecidas, y Diego en 1978). Con el intercambio de sus hijos, Amaltea y Carlota atestiguan doblemente el control de las mujeres sobre el primer matrimonio de sus hijos. De manera inusual en este caso, el control se hizo no en línea paralela sino cruzada. Se comportaron como curacas, de manera simétrica e inversa, pero con una diferencia notable, pues intercambiaron sus hijos, guardándolos a su lado para transformar su pacto de amistad y su compromiso de coresidencia en fundación de comunidad. Entonces han guardado a sus hijas de manera tradicional y a sus hijos que articularon la fundación y el vínculo de mujeres aliadas a una nueva tierra de residencia. En cambio dos jefes de comunidad viven por definición alejados uno de otro e intercambian una hija cuya residencia virilocal simboliza la unión política²⁰. Las alianzas virilocales de las hijas expresan las relaciones confederativas a gran escala que establecen los

19 Corresponde al pacto de amistad entre hombres; y como este, es un pacto de hospedaje o de coresidencia entre gente en relación de alianza potencial. El pacto femenino era más local cuando el pacto masculino tenía un carácter político y global, relacionado con sus grandes viajes comerciales hacia el Cerro de la Sal.

20 En la época del pacto de amistad, el padre de Amaltea, *Macontia*, y un hermano de su padre, *Ichiparitinte*, vivían en el alto y bajo río Picha; el padre de Carlota vivía en Timpia. Además, un hermano de Carlota vivía en el medio Urubamba, cerca de la boca del Camisea. Ninguno de estos hombres intervino en el pacto de amistad, el intercambio de los hijos ni la fundación de la comunidad.

jefes entre sus regiones siempre alejadas una de la otra. En ocasiones ligadas a las épocas de guerra (incluso la del caucho), un jefe podía desplazarse con su comunidad y establecerse al lado de su aliado. Pero no había fusión de ambas comunidades en una más grande, sino dos comunidades vecinas cada una con su jefe (ver en Renard-Casevitz 1992a y 1993a el caso de un jefe Piro que se estableció en la orilla derecha del Urubamba, río arriba del pongo Maenike, frente a la comunidad de Sebastián, su aliado matsiguenga, para impedir las correrías y controlar el paso del pongo. Ambos habían intercambiado hijas).

La ideología de los intercambios matrimoniales es en realidad compleja y toma en cuenta varios elementos. Vamos examinar el acento dado a la descendencia paralela y el estatus de los *partenaires* como la significación de la poligamia, antes de aclarar aspectos de la ideología y su traducción en las construcciones genealógicas.

La filiación es indiferenciada y además el niño recibe un nombre de cada uno de sus padres. No obstante, hay una dominación de la nominación paralela (primer nombre) sobre la nominación cruzada (segundo nombre). Se conforma así la construcción dicotómica de la organización sociocultural, de la educación, de la transmisión en líneas paralelas de las técnicas, saberes generales y regionales y de los "secretos de familia": algunos elementos de las pinturas faciales, los motivos ornamentales, las canciones y el stock de nombres, incluso partes de las versiones míticas que cada narrador o narradora adapta a su región. Tomando una cita de Schaden, se podría decir que: "a pesar de un principio general de filiación indiferenciada, el niño es un hijo del padre, la niña una hija de la madre". La acentuación de la línea paralela llama la atención del investigador cuando recoge datos de parentesco. Un hombre da siempre prioridad a su padre (F) en G^1 y al abuelo paterno (FF) en G^{+2} ; una mujer a su madre (M) en G^1 y a su abuela materna (MM) en G^{+2} .

Los registros de bautismos nos proporcionan datos interesantes sobre este asunto. Revelan la resistencia de las mujeres a la normalización de tipo hispánico que desde 1975 progresa poco a poco en los empadronamientos "naturales" de los misioneros. Durante veinte años (1954-1974), el "matrónimo" (el nombre de la madre, ora un apodo, ora un nombre español) viene primero seguido por el "patrónimo" (también un apodo o un nombre español). Poco a poco la normalización se instauro dando el primer sitio al "patrónimo", el segundo al "matrónimo". Es difícil saber si el "buen" orden se debe a un mejor conocimiento de sus ovejas por el padre misionero o a una comprensión y sumisión de las mujeres al

uso español. Pero se constata que las tachaduras de los nombres dados por las mujeres desaparecen cada vez más, aunque se mantienen para la gente recién atraída a la misión. Así por ejemplo, Luzmila Vega (M) Sebastián (F) deviene en L. Sebastián Vega en 1974 (nacimiento de su tercer hijo), Alicia Campo (M) Ortiz (F) y María-Luisa Campo (M) Ríos (F) devienen en A. Ortiz Campo y M.-L. Ríos Campo en 1975; Angélica Diego (MF) Mampori, Angélica Mampori Diego en 1976, etcétera. En cambio aprovechándose de una residencia alejada en otra comunidad, María se queda obstinadamente Choyeni (M), Rosa, Isarta (M) Demetrio (F) y Miguelina Elena (M) Sánchez (F) en los registros de bautismo. Tengo que precisar que durante mi propio trabajo de campo sobre las genealogías en la región (1978 *sq.*), Luzmila, Alicia y María-Luisa me han dado “naturalmente” sus genealogías según una prioridad paralela. Pero los registros proporcionan otra prueba de la flexión paralela. Pues si las madres aceptan ahora para ellas mismas dar el “patrónimo” como primero, no aceptan en general la “patronización” de sus hijas y se obstinan en dar a sus hijas como primero el “matrónimo” y como segundo el “patrónimo” en su declaración de nacimiento, haciendo lo inverso para los hijos. La consecuencia son nuevas tachaduras y correcciones reveladoras. Que se trata de nombres falsos o de adopción, es decir de nombres que se pueden pronunciar en público y ser cambiados por otros, no afecta el modo de organizarlos. La tendencia actual es de sustituir nombres matsiguenga a los nombres de pila o apellidos españoles (el de un padrino o de un patrón...) dados a los antepasados, pero de todos modos los apellidos administrativos son diferentes a los nombres propios que se mantienen secretos.

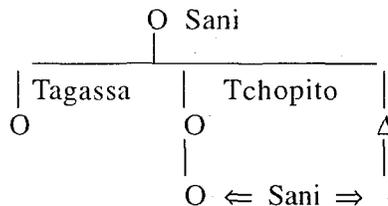
Hemos visto la influencia de la tradición en la organización de los nombres entrando en la onomástica pública²¹. Los germanos paralelos y especialmente los hermanos móviles tienen una fuerte tendencia a adoptar diferentes “patrónimos” cuando pueden sustraerse a la unificación onomástica por su alejamiento. Según su concepción de los nombres perso-

21 En los primeros tiempos de los empadronamientos, los “patrónimos” dados por los misioneros o los patrones eran en su mayoría españoles: Chávez, Ríos, Sánchez, Álvarez, Piñareal, Villafuerte... Después empezaron con una generación de patrónimos simples: Kaïbi (hongo), Koriki (plata), Menkori (nube), Metaki (canela), Otega (flor), Seri (tabaco)... Ahora, desde hace dos décadas, los han sucedido patrónimos más complejos de forma compuesta. Ver por ejemplo, antes, “Flauta de hueso de oso de antejo”. Citaré también el nombre de un famoso chamán que fue mi padre adoptivo (en este caso su verdadero nombre chamánico, ya que el poder del chamán le permite difundir su nombre): *Serigorompi*, la oruga del tabaco.

nales que personifica uno, hermanos del mismo matrimonio eligen “patrónimos” distintos mientras que medio-hermanos –de un segundo o tercer matrimonio– pueden volver a tomar un “patrónimo” de un medio-hermano ya que su “matrónimo” es diferente. Citaré como ejemplos dos hermanos de padre y de madre cuyos “patrónimos” son D. Mamori y T. Onganoigue o unos hijos del jefe Manuel Seri, V. Seri y B. Choroveki del primer matrimonio, T. Tipe y S. Seri del segundo. Esto confirma el proceso de diferenciación de los germanos paralelos, que personalizan su patrónimo cuando tienen los mismos padres. Este fenómeno se encuentra en los nombres personales propios (es decir secretos). Daré un ejemplo con gente fallecida hace treinta años, es decir de generaciones ya olvidadas²². Entre las varias hijas de las hermanas carnales Tagassa y Tchopito, solo Irma recibió el nombre de su famosa abuela Sani, una gran chamán (MM), nombre atribuido también a un primo hermano cruzado de Irma (MBS o para el nombre MMSS) (ver Diagrama N° 2).

Diagrama N° 2

Un ejemplo de atribución de nombre personal



La dación de los nombres personales matsiguenga mostraría sin duda la misma orientación dominante. El tema es muy delicado ya que en presencia de la persona es totalmente tabú enunciar su nombre. Pero en los chismes sobre vecinos ausentes o visitantes ya marchados, estos nombres acuden a la conversación. Mientras tanto, mis datos de campo se quedan incompletos y hay un problema deontológico que me impide difundir nombres personales de gente que vive o recién fallecida. Datos incompletos por cierto; con malicia se me daba de cincuenta a cien nombres personales durante un viaje de dos o tres días en peke-peke, después de una estadía en una comunidad (las de cien a doscientas personas), cuando

22 Otra vez se ruega no pronunciar estos nombres públicamente con matsiguengas. Alguno podría ser atribuido a una persona presente.

tenía la grabadora y los cuadernos guardados en bolsas de plástico. Sabiéndolo, mis compañeros me daban de pronto tantos nombres que mi memoria, menos lista que la suya, guardaba a lo mejor de diez a quince. Felizmente las enseñanzas de los chamanes y los chismes evocaban varios nombres, en pequeña compensación, para ayudar a la memoria.

La elección de los nombres personales se inscribe en un contexto general de inspiraciones personales. La interpretación de un acontecimiento inesperado o de un sueño lo sugiere a los padres. Es evidente que tal interpretación depende de factores psicológicos que orientan la elección del nombre y hacen del niño un “recogedor” del nombre personal²³, dándole el nombre de un(a) antepasado famoso o del fundador (fundadora) mítico del grupo. En este caso el nombre es muchas veces el de un FF, FB, FFF, FFB... para un niño, MM, MZ, MMZ... para una niña (dación de nombres en línea paralela), aunque hay transmisión cruzada de tipo MF o MMF para un niño, FM o FFZ para una niña. Así un señor Yankani cuyo padre se llamaba Sanibori y su madre Chakami, llamó Chakami a una de sus hijas, mientras que uno de sus hijos recibió el nombre del MF, y hemos visto cómo el nombre de Sani pasó a la vez a su DD y SS. Parece que la elección de los nombres personales obedece a la dinámica de diferenciación de los germanos y por eso no se repite entre paralelos, exigiendo varias soluciones con el aumento de los hijos. En suma, una gran flexibilidad organiza la dación de los nombres aprovechándose de la indiferencia de la filiación, del privilegio paralelo y de la existencia de un stock de nombres familiares y regionales propios de la gente oriunda de una valle (*x-sati* = gente de x) y refiriéndose a una pareja de fundadores.

El estatus social tiene una función decisiva en el control de las alianzas. Es una función de su estatus de gente madura, sagaz y autónoma que la gente de G⁺¹ controle el matrimonio de los jóvenes (G⁰). Los jefes tradicionales elegidos y seguidos de manera estrictamente consensual ejercían un doble control de las alianzas. Al lado de sus hijas y yernos, guardaban algunos hijos, adoptaban jóvenes allegados más en posición de futuros yernos que de hijos, podían practicar la poliginia e intercambiar hijas con

23 O “reanudador” para guardar la metáfora del tejido. “*Icharine*”, “*icharone*”, “él o ella hace (de nuevo) la cepa”. Se refiere así a la persona que recibió el nombre de un antepasado mítico o histórico, pero visto como un refundador. El mismo término, *icharine*, designa a los co-esposos de una mujer poliandra y a uno u otro de los dos chamanes que conducen un mismo ritual. Es un término recíproco: *nocharine* = mi co-esposo o mi “rival” en concurrencia con mi ayudante.

otros jefes (ver antes). Formaban así una comunidad con aspectos de “casa”, agregado más o menos denso a la nebulosa dilatada del hábitat y cuya fuerza de gravitación fluctúa según las variaciones del consenso, el prestigio y la influencia, hasta la desagregación cuando la gente se dispersa de nuevo. El pretendiente al curacazgo se sometía joven a la regla de residencia matrilocal; su accesión o deseo de accesión al curacazgo se hacía público con su matrimonio con una hermana de su esposa (dicen que se necesitaba el acuerdo de la primera mujer). Es una expresión fuerte de un control masculino asimétrico de las alianzas (ver después).

Hay muchos más casos de poliginia que de poliandria (a excepción ya antigua de una región del Madre de Dios con *sex ratio* desequilibrado y fuerte poliandria). Tengo solamente algunos datos de poliandria (con dos esposos) a lo largo del Urubamba y menos de poliandria fraterna: tres casos, siendo uno el de Sofia K., que poco después de su inmigración a esta hoya se casó con Casiano y Francisco, dos hermanos carnales. La práctica de la poliandria fraterna parece mejor aceptada por los hombres que por las mujeres. En cambio el matrimonio de una viuda con un hermano del esposo fallecido es común (por ejemplo varios casos en una muy extendida familia de la región Chirumbia-Koribeni). Acerca de la poliandria fraterna, testimonios femeninos me hablaron de las tentativas del esposo por hacer venir un hermano carnal soltero y ya envejeciéndose como segundo esposo (en dos casos, dos hermanos) y del fracaso de la tentativa por oposición femenina, al final con divorcio en tres casos frente a un esposo demasiado insistente. A mi parecer esto tiene que ver con la homotecia de los esposos: dos hermanos oriundos del mismo terruño y confundiéndose por su alianza con la misma mujer no alargan la red de alianzas de ella ni el número de sus descendientes (razón válida en todos los casos). En cuanto a los casos de poliandria comprobados, se trataba de uniones con dos hombres con una relación de hermanos clasificatorios, oriundos de regiones alejadas o de *koki/notineri* (tío/sobrino) antes del matrimonio (para ego femenino, BS y HZS). Pero la poliandria no parece vincularse con lo político y no da un prestigio peculiar. Al contrario de los hombres que se casan con hermanas, las mujeres rehúsan la forma fraterna; y las que buscan el poder político, ora se casan con uno que demuestra capacidad de acceder al cacicazgo, ora practican matrimonios sucesivos, ora los dos (ver *incipit*). Hemos visto que los co-esposos se llaman entre ellos *nocharine* (el que hace mi cepa o mi rival), lo que indica un contexto de relaciones especiales entre ellos y su dificultad, que el término de *nocharine* ubica fuera de la relación entre los hermanos. Las

co-esposas de un hombre se llaman entre ellas hermanas, en conformidad con el sistema de parentesco.

Así, la poliginia "sororal"²⁴, que repite en un mismo lugar y tiempo genealógico las relaciones de alianza, no tiene contraparte. Contradice el principio estructural que deshace en la sociedad Matsiguenga las homotecías en una generación dada, o entre ella y la siguiente. El futuro jefe apuesta a acceder, con el tiempo, a una red alargada de relaciones a través de una repetición inicial y un estrechamiento espacial, casándose con dos hermanas, lo que le permite acumular más hijos e hijas. En cambio la mujer parece apostar al espacio, en relación con las regiones de sus hermanos y sus esposos sucesivos. Sanibana "tenía muchos hermanos en todos lugares y ha tenido uno tras otro muchos esposos", Ocheorani (*ibid.*), Sharikiti, cuyo nombre se transmitió bastantes veces incluso a un hijo de hermano, y quizás pronto Rosamunda, cuatro hermanos y tres esposos sucesivos y oriundos de regiones diferentes, once hijos e hijas adultos (uno con el primer esposo, tres con el segundo, siete con el tercero). Sin embargo, las alianzas matrimoniales que tienen carácter político inmediato son patrimonio de los hombres: la poliginia sororal, el intercambio de hijas entre jefes (con excepción: ver antes Almatea y Carlota); finalmente, los matrimonios de curacas con mujeres que se quedan en sus tierras, lejos de la comunidad de su esposo-curaca, representan una alianza política y ellas pueden tener un esposo secundario (vive con la mujer en la ausencia del curaca y deviene el esposo único cuando el curaca pierde su cargo o la alianza política se deshace). Se afirma así la dominación de los hombres en lo geopolítico; concretan alianzas de aspecto más global mientras que las mujeres controlan alianzas con aspectos locales. Los jefes establecen alianzas y pactos de amistad con comunidades alejadas, además de atraer gente de la vecindad, mientras que las mujeres enriquecen la población y la vida de un terruño, a lo mejor de dos contiguos, con sus alianzas y pactos de amistad. Unos y otras manejan este control por medio de sus alianzas y el primer matrimonio de sus hijos e hijas, no por medio de sus hermanos o hermanas (ver artículo precedente, *Anthropologica* N° 16)²⁵.

24 Adjetivo formado a partir del latín *soror*; *sororis* = hermana.

25 En las estrategias matrimoniales, la acumulación matrimonial para acceder al prestigio y al encabezamiento de una comunidad parece haberse desarrollado en la dimensión secundaria, el espacio para los hombres y el tiempo para las mujeres: poliginia espacializada y síncrona, poliandria temporalizada y sucesiva.

En el caso de los primeros matrimonios, ya que los siguientes dependen de la decisión de los futuros esposos, hemos ilustrado su regulación por los padres. Resaltaba una dicotomía de la autoridad de los padres en línea paralela²⁶. En derecho acostumbrado, las mujeres ejercían la decisión sobre el matrimonio de su hijas, excepto la(s) sustraída(s) por un esposo curaca. Es decir que influyen mucho sobre la elección del futuro yerno introduciéndolo en sus casas, ya que no hay muchos jefes. La residencia uxorilocal y el fuerte vínculo mujer/tierra/casa perturban la equivalencia cuantitativa de los derechos y dan a las mujeres un importante poder de decisión en lo local, en cuanto a las alianzas de los jóvenes. Pero cada vez que interviene un proyecto político más global, la decisión deviene, sin ambigüedad, masculina.

Kirisho, un impresionante jefe matsiguenga nacido en el río Pangoreni y casado a un día de viaje en el río Koshiri me tradujo eso con un comentario que introducía además importantes aspectos de la ideología: “*los hijos engendran una cepa* (el género masculino) y *hacen una nación* (el global que la dispersión masculina genera), *las hijas engendran una cepa* (el género femenino) y *hacen una tribu* (el local o el regional que la división femenina al interior del terruño genera) [...] *Hay solamente dos razas, el macho y la hembra, los hombres y las mujeres*”. Diciendo eso traducía un punto de vista panorámico que oponía la discontinuidad de lo femenino (los hilos de la urdimbre) y la unificación por lo masculino (los hilos de la trama). Me contó eso en 1991 y luego me dio su genealogía como ilustración²⁷.

*El primero fue Santabakori, que engendró a Korityongui, padre de Koyarikinti, padre de los Karosokanegyite, padre de Posechi, padre de Maseroni, padre de Chomphashinki, padre de Segakini, padre de Shongabarini, padre de varios hijos: Manyakiri, Tyabebe y Barebo que engendró a Kigore, padre de Aokare, mi padre*²⁸.

-
- 26 Hay semejanzas con algunos matrimonios incas. Ver por ejemplo el matrimonio de Huáscar. Dejando su palacio, va con sus hermanos y otros consanguíneos al palacio de las mujeres para pedir a su madre que le entregue a su hermana como esposa (MURÚA 1962: 65). Este pasaje acentúa la dicotomía de los géneros y parece establecer el intercambio matrimonial entre ellos. En cuanto al paralelismo y al curacazgo, es importante observar que el jefe dirige sus sugerencias de trabajo colectivo a los hombres, y su esposa a las mujeres.
- 27 Me hizo grabar su genealogía, la que escuchamos después con gente de su comunidad y de afuera. Así, me siento autorizado a publicarla.
- 28 La forma exacta es “*itomintakara*”, él engendró un hijo, ya que hay otra palabra para engendrar una hija: “*oshintotakara*”, ella engendró una hija (diferente de dar luz). Nese, una

Si uno no tuviera otra información que este texto del gran sabio que es Kirisho, o no hubiera pensado en corroborar esta extraordinaria genealogía, podría creer haber descubierto la existencia de un linaje masculino de tipo sea Inca sea Africano en la Amazonia, ya que alinea doce generaciones sucesivas. Pero en realidad se encontraría enfrentado a los problemas que las genealogías incas provocaron en los estudios andinistas. Se puede resumirlos con la pregunta: ¿cuando la lectura de estas genealogías tiene que ser horizontal en la simultaneidad espacial (germanidad) o vertical en la sucesión temporal (generaciones)?

Sin embargo dos años antes el mismo Kirisho me había narrado su versión integral de la génesis matsiguenga, con una parte sobre la dispersión de los primeros seres humanos cuyos nombres masculinos eran idénticos a los de este “linaje”. Entonces otro día lo hice narrar de nuevo el mito de origen para comparar sus tres relatos (dos del mito y su genealogía) y establecer mejor la versión horizontal y vertical. Esta última versión tanto más sorprendente puesto que contradice un olvido general de los antepasados de las generaciones +3 o +4 en las genealogías reales, a tal punto que se deducía su función estructural. Había total concordancia con las versiones míticas. He aquí el resumen del pasaje interesante:

Dos parejas primordiales, Seripitontsi y Koyarikinti, los dioses, y Shaoreni y Shonkyaba, las diosas, todos germanos, engendraron los héroes míticos de los tiempos formativos, cuatro hombres y cuatro mujeres. Esta generación heroica engendró los primeros seres humanos²⁹ que fueron distribuidos en parejas para encabezar un valle y

visitadora que escuchaba la grabación cuando la transcribía en otro sitio, me dijo que Segakini y Shongabarini eran los dos nombres de un mismo hombre, su abuelo, recogedor de nombre y hermano del verdadero antepasado de Kirisho. Ver, *infra*, su versión. Pero Shongabarini es un héroe mítico cuyo nombre tiene sentido próximo al Pachacútec inca. *Shongabarini* = el volteador, el gran vuelco. Es también uno de los nombres del Sol. En este último sentido, Barebo y su hermana Kyentiapa son los hijos del Sol (*Kyenti* es otro nombre del Sol). Ver, *infra*, su matrimonio.

- 29 En las versiones del mito de origen, la aparición de los Matsiguenga en la tierra es siempre plural y bisexuada. Las cuatros parejas heroicas en la versión de Kirisho son el origen de los Yanasha, Ashaninka, Nomatsiguenga y Matsiguenga, es decir la nación confederativa de los Arawak subandinos o “antis” unidos por un pacto de no-agresión. Así, cada uno de los cuatro subconjuntos forma la descendencia de una pareja heroica. Con estas cuatro parejas heroicas que fundan las cuatro “provincias” de la nación “Anti”, hay un paralelismo evidente con los cuatro suyus del imperio inca. Además se nota una interesante construcción tripartita de la génesis: tiempo de los dioses, tiempo de los héroes, tiempo de la humanidad, que va a concluirse con el recuerdo de tres hermanos, hijos de Shongabarini entre varios. Tripartición temporal y tripartición espacial. Finalmente se observa que luce la fuerza del modelo de la

fundar las cepas familiares: Santabakori y su esposa Oseroni (según las versiones tiene otros nombres) en el río Kompirushiato, Korityongui y su esposa Korísama en el río Manugari, Koyarikinti y Shankyaba en el río Mantaro, los Karosonkaegyite en el río Picha³⁰, Posechi en el río Korimari y el alto Mayapo, Maseroni en el bajo río Mayapo, Champashinki en el río Koshiri, Segakini en el Mayapo y Shongabarini en el Koshiri, aunque su historia, según las distintas versiones, le hace recorrer bastante tierras matsiguenga y fundar una familia en sus diversas etapas. *“Ahora Shongabarini tiene muchos hijos, muchos. Tiene estos hijos similares a él; estos hijos de Shongabarini son Manyakiniri que ha tenido también muchos hijos, Tyabebe y Barebo³¹. Barebo engendró a su hija y también a su hijo; (mi) padre engendró a Kigore. Barebo tenía su hermana, Kyentiapa. Se casó con ella y con ella engendró a Kigore en el río Pangoreni³². Kigore engendró a Aokare (nueva dación de un antiguo nombre que evoca el Auca inca, “el guerrero”) en Kochiri y Aokare me engendró en Pangoreni con mi madre, la cual no tenía nombre ¿Cómo se la llama ahora que le hemos dado uno? Sí, Margarita. Pero*

reproducción social, ya que cada pareja divina y heroica engendra dos hijos y dos hijas.

- 30 Los ríos Kompirushiato, Manugari, Mantaro y Picha son los cuatro principales afluentes del medio Urubamba orilla izquierda; los tres primeros río, arriba del pongo Maenike; el último, río abajo. Con ellos se delimitan cuatro hoyas vinculadas no solamente por el Urubamba sino por caminos que llevan del Kompirushiato, Manugari y Mantalo al río Parotori, afluente de la orilla izquierda del río Picha. Según el jefe Tatacruz (ver *incipit*), Korísama fundó un linaje de estatus casi real y sus descendientes pueblan el alto Urubamba, orilla derecha (Chirumbia, Koribeni, Matoriato y Yavero-Paucartambo). Es entre ellos que se encontraban los Mojos del Paucartambo-Yavero, los antepasados de Tatacruz y varios nombres famosos en la literatura, incluso los “reyes” que mencionan las crónicas y otros documentos hasta el siglo XVIII (por ejemplo el rey “Mataguari”, en RENARD-CASEVITZ *et al.* 1988: 229-230 y nota 10). Tatacruz afirmó que fue de las líneas de mujeres descendientes de Korísama que nacieron los más grandes jefes del alto Urubamba, es decir del río Yanatile hasta el Yavero, en la orilla derecha. Sin embargo todos los Matsiguenga, hombres y mujeres, tienen una pareja de semidioses como origen; y si la gente del alto Urubamba, vecina de Machu Picchu, el Valle Sagrado y Cuzco, tenía más relaciones con los andinos, no poseían por ello una estirpe más noble, sino por un punto de vista egocéntrico compartido por cada región matsiguenga, como lo demuestra la genealogía de Kirisho y de Nese (ver *infra*). Comparando las versiones del mito de origen y sus orientaciones regionales, se perfila el estatus regio de todos los Antis establecidos en la montaña, antiguos “amigos” y aliados de los Incas y sus pares, ya que no pudieron someterlos.
- 31 El orden seguido por el narrador no es el de los nacimientos. Cita los hijos de Shongabarini según un punto de vista egocéntrico que va del más alejado al más próximo. Manyakiniri se fue a fundar familia lejos del Picha, mientras que Tyabebe y Barebo se quedaron en la hoya del Picha. Barebo, el bisabuelo de Kirisho, es llamado *apa* (padre, FFF = F, cf. antes) por este. Nacido en el río Mayapo (medio Picha), Barebo se casó en Pangoreni (afluente del bajo Picha, orilla izquierda).
- 32 Incesto fundador de la corta línea de los descendientes reales. Si se da Shongabarini, el volteador refundador, como padre de Barebo y de Kyentiapa, se debe notar que es una alianza entre germanos cruzados oriundos de dos valles diferentes. Barebo nació en Mayapo y Kientyapa en Pangoreni.

*nosotros la llamamos Koenkiri*³³. (Ego, Kirisho que se casó y vive en Koshiri, mientras que su madre vive ahora en el Picha).

En la primera parte del mito de los orígenes, se nos presenta a dos parejas divinas que engendran ocho semidioses o héroes que fundan las cuatro provincias del conjunto "Anti". La pareja que funda la provincia matsiguenga engendró a su vez en esta versión por lo menos nueve parejas humanas: Santabakori, Korityongui, Koyarikinti, Karosonkaegyite (forma plural, la gente de Karosonka), Posechi, Maseroni, Champashinki, Segakini y Shongabarini, todos germanos, todos casados con una hermana, todos distribuidos en el espacio para encabezar un valle. A la vez de presentarlos como los elementos sucesivo de un linaje (versión genealógica), en la versión mítica representan una generación 0 en absoluto de la humanidad de tipo "hawaiano" y sus implantaciones territoriales. Cuatro pares encabezan una larga región (todo el valle de un importante afluente), dos una región (la mitad de un gran valle, una división tradicional) y tres dos subregiones en relación mutua por ríos y trochas.

Así vemos una reconstrucción temporal de antepasados devenir en simultaneidad espacial de germanos, una serie vertical de filiación directa, una red horizontal de fraternidad. Ambos juegan en una combinatoria en la cual los elementos ubicados en coordenada se proyectan sobre la abscisa y viceversa. Shongabarini, el refundador, ocupa el sitio de los héroes y sus hijos abren de nuevo el espacio-tiempo de la realidad humana en una percepción global –de una región mas estrecha y bien definida– de consanguinidad. Entonces se presenta una trilogía de hermanos, Manyakiri, Tyabebe y Barebo, una hermana y una tetralogía de generaciones históricas de hombres que ilustran las idas y vueltas entre dos subregiones vecinas del mismo valle, Pangoreni y Koshiri (el Koshiri es un formador del Pangoreni), como Segakini y Shongabarini prefiguraban las idas y vueltas entre los dos valles del Mayapo y del Pangoreni-Koshiri.

Barebo, sus hermanos y su hermana tienen el papel de barqueros; hacen pasar del mito a la historia³⁴, Shongabarini a caballo sobre ambos.

33 Esto explica por qué los Matsiguenga contestaban muchas veces a la pregunta "¿cómo te llamas?" diciendo "no tengo nombre", es decir no tengo nombre español, etc. (ver arriba). Sin embargo, esto no es razón para concluir, como algunos lingüistas del ILV, que "los matsiguenga no tienen nombres".

34 Barebo y Tyabebe, lo hemos dicho, son verdaderos bisabuelos o abuelos. Pero cambian de posición genealógica según los informadores y sus puntos de vista. Además hay relaciones de parentesco o de alianza escondidas, como consecuencia de la época muy turbia de las

A mi parecer, por eso tiene que llamarse Kyentiapa la hermana-esposa solar de Barebo (ver nota 29); por eso se atribuye a la pareja un incesto fundador que establece de nuevo la posición paradigmática de la cuarta generación ascendente con su estructura hawaiana (en el origen absoluto o relativo de una fundación, todos son germanos, como se llama abuelo/abuela a toda le gente de G^{+2}).

Hasta los tres hermanos y la hermana, la lista onomástica simboliza la ancestralidad identitaria (con variaciones en los nombres y las ubicaciones según las distintas versiones). Proyectado en el plano vertical del tiempo, da profundidad y antigüedad al linaje de padre e hijos (derecho de nacimiento); proyectado en el plano horizontal del espacio, despliega los germanos en la totalidad de las tierras traduciendo una cartografía de fundación (derecho del suelo). Pero la horizontalidad y el espacio simbolizan el femenino, y el tiempo y la verticalidad el masculino³⁵. Entonces la versión espacial que anuda la actualidad al mito, introduce por necesidad ideológica a las esposas y la hermana que vinculan los esposos a una región (notar que Kirisho ubica a los hombres en su lugar de matrimonio donde hacen “cepa”) La versión genealógica traducía la prioridad dada a la filiación paralela y excluía a las esposas hasta Barebo el barquero. Las representaciones se combinan para hacernos entrever una sucesión de hombres hacedores de historias, aliados a una serie de mujeres hacedoras de sitios.

Las versiones presentadas se deben a Kirisho y transmiten el punto de vista de un ego masculino. Sin embargo se había subrayado (N° 16 de esta revista) la posible importancia de observar y estudiar puntos de vista cruzados en presencia de una terminología de parentesco con doble entrada y desarrollando varias perspectivas.

¿Cuál será la versión genealógica de un punto de vista femenino, si nuestra hipótesis es válida? Nese oyó conmigo la grabación de Kirisho. Un poco enfadada, insistió en rectificar lo que le parecía erróneo y grabar sus correcciones. He aquí el resumen de su versión:

“Shongabarini se llama también Segakini, que es su otro nombre. Ha tenido una hija Mariaka que es la madre de mi madre [...] Toda la gente de esta región son los descendientes de Shongabarini”. Entonces precisó su genealogía afirmando su descendencia directa de Shongabarini, *“el segundo a llevar este nombre”*, mientras que Kirisho

correrías, ver *infra*. A propósito del incesto Barebo-Kyentiapa, podría ser un hecho histórico pero se inscribe también como una necesidad ideológica.

35 Esta asociación se ve cada día cuando al atardecer la gente se viste con la cushma tradicional, con bandas y rayas verticales para los hombres, y horizontales para las mujeres.

pertenece a una línea colateral según ella. “*Shongabarini y Tyabebe eran hermanos. Shongabarini y Kyëtsa engendraron a Mariaka que engendró a Teresa que me engendró* [ver nota 29. “*oshintotakara*”]. *Es mi madre* [carnal]. *Tyabebe y Shurita engendraron a tres hijas, Oseroani, Kyentiaba y Guayarinti y a un hijo. Barebo que engendró a Aokare que engendró a Kirisho. Oseroani engendró muchos hijos y entre ellos a Pikitini que con su esposa Shinkiroabanera engendró un hijo, Mapuitini, mi padre.*”

Además se puede precisar que: 1. el primer esposo de Nese, Julio, es el hijo de Firmin, a su vez el hijo de un famoso chamán *Aitsiki*, segundo esposo de la misma *Oseroani*; 2. *Mapuitini*, padre de Nese, engendró en un primer matrimonio a Margarita, esposa de Aokare y madre de Kirisho. (Según la genealogía de Kirisho, Nese y Kirisho tienen una relación M/S, siendo Margarita y Nese hermanas de padre, $ZS = S$; según la de Nese, Kirisho y Nese, de la misma clase de edad, tienen una relación B/Z)). De todos modos Nese hizo resaltar otros caminos y posiciones genealógicas.

No vamos entrar en la complejidad de las genealogías que pertenecen a un análisis específico. Notamos solamente que algunos nombres de FF o FFF han tomado en la memoria colectiva la forma de un nombre extranjero; algunas veces ciertos nombres se refieren a un único antepasado. En la mayoría de los casos, designan a estos pocos paisanos que hicieron correrías en sus grupos, por patrones y después por su parte. Italiano (medio ashaninka, medio matsiguenga) y dos de sus hijos Romano (o Iromano) y Aladino, por ejemplo, son personajes históricos que han tenido río abajo del pongo Maenike, y con mucho más crueldad, el papel de Fidel Pereira³⁶ río arriba y fueron los actores de una saga cuyos episodios integran ya versiones de mitos históricos. Italiano, Romano y Aladino se apoderaron cada uno de una hoya y mataron a los hombres, y con sus mercenarios arramblaron con numerosas mujeres, chicas y niños detenidos en sus explotaciones. Por supuesto exigirían servicios sexuales. Un solo ejemplo: Aladino se desplazó varios años en una canoa manejada por veinte muy jóvenes remeras, equipaje que cambiaba con regularidad. Si bien pocos reconocen tal filiación, estos antepasados negados están demasiado presentes en la memoria colectiva como para caer en el olvido y se han transformado en figuras generales y héroes míticos negativos, antepasados abstractos casi de todos y de nadie.

Como nuestra meta es aclarar el contexto ideológico, es posible podar estas genealogías de Kirisho y Nese para poner en evidencia la forma que

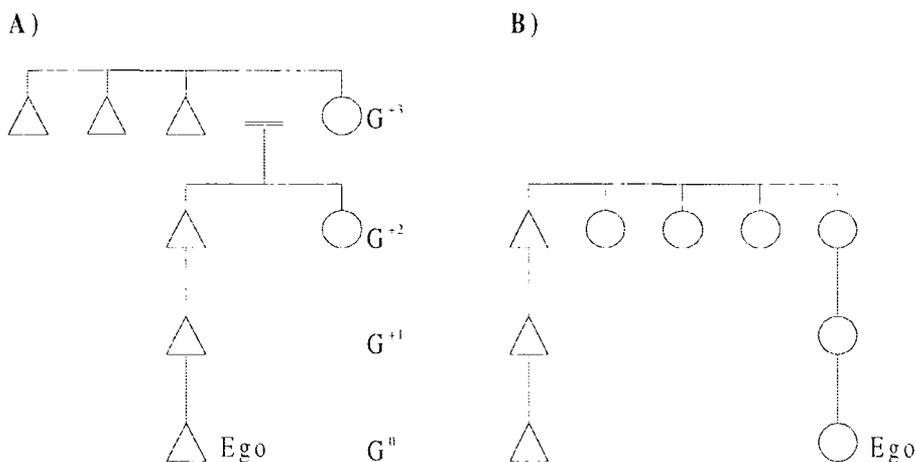
36 Hoy día, por ejemplo, los descendientes vivos o muertos de F. Pereira, que falleció en 1974, son más de cuatrocientos.

Ahora resumamos los datos genealógicos adelantados por ambos informadores, excluyendo los ascendientes de la G^{+4} o G^{+5} y anteriores, según el informador, para hacer resaltar la forma. Así, la comparación entre las fórmulas adelantadas será más fácil y más visible su estructuración divergente según cada perspectiva, ya que las fórmulas concuerdan con muchos otros datos.

Kirisho estableció una fratría de tres hermanos y una hermana (FFFZ) en G^{+3} y cuatro generaciones en línea directa (ego = G^0 , G^{+1} , G^{+2} , G^{+3}) paralela (ego, F, FF, FFF) con una hermana mencionada en G^{+2} : “*Barebo engendró a su hija y también a su hijo*” (para ego FFZ). Nese estableció una “fratría” (mejor “sorora”) de cuatro hermanas y un hermano en la G^{+2} y tres generaciones (la suya = G^0 , G^{+1} , G^{+2}) en línea directa paralela, de modo que estas construcciones podadas en esquemas (diagrama 4) desarrollan un si tema de parentesco pareciendo agnático con acento masculino (seis hombres, dos mujeres) para el primero, cognático con acento femenino (seis mujeres, tres hombres) para el segundo³⁸.

Diagrama N° 4

Esquema de datos genealógicos, Kirisho (A) y Nese (B)



38 Se observa, en la presencia de tres hombres en el esquema B, la consecuencia de integrar a Kirisho. En 1978, los primeros datos dados por Nese mencionaba un MMF y MB.

Como quiera que sea, las dos fórmulas demuestran la presencia efectiva de dos puntos de vista y dos estructuraciones que se afirman tanto más cuanto que admiten sus discrepancias. Estas dos fórmulas confirman conclusiones o hipótesis anteriores: fuerte prioridad de la ascendencia paralela que otorga dos perspectivas bien marcadas que amplían el doble lenguaje; no homotecia de los germanos paralelos, ya que varios aparecen en G^{+3} o en G^{+2} , y flexibilidad de los caminos genealógicos vinculada a un punto de vista egocéntrico y sexuado. Y no solo se revela una estructuración propia a cada uno de los géneros, sino que se ve que cada perspectiva refleja, en su construcción, la ideología y la organización sociocultural que instituyen los géneros en sus funciones matrimoniales (relación/término) y simbólicas (tiempo/espacio) dominantes.

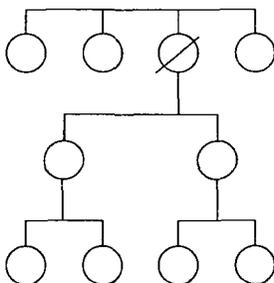
Hemos visto que para un Ego masculino, tres hermanos en G^{+3} simbolizan el amplio espacio de la dispersión (Manyakiniri lejos y los dos otros en dos regiones de la hoya del río Picha) y cuatro generaciones en filiación paralela directa acaban el ciclo completo de las idas y vueltas del matrimonio patrilateral, simbolizando el tiempo de la reproducción social. Las cuatro generaciones parecen expresar que las disyunciones masculinas entre generaciones consecutivas se equilibran entre generaciones alternas, andando por pares de modo que Ego, para desarrollar el ciclo completo, tiene que yuxtaponer al par Ego/FF el par F/FFF. Así, para el hombre-relación, cuatro generaciones son necesarias y suficientes para expresar el dinamismo del régimen patrilateral de alianza y la identidad que el sistema de parentesco otorga a cada uno por su posición en el cruce de la filiación y la alianza; en cambio, tres hermanos bastan para representar la dispersión espacial: lo próximo (aquí incestuoso, es decir cercanía genealógica y alejamiento espacial), lo medio distante y lo lejano, y su carácter de diferenciación (no homotecia de los germanos paralelos)³⁹.

En cambio en el diálogo de las “dos razas”, vemos que para un Ego femenino el terruño identitario es compartido por cuatro hermanas en G^{+2} y el tiempo de la reproducción social se cumple en solo tres generaciones en filiación paralela directa. ¡Cuatro hermanas! No se trata solamente de una homología en el eje horizontal –femenino– de los cuatro elementos necesarios para el acabamiento del ciclo en el eje vertical –masculino–.

39 Por supuesto, se atribuye mucho más de tres hijos a Shongabarini. Ver la cita de Kirisho: “tiene muchos hijos, muchos...”. Pero si la memoria genealógica nos ofrece más nombres de hijos, el modelo de los sistemas combinados de parentesco y alianza no necesita que se mencione a más de tres.

Habíamos señalado hace tiempo (ver 1977) un modelo de reproducción social elaborado con cuatro elementos (cuatro hermanos, dos hijos y dos hijas, ver fin de la nota 30). Las cuatro hermanas vienen a circunscribir la totalidad de un terruño y simbolizan su cuatripartición que, una vez abuela, cada una habrá regenerado idealmente en totalidad⁴⁰ (ver Diagrama N° 5) por el efecto de la uxorilocalidad. Esto traduce un pensamiento expansivo de la demografía y un alejamiento progresivo de las líneas colaterales. Sin embargo, a la inversa del mito de fundación Inca, el conjunto de las cuatro hermanas no tiene que reducirse a dos para asegurar la realeza conquistadora de la una y la fecundidad reproductora de la otra. Al contrario; el modelo supone su coexistencia como pobladoras encabezando un cuarto terruño. Cuatro hermanas iguales sin orden de nacimiento o jerárquico, que se singularizan por sus matrimonios diferentes y las divergencias progresivas de las líneas y sus escisiones, a pesar de la filiación mítica a una antepasada heroica fundadora⁴¹.

Diagrama N° 5



Ambas fórmulas combinan elementos en su mayoría paralelos, tres horizontales y cuatro verticales para ego masculino, cuatro horizontales y tres verticales para ego femenino. En la medida en que el análisis pone en evidencia los esquemas inconscientes, se confirma la doble estructuración

40 La combinación estructural de la bi-, tri- y cuatripartición en las organizaciones sociales es ya un clásico antropológico. Ver por ejemplo LÉVI-STRAUSS 1958 o, para el mundo andino, ZUIDEMA 1964.

41 Con estas genealogías y otras parecen sobrevivir los vestigios de un antiguo sistema de alianza según la fórmula FFZDD / MMBSS (cf. F. LOUNSBURY 1968 y 1978). De igual modo, si se evocan otros indicios precarios en relación con el mito de origen –la presencia de una pareja fundadora de cada región y subregión y de ciertas antiguas prohibiciones alimenticias que cambian según la región– parece verosímil la hipótesis de que estos rasgos sugieren la antigua presencia de un sistema “clánico” desaparecido hace décadas o siglos.

de los modelos de parentesco y de alianza, que privilegia sea la “cepa” masculina, sea la “cepa” femenina, y que concibe un sistema de alianza entre ellas como el enlace del tiempo y del espacio. Nos da a conocer la “invención a dos voces” que estructura el campo social y la ideología, y –más allá– introduce la construcción polifónica del mundo. Es también la expresión de la “incompletud” de las perspectivas sexuadas y propias de cada especie, que hace necesaria su colaboración.

Hemos puesto en evidencia la oscilación de la relación entre la tri- y cuatripartición y la inversión de su aplicación del vertical-temporal al horizontal-espacial o viceversa cuando se pasa de un punto de vista al otro. La comparación de las discrepancias revela la deportación de las divergencias de interpretación en las líneas colaterales. La reducción de estas discrepancias se confía a las estrategias de alianza que se apoyan en la historicidad del régimen patrilateral aplicado a un extenso conjunto. Sostenida por el olvido genealógico y el alejamiento de las líneas colaterales, la alianza permite reabsorber las fallas y contradicciones con la conjunción de versiones genealógicas armonizadas, es decir *reconstruidas*. Muchas veces se estabiliza la unificación de las perspectivas recurriendo a la filiación indiferenciada, que traspasa la acentuación paralela egocéntrica y que la doble nominación traduce.

Daremos un solo ejemplo en una última mirada sobre la ascendencia de Kirisho, porque introduce la importancia del terruño de origen y la línea materna que la simboliza. Cualesquiera que sean los nombres de nacimiento de Kigore (FF's Kirisho), sin duda prohibido de enunciación por un homónimo presente, este abuelo aparece con un nombre notable. Por lo pronto recordaré que es la generación +2 que señala para ego masculino su terruño de origen; hemos visto que ego y FF hacían un par; según un modelo estricto de alianza patrilateral, FF y ego han nacido en el mismo terruño que representa la MM (=FFZ) para ego y se han ido a casar también en el mismo que representa la FM, siempre para ego (ver la oscilación Pangoreni-Kochiri en la cita de Kirisho). La presencia de la hermana de Kigore es importante en este sentido y no es sorprendente que se la cite en primer lugar (también sin su nombre... ¿habrá dado Kirisho estos nombres a dos de sus hijos?) Ella representa la línea femenina y era la hacedora de terruño, pero su posición en G^{+2} generaliza su función a todo el valle del Pangoreni sin mayor precisión. Por Kirisho sabemos que Aokare, su padre, nació en el Koshiri y se casó en el valle del Pangoreni. Ahora bien; dos medio hermanas de Kirisho me habían precisado antes este fragmento genealógico:

Nuestro padre Aokare nació en el Koshiri y vino a casarse en Kigorinia [= la quebrada Kigore, un afluente del Pangoreni]. Se casó con Margarita, que engendró a Kirisho. Después se casó con María, nuestra madre, una ashaninka inmigrada muy pequeña con sus padres y hermanos en el Koshiri [...]

Pues Kigore o una nominación por el lugar de casamiento de Aokare y de nacimiento por Kirisho y quizás por su FF, es decir por la tierra madre que representa la línea femenina, Kyentiapa (FFM), su hija (la hermana de Kigore, FFZ) y “su nieta clasificatoria”, Margarita, la madre de Kirisho. Además es una referencia muy común; el tabú sobre el nombre hace que mucha gente se presenta a paisanos desconocidos con el nombre del terruño de origen permitiendo una primera ubicación en el sistema de parentesco que va a precisar la referencia a los padres. Para los hombres es una referencia indirecta a la madre, su línea y la filiación indiferenciada. Esta investigación en el campo del parentesco y de la alianza puede parecer coja: empezó con problemas generales y teóricos para estrecharse al ambiente ideológico y la praxis de un solo sistema de parentesco y de alianza, lejos de los modelos comparativos. Pero no se podía abordar los procesos propios del pensamiento y la práctica matsiguenga sin poner en evidencia un etnocentrismo “natural”, para mejor contrarrestarlo y abrir nuevos espacios lógicos y comprensivos adaptado al caso. Así, no se podía hacer la economía de un nuevo examen de los principios. Hemos comprobado la presencia de una doble perspectiva fundada sobre la lógica binaria y trinaría que implica el sistema dravidiano y una dialéctica espacio-temporal que el sistema de alianza patrilateral provoca.

Más allá vemos perfilarse formas de pensamiento dualistas no solo porque operan dicotomías, sino más bien porque se construyen como una oscilación permanente entre dos puntos de vista que dialogan para construir su representación del mundo. La ideología matsiguenga que generaliza la estructuración dualista hasta sus esquemas sexuados de pensamiento parece entonces introducirnos a un mundo construido por la bi-intencionalidad, al menos en su parte social (para vincularnos con la evocación filosófica al fin de la primera parte, n°16), ya que el movimiento se alarga a todas las clases de seres humanos o no, y construye una multi-intencionalidad⁴². Formas de pensamiento que aprehenden la “multi-dimensionalidad” de la realidad, dando espacio a la presencia del otro (humano, naturaleza, sobrenatural) y a la expresión de su punto de vista.

42 Se puede ver *Le Banquet Masqué*, cuyos mitos explotan varias perspectivas y las enfrentan.

Multiplicidad de las perspectivas complementarias que se debe adquirir (por ejemplo el chamán) para acceder a la inteligibilidad de un mundo complejo y de sus interacciones.

Después del reconocimiento de perspectivas sexuadas que constituyen el campo del parentesco y de la alianza, hemos visto cómo ellas engendran variaciones genealógicas en el espacio y en el tiempo, y estrategias matrimoniales que oscilan entre el control por uno u otro género cuando se pasa de lo local a lo global. Estudiando la relación de los géneros y los sistemas de parentesco y de alianza, debíamos introducir una oposición entre la pareja y el par. Haciéndolo, se reveló a lo largo de estas páginas que el "yo" social se fundamenta sobre un trío: un hombre, una mujer y un *alter ego*, los tres (los cuatro si se fusionan los puntos de vista sexuados) sujetos de una realidad social bisexuada y múltiple. Que sea en la flexión paralela, en la relación padre/hijo o madre/hija o en la relación entre hermanos paralelos, siempre el par venía en contrapunto a la pareja, introduciendo el *alter ego*. La pareja cuya diferencia fundamenta la unión y el par cuya similitud fundamenta la diferenciación para superarla. Esquemas de pensamiento que combinan la dicotomía y la tripartición (aquí, allá y lejos; yo, tú y el otro; o uno, una y un(a) *alter ego*) para establecer categorías, dividir, subdividir y mediatizar sin parar. En resumen, clasificación y dialéctica al servicio de una ideología original para nosotros. Hemos visto que el camino nos llevaba a aludir al tratamiento social de la intersubjetividad (*cf.* parte anterior, citas de Husserl, Cassirer y Merleau-Ponty) en esta cultura cuya singularidad sería la de expresarse según perspectivas y lenguajes alternativamente duales, triples y múltiples. No reabsorbe la relación intersubjetiva en la hipótesis de una visión abstracta y universal; por el contrario, se fundamenta en ella y sus polos para desarrollar una dialéctica del dos, del tres y desde allí del múltiple, reconocido como el principio de realidad que genera las oscilaciones de perspectivas y las jerarquías enredadas cuyos momentos de dominación se alternan sin fin en la búsqueda de la unidad siempre posterior o siempre postergada en la consideración de lo precario de la vida humana. En este contexto, será objeto de una reflexión ulterior el examen del poder y de las jerarquías sociales en esta ideología que reivindica la autonomía casi libertaria de los adultos junto con la suavidad del arte de vivir.

Bibliografía

- CARNEIRO DA CUNHA, M. (organizador)
1992 *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Fapesp/SMC/Companhia Das Letras.
- CASSIRER, E.
1933 "Le langage et le monde des objets", en *Journal de Psychologie*, París.
1973 *Langage et Mythe. A propos des noms de dieux*, París, Les éditions de minuit.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de
1967 [1553] *El Señorío de los Inca*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- COBO, B.
1956 [1653] *La Historia del Nuevo Mundo*, B.A.E. 91, 92.
- DUMONT, J.-P.
1976a *Under the rainbow: Nature and supernature among the Panare Indians*, Austin, University of Texas Press.
- DUMONT, L.
1953 "The Dravidian kinship terminology as an expression of marriage", en *Man* 54, pp. 34-39.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1945 *Comentarios Reales de los Incas* (1609), Ed. Buenos Aires, 2 tomos.
- HILL, J. D.
1984 "Social Equality and ritual Hierarchy: The Aruakan Wakuénai of Venezuela", *American Ethnologist*, 20 (1), pp. 528-544.
- HORNBERG, A.
1988 *Dualism and Hierarchy in lowland South America. Trajectories of Indigenous Social Organization*, Stockolm, Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 9.
- HUGH-JONES, Ch.
1976 "Skin and soul: the round and the straight. Social time and social space in Pira-Parana society", en J. Overing Kaplan (ed.) 1977.
1979 *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, St.
1977 "Like the leaves on the forest floor...: space and time in Barasana ritual", en J. Overing Kaplan (ed.), 42 C.I.A., París, 1976
1979 *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- IZAGUIRRE, B.
1922-26 *Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los progresos de la Geografía en el Oriente del Perú. 1619-1921*, 14 vol., Lima.
- JOHNSON, Orna Roth
1982 *Interpersonal relations and domestic organization among the Machiguenga Indians of the Peruvian Amazon*, Ph. D. 1978, U.M.I., Ann Arbor, Michigan.
- JUANIZ, C. (OFM), (ed.)
1960a *Los Campanas de Sarayacu*, Madrid, Cisneros.
1960c *Ana Rosa*, Madrid.
- KENSINGER, K.M. (ed.)
1984 *Marriage Practices in Lowland South America*, University of Illinois Press.

- LARRABURE I CORREA, C.
1905-1909 *Colección de... Documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto*, 18 vol. Lima.
- LÉVI-STRAUSS, C.
1967 *Les Structures Élémentaires de la Parenté* (1947), París, Mouton & Co, La Haye.
1955 *Tristes Tropiques*, París, Plon.
1958 *Anthropologie Structurale*, París, Plon.
- LOUNSBURY, F.
1968 "The Structural Analysis of Kinship Semantics", P. Bohannan y J. Middleton (eds.).
1978 "Aspects du système de parenté inca", en *Annales* 5-6, pp. 990-1005.
- MERLEAU-PONTY, M.
1960 *Signes*. París, Gallimard.
- MURUA, fray M. de
1962 *Historia General del Pirú*, 2 vol., Madrid.
- ORTIZ RESCANIERE, A.
1993 *La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- OVERING KAPLAN, J.
1973 *The Piaroa, People of the Orinoco Bassin. A Study in Kinship and Marriage*, Oxford, Clarendon Press.
- OVERING KAPLAN, J. (org.)
1977 *Social Time and Social Space en Lowland Southamerican Societies*, Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes, Congrès du Centenaire, 2-9 Septembre 1976, vol. II, pp. 1-394, Société des Américanistes, CNRS y Fondation Singer-Polignac.
- PLATT, T.
1978 Symétries en miroir: le concept de Yanantin chez les Macha de Bolivie", en *Annales* 33 (5/6), pp. 1081-1106.
- POULAIN DE LA BARRE, F.
1984 *De l'Egalité des Deux Sexes*. (1673) París, Fayard, Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue Française.
- RENARD-CASEVITZ, F.-M.
1977 "Du Proche au Loin", en J. Overing Kaplan (ed.), *Actes du 42e C.I.A.*, París, II, pp. 121-140.
1982 "fragment d'une leçon de Daniel, chamane matsiguenga", en *Amerindia* N°7, pp 145-179.
1991a *Le Banquet Masqué, une mythologie de l'étranger*, París.
1992 *Comercio y guerra en la Selva Central*, traducción de J. Casanova, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Cuadernos de Antropología N° 3].
- RENARD-CASEVITZ, F.-M. (coord.).
1981 "Marches Orientales du Tahuantinsuyo", *Bull. de l'Institut Français d'Etudes Andines*, T. X, N° 3-4, Lima.
- RENARD-CASEVITZ, F.-M.; T. Saignes y A.-C. Taylor
1986 *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages*, A.D.P.F., París.
[1988 *Al Este de los Andes*. Tomos I y II. Quito, ed Abya Yala, IFEA, Lima.]
- RIVIERE, P.
1969 *Marriage among the Trio: a principle of social organization*, Oxford, Clarendon Press.
1984 *Individual and Society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organization*, Cambridge University Press.

- RICŒUR, P.
1963 "Structure et herméneutique", en *Esprit*, novembre, pp. 596-626.
1975 *La métaphore vive*. Paris (y *Temps et Récits*, Paris, Seuil, 3 vol.).
- ROSENGREN, D.
1987 *In the Eyes of the Beholder. Leadership and the social construction of power and dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*, Göteborgs.
- SAHLINS, M.
1972 *Stone age economics*. Chicago, Aldine-Atherton.
1976 *Au Cœur des Sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard.
- SANTOS GRANERO, F.
1991 *The Power of Love. The Moral use of Knowledge amongst the Amuesha of Central. Peru*. London Schools of Economics, Monographs on Social Anthropology.
- SCHADEN, E.
1954 *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*, São Paulo.
- SMITH, R. C.
1982a *Delivrance from chaos for a song: a social and a religious interpretation of the ritual performace of Amuesha music*, Ph.D. 1977, U. M. I., Ann Arbor, Michigan.
1982b "Muerte y Caos/Salvación y Orden. Un análisis filosófico acerca de la música y los rituales de los Amuesha", en *América Indígena* 42 (4), pp. 651-686.
1983 "Hierarchy and equality in the Peruvian Lowlands: some aspects of the social and religious organization of the Amuesha", en Netherly y Friedel.
- TAYLOR, A.-C.
1985 "L'art de la réduction. Les mécanismes de la différenciation tribale dans l'ensemble jivaro", *JSA*, Paris, LXXI, pp. 159-173.
1993 "Remebering to Forget. Mourning, memory and Identity among the Jivaro", en *Man* 28 (4), pp. 1-26.
- TJON SIE FAT, F.E.
1990 *Representing Kinship: simple models of elementary structures*, Leiden University, Faculty of Social Sciences.
- VARESE, S.
1968 *La Sal de los Cerros*. Lima, Univ. Peruana de Ciencias y Tecnología, 2e ed., 1973.
- VIVEIROS DE CASTRO, E.
1990 "Principios e parâmetros: um comentário a *L'Exercice de la Parenté*", ms.
1992 *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, the University of Chicago Press.
- WACHTEL, N.
1966 "Structuralisme et Histoire: à propos de l'organisation sociale du Cuzco", *Annales E.S.C.*, 1, pp. 71-94.
- ZUIDEMA, T.
1964 *The ceque system of Cuzco: The social organization of the capital of the Inca*. Leiden, E.J. Brill.
1989 *Reyes y Guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima, Fomciencias.