

Intercambios ambivalentes en la Amazonia: formación discursiva y la violencia del *patronazgo**

*Bartholomew Dean***

Este ensayo nace de la tentativa de explorar un problema: ¿por qué los líderes de una comunidad indígena –los Urarina de la Amazonia peruana– se apoyan en una forma violenta de discurso, cuando se habla sobre la deuda del peonaje, a pesar de que la violencia coercitiva no es un aspecto primario de esta forma de reclutamiento laboral tal como se practica hoy en día? En lugar de ahondar en las dimensiones culturales o demostrativas de la violencia desde el dominio instrumental del poder, la violencia se interpreta aquí “como una forma narrativa de intercambio simbólico” (George 1996: 2). Explorando tras las razones por las cuales la violencia

* Este ensayo fue presentado originariamente en el panel “Formas culturales de violencia” para la Asociación Antropológica Americana en la nonaquintuagésima Reunión Anual en San Francisco, noviembre de 1996. Gracias a los organizadores del panel, Myrdene Anderson y Cara Richards, por sus esfuerzos para hacer de este foro todo un éxito. La investigación en la que se basa este ensayo se realizó durante veintisiete meses (1988-1996). Mis agradecimientos a las siguientes instituciones y organizaciones que apoyaron mi investigación con los Urarina: al Departamento de Antropología de la Universidad de Harvard; a la Beca de viaje Sheldon de la Universidad de Harvard; al Premio de disertación Mellon de la Universidad de Harvard; Beca IIE- Fulbright; a la Beca Fulbrigh-Hays; a la Fundación Wenner Gren; a la Beca Emslie Horniman del Real Instituto Antropológico; a la Fundación Tinker; a la Sociedad Investigadora Sigma Xi; a la Fundación Americana Mapfre; a la Beca Nueva Facultad de Investigación de la Universidad de Kansas; a la Beca de viaje Faculty del Hall Center para las Humanidades de la Universidad de Kansas; a la Beca Tinker de Investigación de Campo, del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Kansas, y al Fondo General de Investigación de la Universidad de Kansas. Este ensayo está dedicado a la memoria de John William Keeper y Vera Dean.

** Universidad de Kansas, Departamento de Antropología, y Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Posgrado.

figura prominentemente en las historias que los jefes¹ de los Urarina cuentan sobre sus intercambios personales con extranjeros. Este ensayo evalúa la dramatización de la violencia en términos de un fenómeno que yo denomino *patronazgo*. Con esto me refiero a la manifestación discursiva de la dominación autoritaria ejercida por quienes no son nativos y por agentes indígenas del intercambio supralocal. Es decir, simplemente, *patronazgo* es un tipo de intimidación narrada y compulsión social asociada con el mercantilismo de extracción y la relación entre patrón-cliente.

El *patronazgo* envuelve las relaciones asimétricas que ligan a personas de diferentes grupos económicos; en este caso, comerciantes, *patrones* e indígenas. Caracterizado por lazos verticales de interdependencia mutua², el *patronazgo* es una variación de un patrón más amplio y más generalizado de la relación patrón-cliente encontrado en toda América del Sur. En el área de la Alta Amazonia, donde el *patronazgo* aun existe, uno nota la presencia de una red simbólica de representaciones y relaciones definidas mutuamente. La identidad cultural en estas regiones está ligada, no solamente por la etnia, el género o la clase, sino más bien por un vocabulario compartido de autoridad, poder y violencia que abarca indígenas, campesinos *mestizos* y capataces (*patrones*) en una “cultura del terror” y un “espacio de muerte” correspondientes a las atrocidades cometidas durante el auge del caucho (Taussig 1991; ver también Brown y Fernández 1991: 99; Maybury Lewis 1997: 5-6). No obstante, es importante tener en consideración que el terror asociado al auge del caucho fue mucho más allá de la función económica de asegurar la continuidad de la extracción del caucho. Siendo parte de una larga retórica de control y dominación, los mitos europeos sobre el salvajismo indígena jugaron un papel importante en la formación poscolonial de la “cultura del terror” del Alto Amazonas. En lugar de evaluar el significado de las elaboraciones europeas sobre el

1 Jefes (o Kurana en lengua urarina) son líderes de comunidades semiautónomas (cf. CARNEIRO 1993: 8 fn. 1.) Hasta ahora los Urarina no reconocen jefes como tampoco parecen valorar la noción de jefatura. Sin embargo, a medida que el contacto con el Movimiento de la Federación Étnica Peruana aumenta, este concepto puede cambiar drásticamente.

2 Como en otras áreas de América del Sur y en el nordeste del Brasil, la relación patrón-cliente no permite que surjan “fuertes lazos horizontales de solidaridad entre los miembros de las clases bajas” (COSTA, KOTTACK Y PRADO 1997: 139). Los lazos verticales entre patrón y cliente sin embargo son beneficiosos para ambos, como Costa, Kottack y Prado demuestran. Ellos escriben: “los patrones necesitan a sus clientes, justo como los clientes dependen de sus patrones... En resumen: el sistema patrón-cliente es de obligaciones sociales recíprocas que se suman al costo social del proceso de explotación de la mano de obra y al superávit en la economía de extracción” (1997: 140).

salvajismo innato de los indígenas, este ensayo evalúa las conceptualizaciones nativas de la alteración y de la brutalidad innata de los extranjeros. En particular, este ensayo explora una selección de discursos de los Urarina asociados al **patronazgo** y a la movilización de “la cultura del terror”. En realidad esto ayuda a ilustrar cómo son esenciales los atributos culturales en la pretensión de dividir indígenas y *mestizos*.

Después de demarcar el registro histórico de la deuda del peonaje, la esclavitud y la violencia perpetuadas contra los Urarina, escudriño cierto número de narraciones míticas como instancias de líderes indígenas haciendo sentir su presencia en una amplia red de trabajo y relaciones mercantiles. Este ensayo va más allá de querer interpretar narrativas de los Urarina simplemente en términos de significados culturales localizados. Demuestro cómo los jefes de los Urarina relatan mitos para verificar sus reclamos de poder, argumentando que estos se encuentran escondidos bajo una forma de apelar al miedo y de amenazas de desquite violento.

INTERCAMBIOS VIOLENTOS: LOS URARINA Y LA HABILITACIÓN

Contabilizados entre cuatro mil y seis mil, los Urarina son una sociedad móvil, cazadora y horticultora, que habita dispersa en una ancha región de las tierras bajas de la selva tropical lluviosa del Perú, comúnmente conocida como la cuenca del río Chambira (Dean 1992). En la tierra natal del pueblo Urarina, geográficamente aislado, las relaciones laborales se mantienen mercantilistas. Los comerciantes no Urarina actúan como agentes de intercambio supralocal adelantando bienes de consumo y recibiendo a cambio madera, cosechas alimenticias y productos especializados como cueros de pecarí, zarzaparrilla, *leche caspi látex* (*Couma macrocarpa*) extraídos del monte. Mientras el comercio en la cuenca del Chambira se debate en un riesgo económico relativamente limitado, este, sin embargo, aún representa un profundo encuentro de carga cultural marcado por el englobamiento de significados profundos y contradictorios.

El actual sistema de la deuda del peonaje —o como es coloquialmente llamado en la Amazonia peruana *habilitación*³ —es el legado viviente de la bonanza del caucho. Hace más de un siglo las compañías de caucho, los

3 Chibnik sostuvo recientemente que “el sistema de la deuda del peonaje que caracterizó las relaciones laborales en la Amazonia por muchos años, comenzó en el Perú en la época de la independencia” (1994: 34). En Brasil este arreglo, conocido como sistema de *aviamento* aún prevalece en las partes más aisladas de la región” (SMITH 1996: 39).

patrones y los mercaderes itinerantes (*regatones*)⁴ comienzan a movilizar la fuerza de trabajo local a través del sistema de *habilitación*, que era, en esencia, “una extensión e intensificación de las relaciones feudales pre-existentes” (Chibnik 1994: 40). En el Alto Amazonas, el sistema familiar de *compadrazgo-padrinazgo* o conjunto ritual⁵, unido al monopolio virtual del transporte de cargo y crédito de los capataces y mercaderes, ha asegurado largamente la viabilidad de formas de intercambio burdamente injustas.

El auge del caucho (alrededor de 1870-1915) hizo que en la Amazonia peruana fuera posible el sistema de *habilitación* que operaba de acuerdo con aquello que Andrew Gray llama “una pirámide o estructura dendrítica consistente en una larga cadena de deudores y acreedores” (1996: 222). Durante el clímax del auge del caucho, las grandes casas comerciales de Iquitos, Manaus y Belem abastecían de crédito y mercancías a los intermediarios, quienes a cambio adelantaban bienes manufacturados no obtenibles de otra forma a los recogedores de caucho locales y a sus capataces, quienes luego reembolsarían las deudas con el caucho. Imaginando el significado que la deuda del peonaje tuvo durante el auge del caucho, Taussig quizá esté justificado al sospechar “que no eran los ríos los que ceñían la cuenca del Amazonas en una unidad sino que fueron los innumerables bonos de crédito y débito que envolvieron a las personas como las enredaderas del monte se enroscan en los grandes arboles de caucho” (1991: 68).

La historia oral de los Urarina sugiere relaciones largas y duraderas con empresarios extractivos de varias razas. Informantes de edad madura confirman que un pequeño número de familias originarias de Iquitos estableció control sobre el flujo de bienes dentro y fuera de la vertiente del Chambira durante el auge del caucho (ver Castillo 1958, Quintana 1948

4 En los ríos de la Amazonia peruana, los comerciantes son conocidos coloquialmente como *regatones*. Ellos se convirtieron en una fisonomía habitual del paisaje cultural de la región “a principios y mediados del siglo dieciocho, cuando los *patrones* solían viajar por pequeñas comunidades a lo largo de los ríos para comprar y vender bienes, el comercio a larga distancia se expandió y se convirtió en una ocupación peculiar” (CHIBNIK 1994: 37). Para tener una visión más perspicaz de la distinción entre *patrones* y *regatones*, ver FUENTES (1988: 38-39).

5 Las descripciones de las relaciones comerciales en la Amazonia nativa –incluyendo a la región del Chambira (DEAN 1995)–, destacan la importancia de los lazos del *compadrazgo*; por ejemplo, el recuento que hace MURPHY de las notas de Mundurucu donde los comerciantes son llamados *Katiwat* o *compa* (de compadre) (1978: 144). Prominentes comerciantes en la cuenca del Chambira –como “Don” Loja– tienen relaciones de amistad ficticias (*compadrazgo*) con líderes comunales que viven a lo largo de la cuenca del río. Para considerar la relación del *compadrazgo* con los *patrones* locales del área peruana de Madre de Dios, ver Rummenholler (1987: 239-49).

y Kramer 1979). A medida que el comercio del caucho crecía en importancia en la Amazonia, “el control de los jefes se tornó cada vez más importante para aquellos comerciantes que monopolizaban el comercio indígena” (Murphy 1978: 122). Típicamente, los mercaderes y los capataces en regiones como el valle Tapajos en Brasil, y la cuenca del río Chambira en el Perú designaron a sus socios mercantiles indígenas como funcionarios de gobierno en la emergente jerarquía civil local (en la Chambira fue creado el puesto de *teniente gobernador* o vicegobernador y en Tapajos el puesto de *Capitao* o Capitán). Además de apoyarse en los *tenientes gobernadores* (quienes generalmente han actuado como policía local y como jueces), los *patrones* que trabajaban en la Chambira han contado con veedores no Urarina –o lo que los Urarina llaman eufemísticamente “cuidadores” o (“*acarabelladá*”)– para llevar a cabo su voluntad.

A principios de este siglo, los Urarina de las bajas extensiones del río Chambira fueron víctimas de despiadados reclutamientos laborales durante las temibles *correrías*, o incursiones para esclavizar. Algunos Urarina terminaron como “virtuales esclavos” en estados feudales asentados a lo largo del río Marañón (Kramer 1979: 15; cf. Chibnik 1994: 41). Los uraninos respondieron desbandándose y escapándose a las lejanías de las cabeceras de la cuenca del río Chambira (Kramer 1978: 52-3). Durante la primera mitad de este siglo, una cantidad de *fundos*⁶, o estados agroextractivos controlados por *patrones*, prosperaron en la Chambira. El sistema de *habilitación* continuó floreciendo en la cuenca del Chambira hasta por lo menos 1970, cuando el “sistema tradicional de *patrón-cliente* comenzó su declive⁷. Actualmente la marcha del cambio social se ha acelerado tanto en la Chambira como en otros sitios de la Amazonia (Nugent 1981: 71). La estructura del *patrón-cliente* está siendo reprimida por la expansión del mercantilismo competitivo (*patrones* insignificantes, negociantes en pequeña escala o comerciantes, etc.), el desarrollo de las

6 El *fundo* es un tipo de finca comercial de la Amazonia que pertenece y administra un jefe de trabajo –un *patrón*– que recluta mano de obra local a través del sistema de *habilitación* (CHIBNIK 1994: 38; Gow 1991: 93-94).

7 Se están incrementando los *regatones* en pequeña escala, que pueden ser llamados los *patrones* insignificantes, y que comienzan a competir con el sistema establecido desde Iquitos en la cuenca del Chambira, basado en la familia del *patrón*. Se incrementa la demanda de los productos de los Urarina y la mano de obra al comenzar las exploraciones de petróleo en la zona. A pesar de que la presencia de *regatones* y grupos de exploración de petrolera ha sido esporádica, ellos tienden a ofrecer a los Urarina mejores términos comerciales por su producción y su trabajo que los *patrones*.

distinciones de clases, la propagación de la alfabetización y el lento pero perceptible crecimiento de la migración a los distritos urbanos (Odicio Egoavil 1992). No obstante, los bienes a crédito continúan creando relaciones de endeudamiento y así refuerzan jerarquías locales de poder animadas por relaciones sociales de violencia⁸. Mientras que las relaciones laborales de los Urarina con los *patrones* y los *fundos* de la región son variables y desafían la simple clasificación, todos comparten elementos similares de intimidación y subyugación social mediada a través del mercantilismo extractivo.

En la larga experiencia histórica de la violencia del mercantilismo extractivo –incluyendo, levas para trabajos forzados, raptos, enfermedades, concubinato y tratamiento abusivo en manos de los forasteros– refuerza su estrategia de sobrevivencia con una política autónoma a través del aislamiento. Muchas comunidades Urarina lograron alcanzar un grado de relativo aislamiento de las recurrentes epidemias y la expropiación de su fuerza de trabajo por el continuo apoyo en una estrategia de huida. La gente descontenta con sus *patrones* huye, tanto a través del río como por una intrincada red de trochas en el monte (*berü*, *barairü*) que unen ríos y comunidades. Pero la estructura del mercado laboral local, emparejado a la propia necesidad de productos industriales de los Urarina, significa que al final no hay escape posible: los jefes de los Urarina, en representación de los grupos de las grandes casas, entran eventualmente en un injusto intercambio de relaciones con *patrones* y comerciantes de la competencia.

La tradición oral de los Urarina confirma la historia violenta acerca del reclutamiento para trabajos forzados. Muchos informantes son capaces de citar casos actuales de abusos físicos perpetrados por crueles capataces. Algunos Urarina han reportado episodios de brutales azotamientos (*bisillá*), mientras muchos otros comparten historias sobre injustos confinamientos forzados en la celda local (*calabozo*). Si bien no es insoportable, es injusto, y por momentos de naturaleza violenta, los Urarina son participantes económicos activos en una cadena de deuda del peonaje que une la cuenca del río Chambira a mercados regionales y globales. Tal vez esto no es sorprendente porque a través de las adquisiciones de los productos mercantiles deseados, los indios del Amazonas se han convertido en una precondición para la subsistencia de la producción (Warren 1992: 92). En

8 La *habilitación* como relación continúa siendo denunciada por los que no son nativos, así como también por las comunidades indígenas de la Amazonia Peruana. Para mayor información sobre esas relaciones entre *mestizos* o comunidades *ribereñas*, ver McDANIEL (1997: 150).

un nivel local, los injustos intercambios están sustentados transitoriamente en continuos adelantos de flujos de productos de los comerciantes a los Urarina. Los *patrones mestizos* y comerciantes adelantan artículos de consumo relativamente baratos pero necesarios –incluyendo sal, pilas, y un surtido de medicamentos, fruslerías y víveres– a los jefes de los Urarina, quienes a cambio les proveen de bienes como caza, cueros, maderas y cosechas de alimentos que invariablemente alcanzaran altos precios en los alejados mercados urbanos.

La virtual ausencia de dinero en efectivo en la Chambira, es la razón por la cual los Urarina buscan vigorosamente relacionarse con comerciantes ya que estos les dan acceso a los productos (*rikelé*) de difícil abastecimiento, y porque es conveniente para sus propios *patrones* de permuta (Dean 1994a; ver también Hugh-Jones 1992: 69; Muratorio 1991: 151; Siskind 1977: 170-171). La *seducción* del comercio con el exterior ha llevado a los Urarina a un permanente, aunque episódico intercambio de relaciones con los forasteros cuyo comportamiento es provocado por emprendimientos que buscan lucrar con la producción sobrante y la extracción forestal de los indígenas. En la vertiente del Chambira, los productos –tanto locales como extranjeros– son significativos porque dan a los Urarina una posibilidad de manejarse con políticas de identidad, particularmente en el contexto poscolonial. Recientes estudios han demostrado el alcance al que ha llegado la esfera de consumo y la seducción por artículos importados que son en sí mismos cruciales para comprender la muchas formas en que las identidades nacionales han sido “condicionadas, disputadas y afirmadas en la América Latina poscolonial” (Orlove y Bauer 1997: 8). Por su parte, el pueblo Urarina podía convertir productos como escopetas importadas y perros de caza en posesiones singulares dotándolos de una identidad personal⁹.

El “enredo” productivo de los Urarina con los artículos manufacturados e importados (incluyendo perros) ha aumentado la dependencia de los comerciantes que regularmente realizan intercambios desiguales, a menudo con la ayuda del tabaco (*mapachu*) y aturdiendo con licor de caña o aguardiente (*abaríti*), comerciando con tasas exorbitantemente infladas

9 La afirmación de Lévi-Strauss de que cuando la relación entre humanos y animales (perros) es “socialmente concebida como metafórica”, la nomenclatura del sistema asume un carácter metonímico (1966: 205). En el caso de los Urarina solo se presta un parcial apoyo a esta provocativa aseveración. Al poner el nombre a sus perros de caza los Urarina lo hacen, no obstante, de conformidad con lo que Sahlins llama una, “regla general... nombrado/innominado: incomible/comible (1991: 288 n. 6).

(ver Castillo 1958: 28)¹⁰. Debido en parte a las barreras del lenguaje y al analfabetismo, los Urarina no están completamente versados en la lógica del capitalismo (Dean 1999). Mientras que muchos poblados remotos tienen ahora radios portátiles de onda corta donde reciben diariamente la radiodifusión de los precios del mercado en centros urbanos como Iquitos, esta información aparentemente no ha ayudado a los productores y consumidores de los Urarina a conseguir mejores términos de comercio con los *patrones* y *regatones* del área. Ampliamente enunciados, los Urarina comprenden solo en parte las reglas dominantes del intercambio comercial –incluyendo pesos y medidas– que los colocan en gran desventaja en el contexto mercantil transcultural¹¹.

Al retratar el injusto intercambio de las relaciones entre los Urarina y los *patrones mestizos*, no pretendo sugerir la ausencia de algún aspecto “redentor” de la *habilitación*. Comerciantes y *patrones* han vivido regularmente por años en comunidades locales de la Chambira, y con ello han contribuido al proceso local del mestizaje. A través de la Amazonia pe-

10 En agosto de 1993, uno de los mercaderes regulares del río llegó a la quebrada Pangayacu luego de dos meses de ausencia. El comerciante rápidamente repartió las botellas de *aguardiente* por las que cobró dos soles (aproximadamente un dólar) por cada una. El comerciante del río compró el *aguardiente* en Iquitos en liquidación por siete dólares por las cuarenta botellas; por lo tanto hizo una “ganancia” de treinta y tres dólares.

11 Esta ignorancia del mercado se traduce en precios de consumo inflados (justificados por los *patrones* y comerciantes a través de las referencias de los altos costos de transacción), y los bajos jornales “pagados” en especie a los productores primarios. En ambos lados, al oeste de la Amazonia y en el Orinoco, los comerciantes históricamente “han llevado al máximo sus ganancias poniendo precios altos para los bienes que ellos venden y al mismo tiempo devaluando los precios que ellos pagan por los artículos indígenas” (ARVELO, JIMÉNEZ y BIRD 1994: 68). *Patrones* similares al del *patronazgo* que se encuentran asociados con el mercantilismo extractivo son evidentes en otras regiones políticamente marginales del Perú –como las del departamento de Madre de Dios– donde la presencia del Estado, como en la cuenca del río Chambira, es relativamente limitada. Cuando el antropólogo Thomas Moore dirigió la investigación entre los Arakmbut (1985), el principal grupo económico en el departamento de Madre de Dios eran los comerciantes del Cuzco que habían migrado a esta área durante los últimos treinta años (MOORE 1985: 180-83). La forma de subsistencia de estos comerciantes está basada en proveer de bienes manufacturados a los indígenas como los Arakmbut a dos veces el valor del precio al que se encuentran los mismos artículos si se compraran en los puestos comerciales a lo largo de los ríos principales. En un área donde la prospección mineral dirige la economía, los lazos del *patronazgo* involucran a los jefes laborales al otorgar estos créditos a los pobladores locales, que a su vez pagan con oro, o a través de su condescendencia en relación con la presencia de no nativos en sus tierras. Los conflictos comunales con los patrones locales hacen pedazos las lealtades causando divisiones internas dentro de la comunidad y socavando las relaciones solidarias del grupo (GRAY 1996: 266).

ruana, “los *patrones* han mantenido múltiples uniones sexuales con mujeres que vivían en sus fundos” (Chibnik 1994: 46). Así como en otras zonas fronterizas indígenas poscoloniales, como a principios del siglo XIX en la región de la meseta de Columbia en América del Norte, “el primer propósito de los traficantes era llevar a cabo un rentable –y por lo tanto pacífico– comercio con los nativos” (Vibert 1997: 8). En las sucintas palabras de doña Rosita, la esposa de mediana edad de un prominente comerciante que opera en la cuenca del río Chambira, “nosotros somos simples *regatones*, comerciantes itinerantes, nosotros traemos artículos a la Chambira para hacer buenos negocios (notas de campo, mayo 1996).

Mercaderes itinerantes y *patrones* rentan ocasionalmente espacio en sus botes (*fletar*), despachan mensajes (*pasar la voz*), consiguen encargos de artículos manufacturados (*pedidos*), o consiguen repuestos para una escopeta malograda o una aserradora de cadena en Iquitos. Ellos proveen trabajos limitados para los Urarina en sus campos agrícolas como jornaleros (*peones*), como asistentes de viaje en sus barcos (*portadores*; *ayudantes*) y como sirvientes domésticos (*empleadas*) en sus *fundos*. Comerciantes y *patrones* con bases urbanas pueden ocasionalmente conseguir refugio para esos pocos Urarina (muchos de los cuales son viejos jefes) que han hecho el largo, y muchas veces arduo, viaje a la “gran ciudad”.

Obviamente, sin estos “beneficios” adicionales, los Urarina no estarían tan cerca de ser colaboradores del peonaje. Sin embargo, la gente sabe que puede sacar provecho del peonaje formando alianzas con ciertos *patrones* “benevolentes”, más que de alguna forma de participación en el sistema de deuda del peonaje por sí misma (cf. Mutphy 1978: 189). Las ventajas de establecer relaciones de intercambio a largo plazo con comerciantes o *patrones* específicos ayuda a explicar la paradoja del porqué los indígenas se involucran continua y activamente con un único socio comercial, a pesar de su amarga crítica a la totalidad del sistema de *habilitación*.

Antropólogos que trabajan en la Amazonia han señalado con amplitud el significado del intercambio como una forma de actuar “que está evaluada positivamente tanto por la relación social que ella establece como por la oportunidad que ofrece de adquirir bienes materiales» (Henley 1996: 234). Empalidece el significado del intercambio de bienes materiales en la Amazonia cuando se lo compara con la importancia que adquiere el involucrarse desde la eternidad a través del matrimonio, o con la complicación de “aspectos no materiales” de la personería (Henley 1996: 234; Dean 1998). Siguiendo una línea similar, la *habilitación* no puede ser simplemente reducida al intercambio de bienes manufacturados por aquellos producidos

por el monte –digamos troncos de caoba por hachas de acero, o piezas de caza por ropa de algodón o cuentas de vidrio–. Tampoco algo tan complejo puede ser interpretado simplemente en términos de una práctica de reclutamiento coercitivo para conseguir trabajadores. Las relaciones de la *habilitación* abarcan muchas formas de involucrarse, materiales e ideológicas. Este múltiple relacionamiento es mucho más que solamente transacciones comerciales; involucra una especie de manipulación estratégica de códigos fluidos de distinción social –muchos de los cuales se encuentran inscritos en prácticas míticas– y articulados como historias, leyendas, adagios, cantos y canciones.

Las elaboradas tradiciones orales de los Urarina, junto con indígenas históricamente explotados del Alto Amazonas, ilustra “en doloroso detalle los abusos y maltratos infligidos a ellos por parte de los barones locales del caucho” (Muratorio 1991: 121), capataces y comerciantes itinerantes. En palabras de un jefe Urarina con el que hablé al día siguiente sobre un trabajo impago en el jardín de sus “*patrones*” en un claro de la selva:

Nuestro patrón nos dio nuevos machetes, de Colombia [señalando tres relucientes nuevos machetes de mango naranja apoyados contra un tronco cercano] [...] pero nosotros somos los que sudamos al sol, nuestras manos son las que duelen luego de trabajar todo el día con nuestros nuevos machetes. Los *patrones* gritan y nos llaman “Shimaco” [apodo derogatorio] [...]. Ellos solo nos observan desde sus albergues a la sombra. Cuando nosotros terminamos de trabajar, entonces ellos irán a comer de nuestros platos. (Notas de campo, junio de 1996).

Mientras que los Urarina están penosamente conscientes de su vulnerabilidad en las manos de los abusivos capataces que se mofan de ellos por ser perezosos y “salvajes” ignorantes, ellos están también sutilmente conscientes de su propia superioridad moral. La política oratoria Urarina alude a menudo a los valores de la comunidad Urarina, cuyos jefes encuadran razonadamente en una posición diametralmente opuesta al comportamiento antisocial de los capataces y comerciantes forasteros. Invariablemente, las expresiones de profunda ambivalencia emergen de la percepción que ellos tienen de los acontecimientos de los Urarina, los que son dignos de los afanes de los indignos capataces *mestizos*. Esta contradicción es el punto focal de las historias que los jefes cuentan sobre las relaciones del intercambio con personas que no son Urarina.

INTERCAMBIOS AMBIVALENTES: LA FORMACIÓN DISCURSIVA Y LA VIOLENCIA DEL PATRONAZGO

En la Amazonia indígena, los oradores más respetados son aquellos que lideran: los más viejos, los adivinos religiosos, los guerreros y los jefes políticos. El modo de ver la deuda del peonaje de los líderes varones de los Urarina está rutinariamente expresada en su informe gráfico del flujo de bienes. La ambivalencia figura prominentemente en sus narrativas sobre el intercambio étnico, que descansa en un sentido de ambigüedad moral de evidentes símbolos de poder, como bienes de consumo, alfabetización, y el idioma español.

Los jefes Urarina inspiran, a propósito, éticos debates narrando cuentos de forma que una notable indecisión promueva ambigüedad y explote la ambivalencia, tratando de alentar a la audiencia a reflexionar críticamente sobre los predicamentos morales. Largamente alienados por la propaganda supralocal y el “lógico” consumo de los productos que ellos producen y consumen, los jefes Urarina elaboran fabulosas mitologías con inflexión en el sentido de una violencia inerte en la deuda del peonaje (ver Appadurai 1992: 48)¹². Buscando el origen de los bienes de consumo y del dinero, Kirina, un jefe Urarina maduro y poderoso, me lo explicó plañideramente en un tardío atardecer durante la estación lluviosa de 1992 con las siguientes palabras:

Kane Kuánra –el artífice de nuestro mundo– envió a *Anazairi* [mestizos] en canoas a entregarnos los bienes de consumo y monedas de plata. “Vayan y entreguen estas cosas a los *Kachá*, la gente de la Urarina”, ordenó Kuanrá [el dios de la creación]. Pero *Anazairi* se negó a obedecer su orden. Ellos se quedaron con los bienes de consumo en vez de entregarlos a la gente de los Urarina. Ellos robaron como regatones [comerciantes del río]. Y porque los *Anazairi* se negaron a dar a los Urarina sus bienes de consumo, hoy en día ellos tienen todo. Ellos engañaron a nuestros ancestros.

La narración de Kirina sobre el origen de los bienes de consumo fue grabada en el momento en que el líder acababa de regresar –con sus yernos en el remolque– a su lejano asentamiento luego de un extenso periodo de arduo trabajo acompañando sólidos travesaños de árboles corriente abajo. Su cuento sobre el origen de los bienes de consumo era parte de una larga

12 Sobre este tema, ver también OOSTRA' 1991: 37f.; GUSS 1986: 419-22; BROWN Y FERNÁNDEZ 1991:5 3; MURATORIO 1991: 43; HUGH-JONES 1988: 143-45, 1992: 58, 72 fn. 18; REEVE 1988: 27f.; TURNER 1988: 263f; cf. HARRIS 1989: 241, 253; y CARRIER 1992: 189.

serie de narraciones sobre los *patrones* que Kirina contaba ese día a los hombres jóvenes que se habían reunido junto a la tribuna del fogón. Con el tiempo me di cuenta de la importancia que estas narraciones jugaban, describiendo las relaciones del intercambio con los extraños, en la oratoria política de los Urarina. Este punto me alertó sobre el hecho de que el discurso del jefe sobre la violencia, era una íntima parte del proceso de conmemoración y compromiso político que los conducía a un ámbito supralocal colectivo que caracteriza mundialmente a los estados poscoloniales.

Cuando las narraciones míticas se toman literalmente, como la historia de Kirina sobre la creación de los bienes de consumo, son socialmente consecuentes porque le dicen a la gente de dónde vienen, a dónde van y cómo deben vivir ellos. Las narraciones mitológicas son el cuerpo de una serie de “hechos” socialmente constitutivos que son en sí mismos el resultado específico de fuerzas históricas y culturales, como la bonanza del caucho y las relaciones de la *habilitación*. El discurso mítico poético es un tipo especial de verbalidad artística cuya eficacia deriva de su capacidad para difundir los múltiples contextos que tienen cabida y así, influenciar la imaginación de la gente. Simplemente, el discurso mítico poético expresa palabras, elabora imágenes elegantes y metáforas figurativas que proveen de un puente lingüístico entre lo que se ve y lo invisible; lo decible y lo inefable; la tradición y el mundo “externo” de la política, la economía y la violencia.

Me refiero a la función ideológica que las narraciones mitológicas cumplen en términos de discurso. Como formas discursivas, los mitos del *patronazgo* están implicados en el establecimiento y la mediación en las relaciones de la *habilitación* entre los jefes de los Urarina y los *patrones mestizos*. Como una forma de poder, el discurso violento asociado al *patronazgo* produce múltiple subjetividad, historias e identidades. Para los jefes Urarina como Kirina, el mundo externo invasor es resistido, engendrando sociedades en términos de categorías culturales reflejadas a través de una concepción mitológica del pasado histórico. Sin embargo, el mítico pensamiento de los Urarina, como el de otras personas nativas de la Amazonia, “no absorbe historia sino que destila eventos e individualidades, memorias y experiencias, una ordenada serie de categorías pero que no destruye sus fuentes de conciencia” (Hugh-Jones 1988: 142). Una narrativa elaborada que cuenta la maldad de los *patrones* ejemplificando el diálogo intenso y el entendimiento histórico de los jefes de los Urarina en su propia maraña violenta en la deuda del peonaje y en la insignificante producción de artículos.

Durante el trabajo de campo recolecté de los jefes una importante cantidad de cuentos similares sobre choques entre los Urarina con el arquetipo representativo del *Patrón Caguachai* que es el malévolo *patrón*. Una versión popular cuenta particularmente la muerte del *Patrón Caguachai*. Una versión abreviada de esta narración mítica que tomé de los cuatro jefes Urarina, está transcrita más adelante porque la historia ilustra efectivamente la influencia que tiene, en la región de las economías extractivas, el discurso de los jefes sobre la violencia en la participación en el comercio del menudeo. Para ejemplificar el *patronazgo*, las narrativas como la “Muerte del *patrón* malvado” funcionan para crear –como Hill lo menciona– “una historia socializada” (1993a: 5), una en la cual la violencia de la deuda del peonaje puede ser conmemorada apropiadamente.

LA MUERTE DEL *PATRÓN CAGUACHAI*

Los antiguos decían que mucho tiempo atrás un patrón malvado trabajaba en la Chambira. No sé su nombre, sólo “*Patrón Caguachai*”. En un principio los Urarina no querían trabajar para él. Pero la gente oyó que había *yawari*... *yawari*... *yawari* [casabe o *Manihot esculenta* en cocama]¹³. Entonces los Urarina fueron con el *Patrón Caguachai* para plantar *yawari*, casabe. Luego llegó el caucho [un árbol de goma o *Hevea brasiliensis*]... un árbol grande... El *caucho*. Es verdad –ellos dicen que viajaron lejos, muy lejos– quizás a los Estados Unidos, algún lugar debajo de Lima¹⁴. El *Patrón Caguachai* había llevado a los Urarina al Amazonas, un lugar donde había enormes árboles de caucho. Aquí los Urarina trabajaron horadando los árboles de caucho, pero pronto ellos dijeron que querían volver. Luego las ropas [dadas por el *Patrón*] fueron creadas. En esos tiempos, las cosas eran baratas [...] Había muchos bienes de consumo. Los que habían trabajado con el *Patrón Caguachai* tenían muchas cosas: cofres de madera para cada uno, un hacha, un machete y todo tipo de herramientas de metal. El *Patrón Caguachai* engañaría a los Urarina. Regularmente, él anunciaba que un día sus trabajadores regresarían a la Chambira. Los Urarina habían estado trabajando en ese lugar durante dos años. La gente se había cansado de trabajar para el *Patrón Caguachai*. Los Urarina le ofrecieron al malvado *Patrón*, *zuriman* [una toxina no identificada], veneno para tomar, y de esta manera lo mataron. Luego algunos Urarina robaron los bienes de consumo del *Patrón* y huyeron en la canoa. Los hombres comenzaron el retorno a sus casas, sufriendo a lo largo del viaje. Así es como los Urarina volvieron. Viajaron corriente arriba a lo largo del Marañón. Siguieron la senda del sol. Remaron durante meses, durante un año... No, más... como

13 El cocama no está conectado lingüísticamente con el lenguaje urarina, pero sí con el tupi-guaraní. Los Cocama viven en el sur de la cuenca del río Chambira, originariamente en el río Marañón, la mayor vía acuática de la región. Históricamente los Cocama actuaron como intermediarios entre los *patrones* y la sociedad Urarina.

14 Cada uno de los cuatro jefes mencionó lugares diferentes en el trozo de historia que contaron. Uno mencionó Iquitos, dos mencionaron Quito, Ecuador, y Kirina mencionó los Estados Unidos “en alguna parte debajo de Lima”.

dos años, viajando en canoa, sufriendo durante todo el trayecto... Meses. sí. años ellos estuvieron lejos de aquí. Algunos regresaron por tierra, como un paquete de Raána. pecarí de labios blancos [*huangana, Tayassu pecarí*]. Así fue como ellos regresaron. a lo largo del río Maraón que en ese entonces era solo un arroyo. Era la frontera. El río Amazonas no existía, por lo tanto no se podía ir a Iquitos por el río. Una noche. los Urarina llegaron a Iquitos pero no sabían a dónde ir. Dieron vueltas –¡durante un mes entero! –. Otro patrón vivía con su hijo en Iquitos. Este patrón sabía cómo hablar quechua, cocama, urarina, y español. El hijo del Patrón era vicioso. Si la gente no trabajaba, él mataba a sus familias –les pegaba un tiro–, a los padres ancianos y a los niños pequeños. El hijo del patrón mató a los Urarina como si fueran animales –como si fueran Raána [pecaríes de labios blancos o *Tayassu pecarí*]–. El patrón llegó al lugar remando su canoa. En esos tiempos no había motores, motores fuera de borda [literalmente “Yonson”], tampoco barcos rápidos de madera. El patrón llegó en su canoa, remando todo el tiempo. Cuando el patrón llegó había un montón de carne cubierta por vasijas de arcilla. La carne era los cuerpos muertos de los Urarina. El patrón le preguntó a su hijo qué era todo aquello. El hijo del patrón engañó a su padre y le dijo que los muratos [gentes que hablan jíbaro] habían matado a los Urarina. Esto les pasó a nuestros ancestros mucho tiempo atrás.

Los mitos del patronazgo, como la muerte del *Patrón Caguacháí* se refieren al área de relaciones interétnicas (Urarina-Mestizo-Cocama-Murato). Se pueden “leer” como un comentario de la profunda influencia que las economías extractivas han tenido en la zona. También pueden verse como una reflexión del violento conflicto racial. En el mito del malvado Patrón, el caucho desplaza a un alimento primario de la vida, el casabe. A esto le sigue la migración: “en algún lugar debajo de Lima”. En la narrativa los jefes dejan claro que aquellos que se afanan por el patrón tienen sus deseos consumistas por bienes de consumo saciados, a pesar de que las relaciones con el malvado patrón estén enmarcadas por la avaricia y finalmente por el asesinato. Como los vecinos de la tribu Shuar, las expresiones de los jefes de los Urarina sobre las represalias, no deben ser tomadas simplemente en términos de venganza, sino que debe verse también “como un significado de defensa” (Hendricks 1993: 198). Sin duda, mientras la historia del malvado Patrón culmina en la migración de los Urarina, en la miseria y la muerte, los jefes Urarina que cuentan esta historia retratan a sus ancestros actuando en defensa propia y también como agresores que se desquitan efectivamente (aunque temporalmente) contra el sistema de la deuda del peonaje¹⁵. Al hacerlo, los ancestros míticos de los jefes Urarina se desentienden de los bienes de consumo y de los mercados que buscan con tanta desesperación. Esto a su vez

15 Como en la narrativa Wakuenai sobre Venancio Camico y Tomás Funes, estas interpretaciones históricas envuelven la toma de un “papel activo oponiendo y negando las políticas económicas de los blancos” (HILL 1993a: 55).

lleva a los Urarina a una relación de intercambio con otro *patrón* más, cuyo hijo los mata como si fueran Raána o pecaríes de labios blancos. El peso de la incertidumbre moral –y al final la muerte– equilibra la paradoja que acompaña la transformación mítica Urarina de ser víctimas del peonaje a convertirse en agresores asesinos violentos.

Una transformación moral de magnitud comparable se presenta en la narración mítica “Espíritus del Perro” (“*Rimae Santú*”) que es frecuentemente contada en conjunto con la leyenda de la muerte del *Patrón Caguachaí*. Examinar la historia de “Espíritus del Perro” es útil para contextualizar la ambivalencia que acompaña al comercio transcultural. El intercambio interétnico de las piezas de caza ente los Urarina y los tramitadores *mestizos* es un punto de considerable preocupación ideológica¹⁶. Asimismo, en un sentido más amplio, el cuento de los “Espíritus del Perro» es emblemático por los significados contradictorios que muchos jefes Urarina le asignan a propósito a sus públicas expresiones en relación con sus sentimientos sobre la *habilitación*.

RIMAE SANTÚ: ESPÍRITUS DEL PERRO

Hace mucho, mucho tiempo atrás, un hombre Urarina, que remaba su canoa corriente arriba, encontró la casa de *Rimae Santú*-Los Espíritus del Perro. Ellos son los *mestizos*-Anazairi, pero nosotros los llamamos perros (*rimáe*). Bueno, el hombre de los Urarina fue a la orilla y exclamó “¡pucha!” [exclamativo]. Había un gran surtido de carne amontonada. Los Espíritus del Perro tenía toda clase de caza del bosque: pecaríes de collar, tapires, ciervos, paca... allí amontonaron todas las diferentes carnes del monte.

Deseando ser bien recibido, el hombre le preguntó públicamente a *Rimae Santú* por refugio. Los Espíritus del Perro respondieron diciendo: “junta todos esos huesos”. El hombre de los Urarina hizo lo que se le indicó y juntó los huesos. “Tu comida vendrá de esos huesos”, dijo *Rimae Santú*. “¿Qué voy a hacer con esos huesos?”, preguntó el hombre. *Rimae Santú* dijo: “cómelos, porque cuando mis ‘hermanos’ [“*paisanos*”] están en tu territorio es con eso con que los alimentan... y mis *paisanos* sufren. Veamos cómo te comes los huesos”.

El hombre comenzó a comerse los huesos, y su cuerpo cambió de su forma humana a la forma de un perro. El *Rimae Santú* quiso atacarlo, pero el “hombre perro” se embarcó en su canoa y se las arregló para escapar.

16 La ambigüedad que se observa en la circulación de la caza del monte señala hacia la naturaleza imparcial de la polaridad regalo/producto, tal como se ha presentado en muchas teorías de intercambio y sociedad. Muchas explicaciones recientes sobre el intercambio (*i.e.* DEAN 1994; BLOCH Y PARRY 1989; THOMAS 1991 y CARRIER 1992) sugieren que el contraste entre los tipos polares del regalo y el producto intercambio y socialidad no es tan importante como muchos han asumido (*e.g.* GREGORY 1982; STRATHERN 1988).

La narrativa de *Rimae Santú* conlleva un peso alegórico considerable. El exceso o atesoramiento de carne de caza por parte del mestizo, es emblemático –una actividad que es relacionada con la avidez, y por lo tanto antisocial–. Cuando el *mestizo* Espíritus del Perro impide que la carne circule como un artículo comestible, el protagonista es forzado a comer las sobras de los huesos de las piezas de caza del monte que fueron especialmente creadas para la gente de los Urarina por el héroe cultural *Kuánra*. El hecho de negarse a alimentar a otros está asociado con lo antisocial, “es equivalente a privarse uno mismo de mucho de lo común, de la rutina diaria” (Mac Clancy 1992: 103). Entonces, la historia de *Rimae Santú* es claramente una parábola acerca de la moralidad de compartir la comida, que advierte sobre el peligro de despojar de la caza más allá del ámbito del intercambio social. Aquí, el negarse al intercambio es equivalente a la muerte social, y es repetido en la vida cotidiana con el aforismo “la muerte de un perro no garantiza un funeral”. Cuando solo unos pocos parientes y amigos asisten al funeral de alguien, los Urarina dicen “es como la muerte de un perro... a nadie le importa”¹⁷.

La negación de los efectos *commune* de la transformación de un hombre en un canino, un animal particularmente adecuado para la expresión metafórica de las ambigüedades que acompañan a la mercantilización de la caza del monte. Localizado en la coyuntura entre “naturaleza y cultura”, la evaluación equívoca del perro –domesticado contra salvaje– lo convierte en un instrumento apropiado para la expresión de un tipo de ferocidad que tienen las personas “redirigidas hacia fines sociales” (Descola 1994: 230).

La narrativa de *Rimae Santú* cuenta la historia del funesto encuentro de un anciano de los Urarina con el *mestizo* Espíritus del Perro, en que los Urarina dicen que simboliza la avaricia del comerciante *mestizo*. En la práctica, los perros de caza son complementos integrales a la caza de los Urarina (Tessman 1978: 54). Ellos regularmente los adquieren a través de los comerciantes *mestizos* y *patrones*¹⁸. La demanda de perros, que se alimentan de las sobras y que son compañeros de caza de los Urarina, ha dado a los comerciantes un acceso estratégico a una crucial fuente pro-

17 Como sugiere VIVERT, “el estatus del perro refleja el de su dueño” (1997: 117).

18 El tema del intercambio regional de los perros en la época precolombina, colonial y poscolonial ha sido totalmente inexplorado. Etnógrafos contemporáneos sugieren la importancia de los perros en el sistema de intercambio regional (e.g. HARNER 1973: 64; DESCOLA 1994: 231); no obstante, la cinología comparativa en la Amazonia permanece en la infancia.

ductiva. A causa de su posición en la cadena de la habilitación, los comerciantes del río y los *patrones* pueden recibir un generoso suministro de tortugas y piezas de caza.

La domesticación de los rivales carnívoros de los Urarina en la narrativa de *Rimae Santú* une a los perros y a los *mestizos*. La relación práctica que los Urarina tienen con sus perros refleja su actitud hacia los comerciantes *mestizos*. Ambas relaciones bivalentes vinculan una interdependencia competitiva. En el caso de los *mestizos* y de los Urarina, los anteriores gozan de ventajas, siendo así que, para perros y Urarina, los últimos son el partido dominante. Aun cuando son una parte necesaria para la seguridad de la caza, los perros están en directa competencia con los Urarina en la consumición de las presas.

Asimismo, como proveedores de perros, cartuchos de escopeta y curare¹⁹ las relaciones comerciales con los *mestizos* aseguran la procura de la caza. Consecuentemente, los *mestizos* representan también a un grupo depredador, que ocasiona un perpetuo empobrecimiento en la cantidad total de las piezas cazadas (y en este sentido, ellos son iguales en formas negativas de reciprocidad, y por lo tanto, violentas).

En la imaginación popular de los Urarina, la caza representa no sólo una actividad práctica, sino que también sirve como una metáfora simbólicamente poderosa en el conflicto étnico que acompaña la violencia en las relaciones de la *habilitación*. Esto es evidente en la narrativa mítica de "Bakagá: los muratos" (gente que habla jíbaro, enemigos históricos de los Urarina) como me contó en mayo de 1996 un articulado líder Urarina llamado Ujkuaziri.

BAKAGÁ: LOS MURATOS

Hace mucho tiempo, había un grupo de los Urarina que fue a cazar lejos, corriente arriba, cerca de las cabeceras de la cuenca del río Chambira. Este grupo se las ingenió para cazar y matar muchos animales que fueron desollados y asados. Un viejo hombre Urarina advirtió al resto del grupo que se apurara y que no perdiera tiempo preparando o comiendo porque los muratos estaban por atacar. "¡Yo no quiero comer porque los muratos nos van a matar!", dijo él. Los otros del grupo no le prestaron atención. Ellos dijeron que iban a comer la comida que ya estaba cocida. "Los muratos no nos van a matar", dijeron ellos. El grupo de los cazadores de los Urarina comieron, comieron y comieron. Luego ellos comenzaron a cargar sus canoas con lo que sobró de carne asada.

19 Veneno que se usa con una cerbatana, el curare es un extracto de resina oscura obtenida de ciertas plantas leñosas tropicales, particularmente de las especies del *Strychnos*.

Mientras tanto, los muratos estaban escondidos bajo la protección de un soporte estructural en unos árboles cercanos. Ellos habían hecho agujeros en el soporte de la estructura de los árboles para sus escopetas.

Allí ellos esperaron que los Urarina pasaran en sus canoas. Cuando los Urarina pasaron por allí, los muratos dispararon sus armas: paah paah... paah... fueron las balas. Mataron a veinte Urarina. Una víctima Urarina escapó y consiguió llegar al *patrón* de los muratos que originariamente había mandado a los muratos corriente arriba para extraer resinas de los árboles de copaiba [*Copaifera reticulata*]. El *patrón* fue en busca de la ayuda del ejército (*la Guardia*). Un remolcador (*lancha*) lleno de soldados fue entonces enviado a la Chambira. Los soldados se escondieron y esperaron a los muratos. El *patrón* mandó llamar a los muratos: "yo tengo muchos bienes de consumo para ustedes", dijo él. "Vengan y consigan pilas, cartuchos para escopeta, jabón, azúcar de caña, alcohol, kerosene, todas esas cosas que ustedes quieren". ¡Pucha!... Los muratos estaban encantados. Ellos dijeron "vamos y consigamos los bienes de consumo. Nuestro *patrón* es realmente maravilloso". Los muratos se acercaron y entraron en el remolcador. Los soldados salieron de sus escondites y procedieron a encerrar a los muratos dentro del remolcador... ¡tra... tra... tra...! Todos fueron encerrados en el bote. ¡Putá! Los muratos empezaron a correr, algunos hasta saltaron al medio del río Marañón donde fueron abaleados.

El *patrón* le preguntó a los muratos dónde estaba el copal [resina de Copal], era eso lo que él les había pedido. En respuesta, ellos le dijeron: "Hey, *patrón*, el copal que hemos extraído es rojo... parece sangre". Era rojo porque de hecho habían matado gente. Trataron de engañar al *patrón*. El capataz dijo: "ustedes mataron a la gente Urarina y extrajeron su sangre, ¿y ahora me la están ofreciendo a mí? ¡Mierda!". En su furia, el *patrón* mató a todos los muratos.

El violento conflicto interétnico es una figura prominente en la historia de Bakagá que permanece como un testamento de los peligros asociados con la condición de alteración, si bien la alteración es medular en las nociones que tienen los Urarina sobre la reproducción del cuerpo social. Desde la perspectiva Urarina, los muratos son seres extraños pero son necesarios para todos aquellos "propósitos en que lo simbólico y lo material se compenetra" (Henley 1996: 235), como en el comercio.

La historia de Bakagá está marcada por "incidentes que por la brutalidad sin sentido alimentan el miedo" (Kane 1994: 121). Un viejo hombre Urarina miedosamente advierte al grupo de su inminente muerte, anunciando "la brutalidad sin sentido" de los "muratos". A pesar de la advertencia, los cazadores Urarina se saciaron y pagaron el último precio: dieron la vida. De nuevo vemos que acumular es severamente desalentado. El anciano superviviente que se negó a hartarse recurre entonces al *patrón* para vengar la matanza de sus parientes. Este episodio de la narrativa refleja la práctica común Urarina de recurrir a los *patrones* y *tenientes gobernadores mestizos* para dirimir sus disputas.

Los rivales de los Urarina, los jíbaroparlantes –los muratos– han sido acabados por su propia bellaquería. En la historia, el copal representa una metáfora hemática: la sangre de los Urarina es ofrecida al *patrón* por los muratos en lugar de la resina del copal (que naturalmente tiene un matiz amarillento). Este acto representa un trastrocamiento de las atrocidades que se cometen en varias economías extractivas del alto Amazonas.

Considerando los dictados de la economía regional –particularmente durante los frenesíes extractivos como en el auge del caucho– la alteración es incontrolable en el cuento de Bakagá. La abierta matanza de los nativos durante el auge del caucho ocurría, después de todo, en casos extremos en la historia de los emprendimientos extractivos del Alto Amazonas. El barbarismo de sádicos mayores, las enfermedades epidémicas y las horribles condiciones de trabajo, “al destruir las fuerzas laborales, ponían en riesgo la riqueza, la cual dependía de los recolectores” (Maybury-Lewis 1997: 6). No hay que sorprenderse: el mito de Bakagá concluye en que el *patrón* mata a sus propios secuaces muratos descarriados. Por lo tanto, el cuento termina con los jefes aniquilando las fuerzas laborales indígenas en el área de intereses mancomunados.

PATRONAZGO: HISTORIAS POSCOLONIALES DE INTERCAMBIO VIOLENTO

A través de este ensayo he argumentado que la referencia de la narrativa oral de los líderes varones de los Urarina describiendo a los jefes, al peonaje y a los bienes de consumo importados ayuda a situar nuestro entendimiento sobre la inherente naturaleza violenta de la economía y la producción sociocultural en la Chambira. Los cuentos míticos de intercambios violentos dan al jefe Urarina el espacio intelectual para articular el contrapeso de las tendencias; especialmente, el ineluctable arranque de valores *immeubles* y las fuerzas consumistas impersonales, que son una característica mundial de la producción insignificante de artículos de consumo y del peonaje. La última tendencia pone en peligro los lazos que conectan la subsistencia de ambos, el recuerdo del pasado y el futuro visionario, es anulada en el dominio del mito, que celebra la reciprocidad del talentoso y denuncia el consumismo de las relaciones mercantiles del intercambio (Dean 1994a).

Debo anotar que mis comentarios acerca de la deuda del peonaje y los poemas míticos están dirigidos no como una contribución al debate sobre la polaridad de la utilidad sociológica del regalo-producto, sino más

bien como una contribución al entendimiento de cuán antiestéticas y retóricas son las prácticas encastradas con las relaciones de poder, y el flujo de la experiencia social –la historia del intercambio violento asociada con la *habilitación*–. El proceso de la mistificación, o lo que Hill ve como “la continuidad del establecimiento cultural a través de la significación verbal”, sirve como un medio para ligar la vida social contemporánea a “un pasado recordado” (1993a: 34; cf. Clastres 1994: 68). Más aún, la actual representación o el contar el mito habilita a la memoria histórica no solo a persistir, sino también a envolverla en el tiempo (Graham 1995: 185).

Patrones mestizos y comerciantes –aun hoy en día o durante el auge del caucho– han supeditado a los Urarina a un mundo por el cual su anterior experiencia y su conjunto de mitos han demostrado varias veces ser inadecuados para regular las transacciones comerciales²⁰. Pero difícilmente esto ha prevenido a los jefes Urarina como Kirina y Ujkuaiziri a cambiar su oratoria, genes preformados como un recurso para hacer frente a los cambios forjados por los extranjeros y el mundo que ellos representan²¹. El registro etnográfico está lleno de muchos ejemplos en los cuales los indígenas, como los Urarina, o los Racuyayas (los Quechua del Ecuador) acuden a “la ironía, la burla, el humor, el disimulo y a las protestas... para bajar el tono de los *patrones* y de las autoridades” (Muratorio 1991: 211). Por el camino de la construcción subversiva, los jefes Urarina han buscado retratar no solo “realidades sociales empíricas, sino controlarlas y cambiarlas” (Hill 1993b: 48). La formación de discursos asociados con la *habilitación* otorga a los Urarina el medio para percibir el pasado, y una forma de enfrentarlo en un mundo en constante cambio²².

20 Como con los indígenas Cashinahua del Perú central, los comerciantes han expuesto a los Urarina “a un mundo para el cual sus experiencias previas y mitos no los proveen de una guía adecuada para definir la situación y decidir el curso de la acción futura” (KENSINGER 1995: 262; ver también REEVE 1988: 20 y ROE 1988: 127).

21 A diferencia de muchos andinos –como también alguna gente del Amazonas– los Urarina no tienen la tradición de los cuentos sobre *pishtaco* (*kharisiri* o *nakaq*) (entre otros, ver FUENTES 1988: 170, para una discusión sobre el fascinante caso de Chayahuita del Perú). Se considera que tanto folclórica como etnográficamente, se le otorga a los *pishtacos* atributos de un gringo, “la diabólica encarnación del mundo exterior” (WACHTEL 1994: 53; DEAN 1997: 112).

22 En este sentido, los Urarina (y los comerciantes *mestizos*) usan correspondencias analógicas entre mito y sociedad en el esfuerzo de su marcha “para hacer relevante cualquier mito de una nueva experiencia y tema diario” (HUGH-JONES 1988: 148). Esto señala lo que muchos antropólogos, como SAHLINS (1985: 54-5), han apodado *mytopraxis*; a saber, la conjura de una visión mítica en un esfuerzo conceptual para enmarcar la experiencia de eventos

Recientemente, Kensinger ha argumentado persuasivamente que el empleo de los mitos incas por los Cashinahua del centro del Perú es una forma no solo de comprender la identidad de los comerciantes extranjeros, sino también de asociarse con ellos (1995: 259)²³. Igualmente historias como “Espíritus del Perro» y de diabólicos patrones habilitan a los jefes varones de los Urarina a negociar la presencia de comerciantes y capataces de “afuera”. En la narración de la violencia, en ambos casos –de los Cashinahua y de los Urarina– se encuentra representada la retórica de la brutalidad por un contexto histórico de real agresión.

La experiencia en varias artes verbales –incluyendo expresiones satíricas, ridículas, parodias burlescas, y disidencias– juegan u papel importante en la manera como las sociedades indígenas como los Urarina y los Cashinahua han respondido a la realidad de vivir en medio de empresarios que se dedican a la extracción. La determinación del papel que juega la narrativa en la constitución de las sociedades, nos permite averiguar cómo son desplegadas las estructuras imaginarias por los Urarina para mediar en las contradicciones internas que acompañan el entrometimiento de las relaciones del mercado en la, geográficamente aislada, gran vertiente del Chambira. Más adelante, detallados estudios de las expresiones figurativas de la metáfora, yuxtaposición surrealista y metonimia van a ilustrar indudablemente cómo los jefes varones de los Urarina y sus interlocutores *mestizos* regularmente le reasignan significados a los símbolos culturales dominantes de otro tiempo. Es importante notar –como lo hizo Tsing– que, “también las formas distorsionadas u opositoras del conocimiento pueden reproducir los contornos del poder” (1993: 75). Y en este punto, quisiera enfatizar que lo que cuenta la narrativa Urarina de sus experiencias con notables *patrones* malvados refuerza su propia imagen de negociadores intrépidos, especialmente con los representantes del extraño y peligroso mundo no indígena.

Intentos de entender los *patrones* y procesos “de dependencia y conflictos interétnicos” han sido cruciales en el análisis de la cultura y de la

corrientes (ver también RAM y SABAR-FRIEDMAN 1996). Como Ram y Sabar-Friedman han demostrado recientemente “los mitos tratan de interpretar y ejemplarizar nociones que corresponden al cambio de circunstancias, inhabilitando a la gente a redefinir su realidad y a dirigir los acciones hacia una meta visionaria” (1996).

23 En los mitos incas se hacen sentir las relaciones de los Ashaninka con los extranjeros, y las nuevas tecnologías, ver ROJAS ZOLEZZI (1994: 61 ff). Para un caso similar entre los Shipibo, ver ROE (1988).

formación social de los indígenas en la Amazonia (Turner 1993: 11; ver también Dean y Levi, próximamente). Simplemente, no se puede continuar defendiendo que se represente a los indígenas y a las personas no nativas de la Amazonia como si constituyeran etnias completamente distintas. Consecuentemente, las narrativas míticas de los jefes Urarina deben ser evaluadas no solo como expresiones abiertas de teatralizada brutalidad, sino también como parte de una ideología que media entre el poder autoritario y las injustas relaciones de intercambio que forman la esencia de las diferencias entre el mundo nativo y el que no lo es. La experiencia histórica de la *habilitación* ha dado a los jefes Urarina un vocabulario de poder y autoridad que ellos comparten con los capataces. La violencia, el miedo y la brutalidad sin sentido marcan las historias en que ambos *patrones mestizos* y jefes Urarina cuentan de unos y de otros.

Al contar historias de intercambio violento, los jefes varones de los Urarina legitiman su propio monopolio sobre el acceso al encuentro con los seres humanos extraños y a comerciar con los bienes que ellos les ofrecen. Los jefes Urarina exitosos tienen un diverso conjunto de mitos que celebran y con ello nos referimos al uso potencial de represalias por parte de los *patrones*. Enmarcando las condiciones de la alteración en formas violentas, los jefes se ponen en una posición que los convierte en los únicos capaces de lidiar con los representantes de la sociedad nacional peruana, incluyendo (quizá considerablemente) a los comerciantes y capataces. Una sensación de querer tomar represalias vengativas da forma a muchas de las historias que recolecté de los jefes Urarina sobre sus relaciones de intercambio con los *patrones*. En esta mirada, los cuentos del *patronazgo* remedan la realidad porque caricaturizan el comportamiento de los *patrones* nefarios –de quienes hay varios modelos reales de vida en los cuales inspirarse–. Es muy común que en el repertorio de los jefes Urarina sobre las historias de las relaciones comerciales y laborales se hagan vívidos recuentos del envenenamiento²⁴ de los *patrones* con tóxicos mortales como ajá (*Hura crepitans*), furtivamente mezclado en las libaciones de cerveza de casabe. A los ojos de los líderes Urarina que conocí, los capataces *mestizos* son alineados con los “indómitos” Espíritus del Perro

24 Hill ha dado a conocer recientemente una interesante explicación de la importancia simbólica de las míticas narrativas de los Wakuénai refiriéndose a envenenamientos que él ve como “un disturbio en la dimensión horizontal de las relaciones de intercambio entre grupos de personas que es el resultado de una falla en la mediación entre ‘nosotros personas aquí’ y ‘aquellas otras (i.e.: pez) personas allá’” (1993a: 189).

–*Rimae Santú*– por su comportamiento inhumano, y por su parecido a los demonios caníbales del monte (*anekái*) que todos se niegan a compartir²⁵. Como hemos visto, esta contradicción encuentra expresión en el recuento Urarina del Mestizo Espíritus del Perro, *Rimae Santú*²⁶, una narrativa que insta a la restricción de la circulación de los animales cazados del bosque.

Mientras que los líderes Urarina pueden exhibir gran desdén, furia y, en ocasiones, violencia coercitiva contra los rapaces comerciantes y capataces, los actos individuales de resistencia contra la *habilitación* normalmente no van más allá de un poner de rodillas que se convierte, infrecuentemente, en un exabrupto de dramática violencia. En privado, los eficientes jefes se sentirán liberados con asaltos verbales contra los injustos comerciantes. Aún más, los Urarina goza de una bien fundada reputación regional por tener hechiceros (*kuichá*) en sus filas, con cuyos poderes sobrenaturales se pueden vengar hasta contra el más inescrupuloso de los capataces. Los informes de los *patrones* confirman el miedo de los *mestizos* al poder de la hechicería (*bainee*) Urarina. Cuando se pregunta a los Urarina cómo hacen contra los intercambios injustos o los tratos abusivos, los informantes *mestizos* casi siempre confirman como primera opción la brujería. Por su parte, los Urarina han recurrido esporádicamente a denunciar las injusticias burdas de los *patrones* y comerciantes, recayendo en la intervención de simpáticos sacerdotes o anuncios/mensajes radiales públicos y más formales declaraciones legales escritas. Rara vez esto ha llevado a la resolución de casos extraordinarios de injusticia y de abuso. Por lo general esto ha simplemente prevenido a ciertos comerciantes fraudulentos o abusivos de “hacer negocios” en el territorio Urarina por un periodo de tiempo limitado. La opción de los *patrones* contra las represalias está de alguna manera limitada por la facilidad con que los Urarina se retraen de desagradables choques o grandes injusticias en los términos del comercio.

Cerrando, quiero volver a la pregunta formulada al principio: ¿por qué los jefes Urarina se apoyan en una narrativa violenta cuando encuadran sus relaciones laborales y comerciales con extraños, aunque la violencia coerci-

25 Pero tal vez lo que es más importante: los *patrones mestizos* ignoran los conocimientos de la hechicería, y ellos están destinados a perecer en el excesivo hervor *post-milenium*, una obvia culminación del ciclo cosmogónico Urarina nacimiento, renacimiento y destrucción colectiva final (ver DEAN 1995).

26 Para el material comparativo sobre casos del Brasil en historias de grandes perros blancos que “advierten a la gente sobre las consecuencias del asesinato y el abuso del alcohol”, (ver SMITH 1996: 151).

tiva no es un componente primario de esas relaciones? Para contestar esto, quiero señalar primero que el recuento de estas historias por los jefes Urarina da fe no solo de la violenta historia de la *habilitación*, sino también de la capacidad de los líderes de corromper, y, aunque sea simbólicamente, vencer el sistema de la deuda del peonaje. Los jefes Urarina descansan su reputación de hombres agudos para el comercio, valientes y munificentes en construir su sistema social y de persona pública que va más allá de las relaciones locales. Este argumento indica una explicación parcial del acertijo adelantado en el encabezamiento de este trabajo. Cuando los jefes Urarina cuentan sobre sus astutas escapadas de los *patrones* avaros, sus narrativas acerca de los productos del peonaje están encuadradas en un paisaje geográficamente extenso que encierra puntos distantes, y diversas y peligrosas experiencias con malévolos capataces, injustos comerciantes y enemigos violentos.

En la vertiente del Chambira, la merma de la fuerza laboral –unida a los requerimientos de la economía extractiva de la región– ha significado que los *patrones* no estén particularmente interesados en inmovilizar la mano de obra local, a menos que sea el momento de pagar la deuda (ver Muratorio1991: 151,155; cf. Barclay 1989: 168f.)²⁷. De cualquier modo, los *patrones* hacen un relevo en la política estratégica de la intimidación: ellos aumentan su poder simbólico e instrumental sobre los Urarina, promoviendo una atmósfera de miedo basada en la amenaza potencial de las incursiones militares en la cuenca del Chambira. La fuerza retórica de estas formaciones discursivas ayuda a explicar por qué la mayoría de los hombres jóvenes de los Urarina, y muchos hombres adultos sienten aprehensión de viajar corriente abajo hacia el río Marañón o el Amazonas. El *patronazgo*, unido a la amenaza percibida de la conscripción forzada, un problema indudablemente exacerbado en la pasada década por la guerra civil entre las fuerzas del gobierno y los grupos rebeldes de Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (ej. supresión del *habeas corpus*), ha servido para crear “un espacio del terror”.

En la cuenca del río Chambira, la movilización del miedo está íntimamente unida a la expresión del *patronazgo*. Durante los ocho años que los conozco, muchos Urarina han expresado regularmente que sienten aprehensión a la posibilidad (admitida como remota) de que se hagan levas, y de la amenaza de una intervención armada desde el exterior en

27 En la descripción del papel de las deudas en la historia del auge del caucho en el Brasil, WEINSTEIN señala que las deudas “raramente han servido como medio de ‘enservment’” (1983: 23).

su tierra natal ancestral²⁸. Es usual que en toda la cuenca del Chambira se encuentren informes sobre el uso ilícito de las fuerzas policiales por parte de los *patrones* –así como también de ciertos jefes Urarina– para proteger sus propios intereses políticos y económicos. El intenso fraccionalismo (que mitiga el desarrollo de fuertes lazos horizontales dentro y fuera de los grandes asentamientos), unido a la generalizada atmósfera de miedo, no solo incrementa la influencia de los *patrones* sobre los Urarina, sino que también permite a esos jefes, que hablan fluidamente el español, esgrimir un considerable grado de influencia cara a cara con sus hermanos que solo hablan su lengua. Esto a su vez refuerza las tendencias gerontocráticas de los Urarina: hombres mayores que han pasado la edad apta para la conscripción militar se movilizan más fácilmente, en consecuencia los hombres jóvenes están constreñidos por su incapacidad para trasladarse más allá de la cuenca del Chambira, y por ello se vuelven mucho más dependientes de sus mayores para manejarse en sus transacciones comerciales.

Como se señaló anteriormente, los jefes de los Urarina tienen un compromiso con los “frentes de expansión nacional” (Dean 1990) a través de la violenta fantasía en la formación discursiva, al que he llamado *patronazgo*. Los fundamentos del discurso, a los cuales pertenece la narrativa del *patronazgo*, consisten en enfatizar la dialéctica que interactúa en las relaciones de violencia, dominación agresiva, y aquellos que caracterizan a la comunidad y a las relaciones de reciprocidad. Los mitos Urarina sobre el origen de los bienes de consumo y la narrativa sobre la circulación de los productos colocan al hombre como el primer interlocutor con el “mundo exterior” –esto es, el mundo *mestizo* de *Anaziri* y el universo social del *Bakagá*, incluyendo a los archirivales de los Urarina, los jíbaro-parlantes–. El discurso político del desquite violento es usado instrumentalmente por los jefes para conseguir sus intereses cuando es el momento de adquirir y distribuir los escasos artículos comerciales.

A pesar de que los bienes de consumo son ganados a través del esfuerzo colectivo, los jefes los prorratan entre varios miembros del

28 Por ejemplo, en setiembre de 1993, los hombres del asentamiento recientemente establecido en las alturas hasta donde llega el río Chambira (apropiadamente denominado “Pionero”) me expresaron su resistencia a viajar hasta el bajo confín de la cuenca del Chambira. Como carecen de identidad nacional y de documentos de servicio militar, estos hombres temen ser llevados a prisión o, lo que es peor, reclutados para el servicio militar con el ejército (“*Guardia*”).

casero. Los jefes usan sus relaciones comerciales con los extranjeros para forjar relaciones de patronazgo entre su misma gente, especialmente sus yernos y las mujeres solteras dependientes. Ellos utilizan la mercadería para establecer obligaciones adicionales o deudas dentro de la misma sociedad²⁹. En la cuenca del Chambira, los principales clientes de los comerciantes se convierten en acreedores, por derecho propio, de otros individuos Urarina de su inmediata esfera de influencia. Así la deuda (*rebeukön*) –simbolizada por el intercambio de los bienes de consumo– adquiere vida propia. “La deuda-servicio” es reproducida internamente de acuerdo con los confines de las alianzas políticas locales. Mientras que las funciones comerciales de los jefes Urarina aumentan su poder, su representación del *patronazgo* ha ayudado a sustentar no solo la violencia discursiva acompañada de la condición de alteración, sino también la actual violencia originada por las demandas de la economía extractiva regional, y la expansión de los centros de poder poscolonial.

(Traducción de María Sol Romero Sommer)

29 Como señala Hugh-Jones, el desconocer este hecho “ha llevado a la desestimación del papel y el significado de los ‘jefes’ indios y otros agentes e intermediarios en la alianza con [...] comerciantes” (1992: 44; ver también LÉVI-STRAUSS 1978:296; GOLDMAN 1963: 68-9, Gow 1991: 100).

Bibliografía

- APPADURAI, Arjun
1992 "Introduction: commodities and the politics of value", en Appadurai (ed.) *The social life of things: commodities in cultural perspective*, Cambridge, Cambridge University Press (primera edición, 1986), pp. 3-63,
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly y Horacio BIOD
1994 "The Impact of Conquest on Contemporary Indigenous Peoples of the Guiana Shield: the system of Orinoco Regional Intra-dependence", en A. Roosevelt (ed.) *Amazonian Indians: From Prehistory to the Present*, Tucson, University of Arizona, pp. 55-78.
- BARCLAY, Frederica
1989 "La Colonia del Perené: capital inglés y economía cafetalera en la configuración de la región de Chachamayo", en *Debate Amazónico* 4, Iquitos, CETA.
- BLOCH, Maurice y Jonathan PARRY
"Introduction: death and the regeneration of life", en M. Bloch y J. Parry (eds.) *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.1-44.
- BROWN, Michael y Eduardo FERNÁNDEZ
1991 *War of Shadows: The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*, Berkeley, University of California Press.
- CARNEIRO, Robert L.
1993 "Factors Favoring the Development of Political Leadership in Amazonia", en W. Kracke (ed.) *Leadership in Lowland South America, South American Indian Studies* 1, Bennington, Vermont, Bennington College.
- CARRIER, James
1992 "The Gift in Theory and Practice in Melanesia: a note on the centrality of gift exchange", en *Ethnology* 31(2).
- CASTILLO, G.
1958 "Los Shimacos", en *Perú Indígena* 16-17, pp. 23-28.
- CHIBNIK, Michael
1994 *Risky Rivers: The Economics and Politics of Floodplain Farming in Amazonia*, Tucson, University of Arizona Press.
- CLASTRES, Pierre
1994 *Archeology of Violence*, J. Herman, trans. Semiotext(e), New York, Columbia University Press.
- COSTA, Alberto; Conrad KOTTAK y Rosanne PRADO
1997 "The Sociopolitical Context of Participatory Development in Northeastern Brazil", en *Human Organization* 56(2), pp. 138-146.
- DEAN, Bartholomew
1990 "The State and the Aguaruna: Frontier Expansion in the Upper Amazon, 1541-1990", M.A. thesis in the Anthropology of Social Change and Development, Harvard University.
1992 "Informe socioeconómico para la inscripción de la comunidad nativa Uruarina: Santa Beatriz del Pangayacu", presentado al Gobierno Regional de Loreto, Secretaría Regional de Asuntos Sociales,

- Iquitos, Perú (Ley 24656, Decreto Supremo 008-91 TR).
- 1994a "Multiple Regimes of Value: Unequal Exchange and the Circulation of Urarina Palm-Fiber Wealth», en *Museum Anthropology* 18(1), pp.3-18.
- 1994b "The Poetics of Creation: Urarina Cosmogony and Historical Consciousness», en *Latin American Indian Literatures Journal* 10(1), pp. 22-45.
- 1995 "Forbidden Fruit: infidelity, affinity and brideservice among the Urarina of Peruvian Amazonia», en *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 1, pp. 87-110.
- 1997 "From the Fat of their Being: Vampires and Andean Modernity", en *Cultural Dynamics* 9(1), pp. 111-113.
- 1998 "Brideprice in Amazonia?", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(2), pp. 345-348.
- 1999 "Language, Culture & Power: Intercultural Bilingual Education among the Urarina of Peruvian Amazonia", en L. Watahomigie, T. McCarty y A. Yamamoto (eds.) *Practicing Anthropology* (Special Issue: Reversing Language Shift in Indigenous America).
- DEAN, Bartholomew y Jerome LEVI (editores)
At the Risk of Being Heard: Indigenous Rights, Resources & the Rhetoric of Respect. University of Michigan Press [por aparecer].
- DEAN, Bartholomew y Michelle McKINLEY
1997 "Building Partnerships in Health, Education, & Social Justice."(Notes from the Field: Amazonian Peoples Resources Initiative), *Cultural Survival Quarterly*, Fall 21(3), pp.14-15.
- DESCOLA, Philippe
1994 *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*, trans. Nora Scott, Cambridge University Press.
- FUENTES, Aldo
1988 *Porque las piedras no mueren: historia, sociedad y ritos de los Chayahuita del Alto Amazonas*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- GEORGE, Kenneth
1996 *Showing Signs of Violence: The Cultural Politics of a Twentieth-Century Headhunting Ritual*, Berkeley, University of California Press.
- GOLDMAN, I.
1963 *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon* (Illinois Studies in Anthropology N° 2), Urbana, University of Illinois Press.
- GOW, Peter
1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Oxford, Clarendon Press.
- GRAHAM, Laura
1995 *Performing Dreams: Discourses of Immortality Among the Xavante of Central Brazil*, Austin, University of Texas Press.
- GRAY, Andrew
1996 *The Arakmbut: Mythology, Spirituality and History*. The Arakmbut of Amazonian Peru, Primer volumen, Providence, RI and Oxford, UK, Berghahan Books.
- GUSS, David M.
1986 "Keeping it oral: a Yekuana ethnology", en *American Ethnologist* 13(3), pp. 413-29.
- HARNER, Michael
1973 *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*, Garden City, N.Y., Anchor Press, Doubleday Books (primera edición, 1972).

HARRIS, Olivia

- 1989 "The earth and the state: the sources and meanings of money in Northern Potosí, Bolivia", en J. Parry and M. Bloch (eds.) *Money and the morality of exchange*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 232-268.

HENDRICKS, Janet Wall

- 1993 *To Drink of Death: the Narrative of a Shuar Warrior*, Tucson, University of Arizona Press.

HENLEY, Paul

- 1996 "Recent Themes in the Anthropology of Amazonia: History, Exchange, Alterity", en *Bulletin of Latin American Research Review* 15(2), pp. 231-245.

HILL, Jonathan

- 1993a *Keepers of the Sacred Chants: The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*, Tucson, University of Arizona Press.
- 1993b "Cosmology and Situation of Contact", en T. Turner (ed.) *Cosmology, Value, and Inter-ethnic Contact in South America*, South American Indian Studies N° 9, Bennington, Bennington College, pp. 46-55.

HUGH-JONES, Stephen

- 1988 "The Gun and the Bow: Myths of White Men and Indians", en *L'Homme*, 106-107 XXVIII (2-3), pp. 138-155.
- 1992 "Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia", en C. Humphrey y S. Hugh-Jones (eds.) *Barter, Exchange and Value*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 42-74.

KANE, Stephanie

- 1994 *The Phantom Gringo Boat: Shamanic Discourse and Development in Panama*, Washington, D.C., Smithsonian Institution Press.

KENSINGER, Kenneth

- 1995 *How Real People Ought To Live: The Cashinahua of Eastern Peru*, Prospects Heights, IL., Waveland Press.

KRAMER, B.-J.

- 1977 Las implicaciones ecológicas de la agricultura de los Urarina, en *Amazonia Peruana* 1, pp. 75-86.
- 1979 *Urarina Economy And Society: Tradition And Change*, tesis Ph.D, Columbia University, inédita.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1966 *The Savage Mind*, Chicago, University of Chicago Press.
- 1978 *The Origin of Table Manners: Introduction to a Science of Mythology*: 3, J. & D. Weightman (trads.), New York, Harper Colophon (primera edición, 1968).

MACCLANCY, Jeremy

- 1992 *Consuming Culture*, London, Chapmans.

MCDANIEL, Josh

- 1997 "Communal Fisheries in the Peruvian Amazon", en *Human Organization*. 56(2), pp. 147-152.

MAYBURY-LEWIS, David

- 1997 *Indigenous Peoples, Ethnic Groups, and the State*, The Cultural Survival Studies in Ethnicity and Change, Boston, Allyn and Bacon.

MOORE, Tom

- 1985 "Movimientos populares en Madre de Dios y regionalización", en M. Remy (ed.) *Promoción campesina, regionalización y movimientos sociales*, Lima, Desco y Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, pp. 166-192.

MURATORIO, Blanca

- 1991 *The life and times of Grandfather Alonso: culture and history in the*

Upper Amazon, New Brunswick,
Rutgers University Press.

MURPHY, Robert

- 1978 [1960] *Headhunter's Heritage: social and economic change among the Mundurucú Indians*, New York, Octagon Books.

NUGENT, Stephen

- 1981 "Amazonia: ecosystem and social system", *MAN* (N.S.) 16(1), pp. 62-74

ODICIO EGOAVIL, Elmer

- 1992 *Perfil demográfico de la región Loreto*, Documento Técnico N° 1, Iquitos, Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana.

OOSTRA, Menno

- 1991 "El Blanco en la tradición oral: historia e ideología de contacto en el Miriti-Paraná", en *Etnohistoria del Amazonas*, Colección 500 años N° 36, Quito: ABYA-YALA y MLAL.

ORLOVE, Benjamin y Arnold BAUER

- 1997 "Giving Importance to Imports" en B. Orlove (ed.) *The Allure of the Foreign: Imported Goods in Postcolonial Latin America* Ann Arbor, University of Michigan Press, pp. 1-29.

QUINTANA, José

- 1948 *Boletín de las misiones Augustinas* (Iquitos) 7(6), pp. 271-280.

RAM, Haggay y Galia SABAR-FRIEDMAN

- 1996 "The Political Significance of Myth: The Case of Iran and Kenya in a Comparative Perspective", en *Cultural Dynamics* 8, p.1.

REEVE, Mary-Elizabeth

- 1988 "Cauchu Uras: Lowland Quichua Histories of the Amazon Rubber Boom", en J. Hill (ed.) *Rethinking History and Myth: Indigenous South*

American Perspectives on the Past, Urbana, University of Illinois Press, pp. 19-34.

ROE, Peter

- 1988 The Josho Nahuanbo are all wet and undercooked: Shipibo views of the Whiteman and the Incas in Myth, Legend, and History, en J. Hill (ed.) *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 106-135.

ROJAS ZOLEZZI, Enrique

- 1994 *Los Ashaninka: un pueblo tras el bosque*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

RUMMENHÖLLER, K.

- 1987 *Tieflandindios im Goldrausch. Die Auswirkungen des Goldbooms auf die Harakmbut im Madre de Dios, Peru*, Mundus Reihe Ethnologie, Band 12, Bonn.

SAHLINS, Marshall

- 1985 *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press.
- 1991 "La Pensée Bourgeoise: Western Society as Culture", en C. Mukerji y M. Schudson (eds.) *Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspectives in Cultural Studies*, Berkeley, University of California Press, pp. 278-90.

SISKIND, Janet

- 1977 *To hunt in the morning*, New York, Oxford University Press.

SMITH, Nigel

- 1996 *The Enchanted Amazon Rain Forest: Stories from a Vanishing World*, Gainesville, University Press of Florida.

STRATHERN, Marilyn

- 1988, 1990 *The Gender of the Gift: Problems*

- with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- TAUSSIG, Michael
1991 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*, Chicago, University of Chicago, (primera edición, 1986).
- TESSMANN, Günther
1987 "Los Simacos", traducción parcial de *Die Indianer Nordost-Perus*, en *Bibliografía Etnolingüística Urarina*, Lima, Instituto de Lingüística Aplicada (CILA), Universidad Nacional Mayor de San Marcos (publicado por primera vez en 1930).
- THOMAS, N.
1991 *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- TSING, Anna Lowenhaupt
1993 *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton NJ, Princeton University Press
- TURNER, Terrence
1988 "History, Myth, and Social Consciousness among the Kayapó of Central Brazil", en J. Hill (ed.) *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, University of Illinois Press.
- 1993 "From Cosmology to Ideology: Resistance, Adaptation and Social Consciousness Among the Kayapo" Cosmology, Values, and Inter-ethnic Contact in South America, en *South American Indian Studies* N° 2, Bennington, Vermont, Bennington College.
- VIBERT, Elizabeth
1997 *Traders' Tales: Narratives of Cultural Encounters in the Columbia Plateau 1807-1846*, Norman and London, University of Oklahoma Press.
- WACHTEL, Nathan
1994 *Gods And Vampires: Return to Chipaya*, Carol Volk (trad.), Chicago, University of Chicago Press.
- WARREN, Patricio
1992 "Mercado, escuelas y proteínas: aspectos históricos, ecológicos y económicos del cambio de modelo de asentamiento entre los Achuar meridionales", en *Amazonía Peruana* 9(21), pp 73-107.
- WEINSTEIN, Barbara
1983 *The Amazon Rubber Boom 1850-1920*, Standford, Standford University Press.

