

*DISCURSO ETNO-MEDICO Y DINAMICA SOCIAL
ENTRE LOS YAGUA DEL ORIENTE PERUANO**

Jean Pierre Chaumeil

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

* Publicado inicialmente con el título "Le discours de la "maladie soufflée" comme marqueur de distanciation sociale et spatiale chez les Yagua de l'Amazonie Péruvienne". Traducción de Zenaida Mateos.

La idea que quisiéramos desarrollar a título de hipótesis es que todo sistema de agresión (sea chamánico, guerrero u otro), al igual que todo sistema de intercambio en sentido amplio debe ser nuevamente situado en una doble perspectiva. En primer lugar con respecto al tipo de organización de las sociedades estudiadas. En efecto, admitamos la propuesta según la cual en las sociedades de tipo intercambista con nomenclatura dravidiana (caso mayoritario en la Amazonía) en las cuales se aísla en cada generación dos clases de parientes en consanguíneos y afines, es decir, donde se practica el intercambio restringido (intercambio de hermanas), el modelo general del intercambio intra e inter-comunitario, intra e inter-tribal, de bienes tanto simbólicos como materiales, ya sea con el entorno social o natural, tiende a reproducir el de la alianza por matrimonio. Es así como, en este tipo de sociedad, no sólo la alianza (y la noción correlativa de pareja de intercambio) aventaja a la filiación (concepto de "sociedad horizontal"), sino que el modelo en cadena del intercambio ($A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow \dots A$) es impensable por ser siempre realizado entre dos parejas ($A \leftrightarrow B \leftrightarrow C \dots$) cualquiera sea la amplitud del conjunto que lo englobe (cf. circuitos comerciales). Constatamos entonces que, en el área amazónica al menos, el modelo del discurso etnomédico, y de la agresión chamánica en particular, es generalmente de este tipo (binario o bipolar en su principio), y es precisamente ahí donde esta forma de intercambio no perdura más de lo que podría hacerlo el discurso etnomédico (pero también guerrero y comercial) y desaparece para dejar lugar a otros sistemas donde dominan relaciones de orden, de exclusión o de jerarquía. El punto interesante para nuestro propósito es que ciertas sociedades han fijado con precisión —a la vez en los planos espacial, social y simbólico— el hito del no-intercambio. Tanto en la guerra, la alianza matrimonial o el comercio, el discurso etnomédico es tan revelador de las relaciones inter-étnicas como de los límites del intercambio entre conjuntos étnicos. Presentaremos como ejemplo la lucha (aceptada o rechazada) que libran en este momento los Yagua de la selva peruana frente a la sociedad dominante. Aquellos que han iniciado el duelo chamánico con los blancos han, en cierto sentido, aceptado la cohabitación. Incluso si el chamanismo es un arma de réplica, no niega al otro sino que lo incluye en el sistema vindicatorio: hay un intercambio y una alianza es siempre posible. En cambio, los que han rechazado este combate, es decir aquellos que no aceptan la cohabitación —y aún menos la integración— han desa-

rollado el componente letal del intercambio a través del surgimiento de un chamanismo de agresión. No se intercambian enfermedades (como tampoco mujeres o caza) con aquellos cuyas relaciones son negadas. De hecho esos grupos, que representan menos del 10o/o de la población total, viven replegados en la selva, en la cabecera de los ríos. El intercambio forzado daría lugar a enfrentamientos salvajes, sin concesiones. *En resumen, no se intercambiaría violencia más que "entre sí mismo"*: es una violencia medida, compartida. Con los otros —aquellos que no son necesarios a la producción simbólica y material del "sí mismo"— se trata de una violencia incontrolada, como lo mostraremos a continuación.

La segunda perspectiva consiste en integrar el sistema de intercambio —en este caso el discurso etnomédico— en la dinámica estructural de las sociedades estudiadas. En efecto, la etnografía moderna ha revelado el carácter extremadamente lábil de las sociedades amazónicas, su sorprendente capacidad de contracción y dilatación, de coalición y dispersión, de inclusión y exclusión de conjuntos o sub-conjuntos con contornos ondulantes. Esta dinámica repercute evidentemente en la utilización de las categorías etnomédicas. Si consideramos por ejemplo las dos grandes clases nosotáxicas yagua, aquella de las "enfermedades por brujería chamánica" *nowónu sánduyanú*, que se inscriben en el ámbito de las rivalidades locales y de los conflictos interchamánicos, y aquella de las "enfermedades del creador" *huñídanu sánduyanú*, que dependen de sanciones infligidas por las divinidades (y por ende imparables) después de infracciones a las normas éticas del grupo y que, de esta manera, escapan al campo de manipulación simbólica de los chamanes (a la inversa de las primeras son incurables), constatamos que sobre el plano de la dinámica social producen efectos diametralmente opuestos. Las primeras tienen valor centrífugo al reactivar las viejas discordias entre bloques residenciales (estructura atomizada) mientras las segundas pregonan la paz social evitando las acusaciones de brujería (estructura nucleada). Es interesante señalar que la frecuencia con que suceden las primeras se acrecienta durante la época de lluvias o "tiempo de la guerra" *huweda ndanu*, cubriendo el período de febrero a mayo que podríamos calificar de extrema sensibilidad conflictiva, mientras que las segundas tienden a manifestarse en la época de los trabajos agrícolas y del "tiempo de la caza" *nepuyaránda ndanu* durante el cual la celebración de los ritos propiciatorios necesita de una tregua o "paz relativa en las relaciones de vecindad.

Quisiéramos entonces mostrar como, en estas sociedades, el discurso etnomédico produce y mantiene una cierta distancia social y espacial, promulgando a un tiempo la "clausura" de sistemas de intercambio regionales que podrían, a priori, extenderse bastante más allá de los límites fijados por las sociedades aludidas. De esta manera tocamos la noción pivote de *conjun-*

to étnico definido como red máxima de intercomunicación entre grupos sociales, independientemente de sus especificidades lingüísticas o culturales (S. Dreyfus-Gamelon). Esta noción implica, por el contrario un cierto número de rasgos y de mecanismos comunes al conjunto de grupos que forman la red. A modo de ejemplo, nos apoyaremos constantemente sobre el caso que nos es familiar, el de los Yagua amazónicos. Señalemos que la demostración se fundará más sobre el modelo indígena que sobre la realidad funcional en la medida que las relaciones inter-étnicas han evolucionado considerablemente estos últimos decenios bajo la presión occidental.

Los Yagua totalizan hoy en día alrededor de tres mil quinientos personas repartidas en unos sesenta grupos locales sobre un territorio que abarca el ángulo extremo nor-oriental del Perú (70.000 kilómetros cuadrados aproximadamente). El carácter atomizado y fluctuante de las unidades residenciales refleja una organización socio-política extremadamente flexible y poco coaguladora. Sin embargo, la sociedad yagua ha tenido a lo largo de la historia frecuentes movimientos de contracción bajo el impulso de líderes insignes; tal fue el caso a principios de siglo de los enfrentamientos violentos que los opusieron a los caucheros en la confluencia de los ríos Putumayo y Yaguas (Fejos, P. 1943: 25). La mayoría de los clanes yagua se habían reagrupado en esa época bajo la autoridad de un jefe de guerra (se hablaba de un millar de guerreros) para dispersarse nuevamente sobre la totalidad del territorio una vez el conflicto resuelto. Esta capacidad estructural de dilatación y contracción se apoya sobre un sistema de acoplamiento de los diferentes niveles de organización socio-política y espacial que detallaremos más adelante.

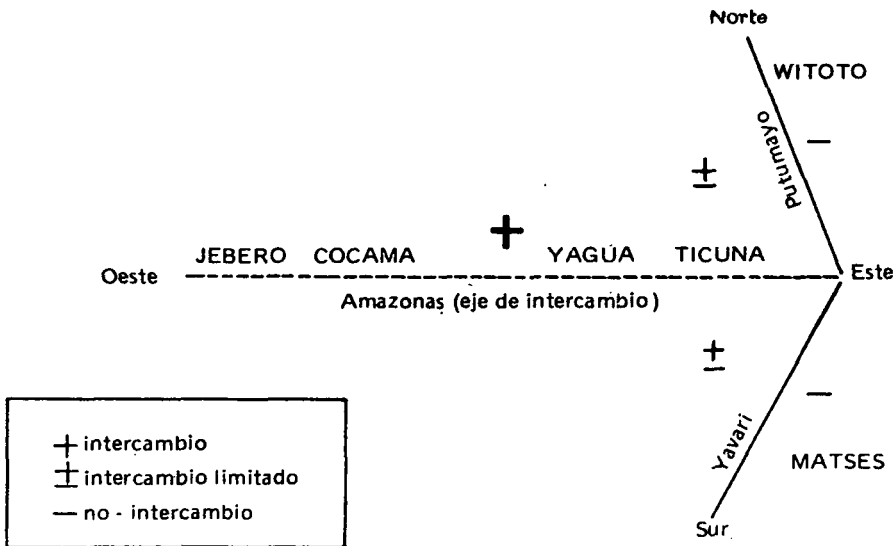
Los Yagua son los últimos representantes de la familia Peba-Yagua, la misma que abarcaba inicialmente tres grupos: los Yagua, los Peba, los Yameo, que ocupaban otrora la orilla izquierda del Amazonas, desde su confluencia con el río Tigre hasta la actual frontera colombiana (o sea más de 600 kilómetros de rivera). Así localizados, integraban un importante eslabón de la cadena de intercambio histórico que unía el Cuzco con el Medio-Amazonas (cf. Myers, T. 1983: 69 y mapa). Al igual que sus vecinos Ticuna, los Peba-Yagua eran renombrados por la calidad de su curare y la fabricación de cerbatanas que comercializaban, entre otros, con los lejanos Pano del Ucayali como lo atestigua Lathrap (1973: 172):

“The potter’s husband (Shipibo) nowadays uses a shotgun for hunting in the forest, but he still remembers the time when his blowgun could be obtained by trade only from the Yagua more than 1000 miles downstream, off the north shore of the Peruvian Amazon. The poison from the darts came

from the Ticuna, still further down the Amazon near the Colombian city of Leticia. Even today a Shipibo man finding himself in Ticuna territory will try to obtain dart poison, less because of current necessity than in deference to a long-established tradition”.

Sin embargo, el curso del Amazonas, orientado oeste-este (río arriba-río abajo) y simbólicamente connotado como el eje del mundo (Chaumeil, J y JP, 1978), representa para los Yagua el eje del intercambio por excelencia, incluyendo de un extremo al otro de la cadena los grupos Jebero (1), Cocama (Tupi), Yagua y Ticuna.

Al lado opuesto, el eje norte-sur, delimitado por los ríos Putumayo y Yavarí, figura el eje del no-intercambio. Es el territorio de los Witoto y de los Matses (Pano) que los Yagua consideran como “grupos límites” y con los cuales no mantenían tradicionalmente ningún tipo de intercambio.



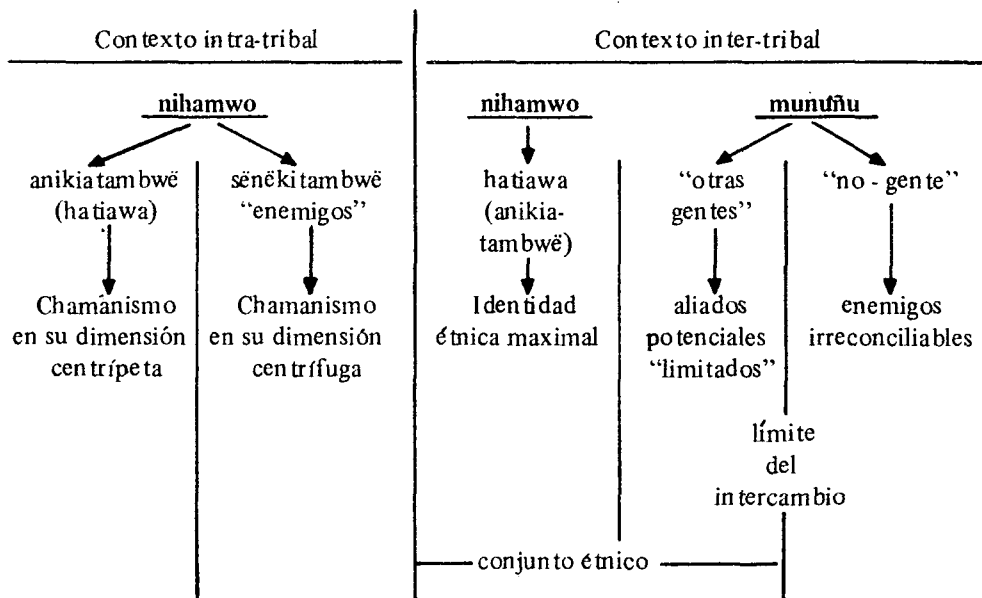
(1) Los Yaguas llaman “Jebero” a los grupos situados río arriba de los Cocama que comprenden, entre otros, el conjunto Cahuapana.

Los Yagua se autodenominan *nihamwo*, “la gente” y aplican a las etnias vecinas el término genérico *munuñu* traducido según el caso como “la otra gente” o como “la no gente” (“los salvajes”). El primer apelativo se aplica a los grupos no yagua ordenados dentro del eje oeste-este mientras que el segundo concierne a aquellos del eje norte-sur. En otros términos, sólo son reconocidos “gente” aquellos grupos integrados al sistema de intercambio. La cuestión de las identidades aparece aquí indisociable de aquella del intercambio.

La noción central para entender el sistema de acoplamiento entre los diferentes niveles de organización espacial y social es aquella de *hatiawa* “parientes”, cuyo campo de aplicación va de la unidad local mínima al grupo étnico por entero: del “cercano al lejano” genealógica y espacialmente podríamos decir.

A nivel intra-étnico *hatiawa* designa primeramente a los parientes cercanos provenientes de un mismo grupo local, repartidos en *rahatiawa* (parentesco agnado) y *rinonatiawa* (parentesco uterino). Este es el grupo al interior del cual se ejerce la máxima solidaridad social. *Hatiawa* se aplica igualmente a la parentela de un Ego y puede corresponder en ese caso a un conjunto relativamente solidario de grupos localmente cercanos (a lo largo de un afluente secundario por ejemplo), inscrito en lo que convendremos llamar un área de endogamia territorial. A este nivel de inclusión, el área de endogamia toma el nombre de *hatiawa* y se opone a otros conjuntos de igual naturaleza por el vocablo *sēnēkitambwē*, “enemigos” (nomenclatura de la hostilidad), entendiendo con ello que los miembros de un mismo *hatiawa* son, por definición, *anikiatambwē*, “amigos”, “aliados”, (nomenclatura de la alianza política). Es el área de solidaridad chamánica y de los rituales clánicos. En ausencia de tensiones al nivel de segmentación superior (grupo dialectal), las relaciones entre *hatiawa* están basadas sobre la adversidad (guerra, brujería chamánica, etc.) pero serán de ayuda mutua en el caso contrario. El conjunto de los núcleos endogámicos, cuya área de distribución define los límites del territorio tribal, se ramifican en tres grupos dialectales (a los cuales corresponden variaciones culturales y vestimentarias) que pueden tomar a su vez el nombre de *hatiawa*. Según Powlison (1962: 280), estos tres dialectos son hablados respectivamente en las zonas Nor-Putumayo, Sur-Orosa y Centro-Pebas. Por último, en su acepción más amplia, vale decir cuando se opone en bloque a *munuñu*, *hatiawa* engloba *nihamwo* (etnónimo). En este caso, *hatiawa* expresa la solidaridad étnica solicitada cada vez que el grupo se ve amenazado en su totalidad.

Este sistema de oposición complementaria de los diferentes niveles de inclusión socio-político y territorial se articula entonces alrededor de la no-



Los Yagua habrían fijado entonces —a la vez en los planos geográfico, sociológico y simbólico— los límites de su sistema de intercambio dentro del cual se inscribe el discurso etnomédico. Como lo veremos, los Yagua no intercambian enfermedades con los grupos "fuera del sistema".

MODELO DE AGRESION Y CATEGORIAS ETNO-MEDICAS

El concepto de enfermedad en sentido genérico es expresado por el vocablo *sánduyanu* "haber sido soplado". Traduce el concepto de enfermedad que prevalece entre los Yagua: aquella de la patogenia exógena. A la base de este concepto se encuentra la idea según la cual todas las desgracias de este bajo mundo son imputadas a la maldad ajena (son generalmente "sopladas" desde afuera) y provienen —salvo la brujería común (*cf. infra*)— de un origen sobrenatural, ya sea por proyección de sustancias letales, ya por el rapto de instancias vitales atribuidas, en la mayoría de los casos, a la acción de chamanes enemigos. El sistema de agresión chamánica (dominio de las "enfermedades sopladas") funciona a un nivel intra-étnico áreas de endogamia territorial, con un efecto letal creciente a medida de su alejamiento genealógico y espacial, y al nivel inter-étnico entre los grupos situados sobre el eje de intercambio (*cf. supra*). Al interior del área de endogamia territorial, los chamanes se inclinan por la ayuda mutua mientras que sus relaciones con el exterior son de competencia. El sistema de curación chamánico pasa por la identificación del promotor de disturbios y el retorno de la agresión a su

var ya sea por la inyección, luego de cada toma, de un bien de una misma naturaleza, ya por la reintroducción de fuerzas o de formas de energía equivalente. La práctica que consiste en servirse donde los vecinos aparece como uno de los medios para mantener el stock animal sin necesidad de reinyectar en el circuito una compensación en retorno. En cuanto a la "guerra de dientes" y al intercambio chamánico, retomaremos el tema más adelante.

autor. Esta es siempre justificada en consideración a la ambivalencia chamánica: se agrede porque se es agredido. Toda agresión es así explicada como réplica a una acción malévolamente pre-existente. Así como el modelo general del intercambio (*cf. supra*), el modelo de réplica es de tipo binario o bipolar, oponiendo directamente agresor y agredido. La venganza se lleva a cabo según la agresión que se deba reprimir, ya sea por la acción violenta, ya por la brujería chamánica, pudiendo tanto la una como la otra desembocar ocasionalmente, por el ciclo de venganza que desencadena, en un conflicto generalizado. Esta escalada de violencia no tendrá fin sino con la rendición o la huida de una de las partes antagónicas. El intercambio de agresión por vía chamánica o guerrera es uno de los motores de la dinámica social Yagua. Agreguemos a esto que, en materia médica, las capacidades de réplica de un individuo o de un grupo hacia su o sus agresores reposan esencialmente en sus chamanes.

Como lo hemos mencionado en la introducción, los Yagua reparten las “enfermedades sopladas” *sânduyanu*, en dos grandes categorías: las enfermedades por brujería chamánica y las “enfermedades del creador”. Las primeras cubren los males que se imputan a la malevolencia de los chamanes o de los espíritus forasteros: son por definición curables y se inscriben en la lógica de los intercambios chamánicos (ciclo de la agresión y de la venganza) en conformidad con el calendario de las estaciones (*cf. supra*). En cambio, las segundas son infligidas por las “divinidades” (héroes culturales) o los dueños de los animales luego de haber transgredido ciertas reglas de buena conducta (incesto, crimen, robo, exceso de caza, inobservancia del ritual, etc.) y son, por definición, incurables. Esta categoría de dolencia, muy cercana al concepto de “enfermedad sanción”, nos remite a la ética interna y no al intercambio; no conlleva pues venganza. En la medida en que nada diferencia en primera instancia los dos tipos de enfermedad —la sintomatología es la misma en ambos casos— concierne al chamán decidir la calidad del enfermo. El diagnóstico de la “enfermedad sanción” representa en todos los casos una *salida honorable* para el chamán implicado en la curación porque, si expresa convincentemente el reconocimiento implícito de su incapacidad de sanar (no estando ya a su favor el vínculo de fuerza que lo oponía a su rival), le permite situar la “agresión” en un campo simbólico que nadie domina, ofreciéndole así la posibilidad de no iniciar el conflicto, vale decir de interrumpir, momentáneamente, el ciclo de venganza a favor de su grupo. Sobre el plano simbólico la “enfermedad sanción” marca los límites del discurso etnomédico y del intercambio. Sobre el plano de la curación des-responsabiliza al curandero impotente y convierte de golpe en inocente de toda acusación a todo aquel agresor potencial. Sobre el plano social, expresa de alguna manera la responsabilidad del grupo y atenúa momentáneamente los ardores malévolos hacia el prójimo.

CHAMANISMO DE AGRESION Y BRUJERIA CHAMANICA EL INTERCAMBIO CANIBAL

De manera general, el dominio de las “enfermedades sopladas” está asociado al canibalismo. Los chamanes agresores tienen la sólida reputación de “devorar” a sus víctimas, similares en esta circunstancia a un animal de caza, mientras que los espíritus del bosque son descritos como comedores de carne humana y huesos de muertos. En todo caso, esta ideología del canibalismo se inscribe en el intercambio chamánico y se opone en alguna medida al canibalismo feroz (incontrolable) que se supone practican los “grupos límites” Witoto y Matses con respecto a los Yagua. El tema del intercambio sería, al igual que las otras formas de intercambio, restrictivo al “sí mismo” sociológico. No sabemos, desgraciadamente, nada sobre eventuales prácticas caníbales entre los Yagua a no ser que estas son mencionadas en la mitología. En cambio, el exocanibalismo de los grupos de lengua Witoto está claramente atestiguado en la literatura (para un síntesis ver Métraux, A. 1949: 404). Según E. Frank (1980: 235-240), los Matses habrían practicado, como los otros grupos Pano, una forma de endocanibalismo, pero la hipótesis del exocanibalismo no parece deber ser retenida. Por su parte, los Cocama y Omagua amazónicos exhibían las cabezas de sus enemigos y celebraban, parece ser, sacrificios rituales cercanos a aquellos de los Tupinamba de las costas brasileras (Métraux, A., op. cit. 402-404). ¿El chamanismo de agresión de virtudes letales desplegado por los Yagua contra sus enemigos inconciliables puede ser interpretado metafóricamente como una respuesta al canibalismo exacerbado de estos últimos respecto a ellos? Resulta interesante observar que forman las dos únicas líneas de “encuentro” entre ambos conjuntos, precisamente a la altura de las fronteras de sus respectivos sistemas de intercambio (cf. cuadro infra). ¿Podemos legítimamente plantear el canibalismo, metafóricamente cercano al chamanismo, como indicador de demarcación de conjuntos étnicos?. De la misma forma, ¿podemos ver, en el chamanismo de agresión, la trasposición sobre el plano simbólico de una forma de exocanibalismo y, en la brujería chamánica, la expresión simbólica de un intercambio más bien endocanibal?

LA BRUJERIA COMUN

Si, por otra parte el campo de aplicación de las “enfermedades sopladas” es claramente exterior al área de endogamia territorial, existe una forma de brujería común *awatianu* (literalmente “envenenamiento”) la cual, contrariamente a las precedentes, proviene exclusivamente de la acción humana y opera tan sólo al interior de los núcleos endógamos, pudiendo incluso afectar a la comunidad local (compuesta de un linaje y de segmentos de linaje). La brujería *awatianu* se opone radicalmente a la brujería chamánica *nowónu*

por su carácter profano e imparale; se trata de una técnica exclusivamente letal basada sobre la “envidia” *róntaha* y no de un sistema reparador y de intercambio basado sobre la agresión y la venganza.

Brujería chamánica	Brujería común
inscrita dentro del intercambio chamánico	interés individual, venganza personal
parable	imparable
distanciamiento espacial	proximidad espacial
exterior al área de endogamia territorial	interno al área de endogamia territorial

La noción de “envidia”, motor dinámico de la brujería común, ha sido impropriadamente traducida en la literatura como “celos”, “codicia”, y explicada de manera mecánica como la expresión psicológica de un stress socio-económico en un medio fuertemente sometido a la aculturación. Sin embargo, en medio indígena, esta noción se articula mucho más alrededor del concepto fuertemente difundido en la Amazonía de *stock energético*. En efecto, tener bonitas chacras, caza abundante, gozar de buena salud es, inevitablemente, exponerse a suscitar la “envidia” ajena. Pero esta “envidia” no es necesariamente avidez de los bienes ajenos: está más bien ligada a la idea de que la suerte, la salud, la fuerza, el éxito son cualidades tales que constituyen cada una un stock finito, como un pastel del cual retirásemos progresivamente porciones de manera que cada vez quedaría un poco menos para los otros. Regresar de la caza, luego de largas y sucesivas marchas, trayendo abundantes víveres significa para los demás el anuncio de cazas infructuosas. De la misma manera, cosechar grandes tubérculos en un área roturada implica que las parcelas adyacentes serán menos productivas. El cultivador perjudicado practicará entonces la brujería de las chacras sobre las tierras de su vecino más suerte. Es por otra parte el motivo por el cual los personajes eminentes (guerreros, cazadores, chamanes y jefes prestigiosos) serán a la vez respetados y sujetos a la brujería común, tanto más si se toma en cuenta que esta es imparale. Es así como supuestamente desaparecen los grandes chamanes yagua. A diferencia de la brujería chamánica, la brujería común no se dirige nunca hacia los débiles o los desposeídos. Es entonces esta idea de un stock limitado de energías y cualidades que parece sustentar la “envidia” asociada mucho más a una noción de “equilibrio” que a una de celos *stricto sensu*.

Es por otro lado significativo resaltar que los dos tipos de brujería

funcionan en “sentido contrario” al interior del mismo nivel de segmentación étnica (núcleo endógamo): la una produciendo cohesión allá donde la otra engendra división. La brujería común ofrece la posibilidad de una fuerza centrífuga interna al núcleo endógamo que tendría de si mismo la tendencia a la coagulación bajo los efectos repetidos de la brujería chamánica.

La brujería común se aplica sobre la víctima misma, sobre un bien propio o que le haya pertenecido (uñas, pelos, excrementos, etc.) y aún sobre las huellas dejadas en el suelo. Empero, la técnica más eficaz sigue siendo el envenenamiento por disolución de un veneno vegetal en cualquier brebaje. En los otros casos, el hechicero debe observar atentamente las idas y venidas de su víctima a fin de obligarla a pisotear una hierba mágica o debe pudrir sus excrementos disimulándolos al interior de alguna fruta podrida. Esto necesita --además de una gran familiaridad con las costumbres de la víctima-- una proximidad espacial: es el motivo por el cual este tipo de brujería es tan sólo realizable a corta distancia y entre “parientes” cercanos de una misma área endógama. Con respecto al chamanismo de agresión y a la brujería chamánica, se trataría casi en este caso de un “auto-canibalismo”.

SISTEMA VINDICATORIO

Hasta ahora nos hemos interesado en las brujerías chamánicas y común como la realización de una venganza o de una “envidia”. Pero hay otras ocasiones que desencadenan el proceso vindicatorio. A la muerte de un individuo, por ejemplo, el alma se libera del cuerpo por la boca (es “vomitada”) y vaga por los alrededores en busca de sangre humana de la cual se alimentará de ahí en adelante. La necesidad de “alimentar” con sangre fresca las almas de los muertos para saciar su ímpetu vampiresco es avivada por la amenaza de una venganza “vertical” que hacen pesar sobre la familia enlutada, constreñida entonces a ejercer represalias contra los supuestos agresores. Esto puede llevar a una incursión armada aunque existen varias estrategias para sustraerse a la influencia de las almas vengativas. Una de ellas consiste en desertar del lugar después de prender fuego a las habitaciones y neutralizar las almas por fumigación de incienso mágico. Otra se basa en la captura de las almas por los chamanes que las incorporan a su arsenal ofensivo (chamanismo vampírico), a menos que las reintegren, metamorfoseadas en animales, en el circuito energético para acrecentar el stock animal sobre el territorio de sus respectivas comunidades. En efecto, la excitación vampírica de las almas a la hora de la muerte decrece con el pasar del tiempo, precisamente a medida que se van transformando en diferentes especies animales. En resumen, una fracción de la energía vital del hombre que se alimenta, a lo largo de su existencia, de carne animal (los Yagua se consideran antes que nada cazadores), regresa a la energía animal una vez muerto. Un punto interesante para nues-

tro propósito es que la venganza de “sangre” o, si se quiere, el intercambio de sangre es coextensivo al sistema de intercambio inter-étnico.

Por otra parte, los Yagua practicaban en el seno de la red de intercambio, un tipo de guerra intra e inter-étnica cuyo principal objeto residía en la *obtención de dientes humanos* (núcleo de una “fuerza vital” *harie*) con los cuales los guerreros confeccionaban cinturones que ofrecían a sus esposas (1). Esta práctica, que consistía en extraer los dientes de los enemigos muertos en combate, era interpretada como la apropiación de una fuerza exótica o, si se quiere, como la pérdida de una fuerza equivalente en el enemigo y, por ende su debilitamiento. Esta ganancia de energía (compensada en su momento por los perdedores, en conflictos futuros, y que confería valor y prestigio a los vencedores) era parcialmente reinvertida en la caza y, probablemente, en la roturación de las chacras gracias a los cinturones de dientes que las mujeres llevaban a la hora del sembrío. Nos es así posible constatar la estrecha relación existente entre la “guerra de dientes”, la adquisición o recuperación de una fuerza vital y el acrecentamiento de las capacidades productivas de un grupo. Entonces, aquí también, esta guerra de intercambio se opone a la predación salvaje que los Yagua dicen haber siempre practicado contra los Witoto y los Matses.

Si queremos delimitar las relaciones existentes entre el discurso etnomédico en sentido amplio y los diferentes niveles de acoplamiento socio-político y territorial, constatamos que aquí, el campo de la “enfermedad soplada” (brujería chamánica) —de igual extensión que el de la “guerra de dientes”— no sólo cubre el máximo de niveles de segmentación al interior de un mismo conjunto étnico, sino que produce y mantiene la distancia espacial y social entre estas unidades de segmentación intra e inter-étnicas con, en los dos extremos, en “clausura”, por un lado la brujería común y la “enfermedad sanción” (ambas imparables y *más acá del intercambio*) y por otro lado, el chamanismo de agresión y la guerra salvaje (incontrolable) que se sitúan, en cuanto a ellos, *más allá del intercambio* (cf. cuadro).

La pregunta que, pese a todo queda formulada, es la de saber si este sistema propio de los Yagua es igualmente compartido por los grupos vecinos (Ticuna en particular) con los cuales dicen mantener intercambios seculares. Esto supone que las relaciones inter-étnicas y los circuitos de intercambio se hayan mantenido en el transcurso de los últimos siglos. Sin embargo, la historia colonial de esta región atestigua lo contrario.

(1) Durante nuestras distintas estadías entre los Yagua, no hemos encontrado huellas de tales trofeos que fueron, según parece, sustituidos por collares de dientes de felinos llevados hoy en día por los jóvenes como una medida profiláctica, Métraux indica por otra parte la presencia de collares de dientes humanos entre los Omagua.

Nota: Es interesante que los Tucano occidentales de la zona Napo Putumayo no entren en la red de intercambio tal como los Yagua la han definido. De hecho, son “asimilados” por éstos últimos al conjunto Witoto.

Segmentación Etnica	Grupo Local	Area de Endogamia Territorial	Grupo Dialectal	Etnia Yagua	Familia Lingüística Pega (Yagua) YAMEO	Vecinos (Ticuna-Cocama)	"Salvajes" (Witoto - Matses)
denominación étnica	N I H A M W O : " LA GENTE "				M U N U R U :		
distancia social	parientes cercanos N A T I A W A	"clanes intercambistas"	"otros" clanes	clanes lejanos	"OTRA GENTE" no parientes	"NO GENTE" "canibales hechiceros"	
Intercambio	<p>alianza matrimonial y política ----- IDEAL ----- POSIBLE ----- LIMITE -----></p> <p>violencia -----</p> <p>brujería común -----</p> <p>chamanismo -----</p> <p>(efecto letal creciente)</p> <p>Guerra de dientes -----</p> <p>raptos de mujeres y caza -----</p> <p>comercio -----</p> <p>"agresión individual" -----</p> <p>"predación medida, reglada": "Tiempo de la guerra".</p> <p>intercambio de enfermedad, de sangre y de fuerza vital</p> <p>connotación -----</p> <p>"auto-canibalismo" ----- "endo-canibalismo" -----</p>						guerra salvaje
							<p>(Chamanismo de agresión)</p> <p>← canibalismo ?</p> <p>"predación salvaje" sin regla</p> <p>sin intercambio</p> <p>"exo-canibalismo"</p>
<p>--- GRUPO ETNICO -----></p> <p>----- GRUPO ETNO-LINGUISTICO -----></p> <p>----- CONJUNTO ETNICO -----></p>							
distancia espacial	"quebrada"	río	gran río	territorio	Amazonas	Putumayo Yavari	

límite de la red de intercambio

BIBLIOGRAFIA

Chaumeil, J.P.

- 1978 "Los mellizos y la Lupuna (mitología yagua)", *Amazonía peruana* II, (3)

Fejos, P.

- 1943 *Ethnography of the Yagua*. New-York: Viking Fund Publications in Anthropology 1, 144 p.

Frank, E.

- 1980 "y se lo comen. . .Estudio crítico de las fuentes escritas sobre el canibalismo entre los Indios Pano-hablantes del Oriente del Perú y Brazil" (Resumen de tesis), *Amazonía peruana* III, (5): 235-240.

Lathrap, D.W.

- 1973 "The antiquity and importance of long-distance trade relationships in the moist tropics of the Pre-Columbian South America", *World Archaeology* 5, (2): 170-186

Métraux, A.

- 1949 "Warfare, cannibalism and human trophies", *Handbook of South America Indians* V: 383-409

Myers, Th.

- 1983 "Redes de intercambio tempranas en la Hoya amazónica", *Amazonía peruana* IV, (8): 61-75

Powlison, P.

- 1962 "Palatalization portmanteaus in Yagua (Peba-Yaguan)", *Word* 18, (3): 280-299