

EL JARDIN DE COLIBRI. PROCESOS DE TRABAJO  
Y CATEGORIZACIONES SEXUALES ENTRE  
LOS ACHUAR DEL ECUADOR<sup>1</sup>

*Philippe Descola\**

El análisis de la representación de los procesos de trabajo entre los indios achuar de la Amazonia ecuatoriana nos lleva a plantear los términos de un problema cuya amplitud rebasa la explicación etnográfica de una sociedad en particular, es decir, el de las representaciones contrastadas de la caza y de la horticultura —y de aquellos y aquellas que las practican— en el universo cultural del Alto Amazonas. Aunque en apariencia estrechamente reducido a los estudios amerindios, el interés por esta cuestión se encuentra quizá menos circunscrito de lo que parece, puesto que lo que se convoca con esta reflexión sobre un caso etnográfico es, finalmente, la temática del fundamento y del modo de constituirse de las representaciones de la praxis.

La literatura etnográfica sobre el Alto Amazonas presenta, por lo general, a la caza y la horticultura como dos elementos claramente antinómicos, incluidos dentro de una concatenación de dicotomías opuestas, de uno y otro lado del eje de la división de sexos: el jardín y la selva, el

\* PHILIPPE DESCOLA. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París, Francia. Traducido del francés por Paloma Bonfil S.

grupo doméstico y los extranjeros, lo animal y lo vegetal, la depredación de la naturaleza y la transformación de la misma, la muerte en la guerra y la caza, y la producción de la vida en el alumbramiento y la horticultura, la reproducción biológica y la reproducción social. Dentro de esta serie de antinomias, la dicotomía de la caza y la horticultura remite, por lo general, a la horticultura y a las mujeres que la practican, al mundo profano y desvalorizante del trabajo arduo; mientras que la caza y la guerra aparecen como actividades lúdicas, cargadas de emotividad y peligro, cuya realización requiere del conocimiento y de la utilización de técnicas rituales esotéricas.

Frente a este cómodo estereotipo, los achuar presentan, como veremos, ciertas modificaciones inesperadas, que invitan a cuestionar algunos de los presupuestos de la homotecia entre dicotomía sexual y división del trabajo. Sin que se pretenda proponer un nuevo modelo de la división de los roles sexuales en la Amazonia, esperamos tan sólo que esta excursión etnográfica contribuya a rectificar la imagen, frecuentemente idealizada, de estas sociedades amerindias, de las que a veces se ha dicho que vivían un feliz destino basándose para ello en su rechazo al trabajo<sup>2</sup>.

Sin embargo, los achuar, subgrupo dialectal del conjunto lingüístico y cultural jívaro, parecen presentar en primera instancia el paradigma de todos los rasgos dominantes de las sociedades selváticas del Alto Amazonas. La caza y la horticultura están bien distribuidas en una y otra parte del eje de la división de sexos y la extrema predilección de los hombres por la guerra adquiere, todavía ahora, una forma espectacular que se ha hecho sumamente rara en la Amazonia<sup>3</sup>. A primera vista, los achuar aparecen como una sociedad completamente atomizada y pulverizada, tanto en lo que respecta a su disposición espacial como en su topografía social. La ausencia de una jefatura, de grupos de unificación y de aldeas, la extrema dispersión de los caseríos y la institucionalización de la venganza, contribuyen a hacer aparecer el grupo doméstico aislado como un microcosmos, replegado sobre sí mismo, cultivando su independencia social y económica.

Este grupo doméstico aislado constituye una unidad de producción y de consumo autosuficiente, aunque no autárquica, compuesta por una familia generalmente poliginia, aumentada en ocasiones por hijos políticos que residen allí mismo. El marco social del trabajo es pues la

célula familiar, y si bien es posible una cooperación entre caseríos distintos para cierto tipo de actividades, no es técnicamente indispensable. Cada grupo doméstico es capaz, en principio, de asegurarse todos los medios materiales necesarios para satisfacer sus necesidades a partir de su sola fuerza de trabajo. La horticultura sobre chamicera, la caza, la pesca y la recolección son las fuentes de producción alimentaria, la cual se caracteriza por su abundancia, su diversidad y su alto grado de productividad, si se toma en cuenta la poca inversión de trabajo que requiere.

De esta manera, concebimos fácilmente que la división sexual del trabajo sea el eje central de este sistema de producción, donde hombres y mujeres se encuentran en una relación estrecha y recíproca de dependencia y de complementaridad en relación a las condiciones materiales de su reproducción. Entonces, todo el asunto consiste en saber si la división sexual del trabajo es un operador que permite una dicotomía resuelta de los procesos de trabajo o si, por el contrario, la necesaria complementaridad de las tareas masculinas y de las femeninas no es la que induce a un sistema de representaciones más complejo, en cuyo caso nos será necesario desentrañar su lógica.

Idénticos en este aspecto a la mayoría de las sociedades precapitalistas, los achuar no disponen de ningún término o noción que sintetice la idea del trabajo en general, es decir, la idea de un conjunto coherente de operaciones técnicas destinadas a producir todos los medios materiales necesarios para su subsistencia. La lengua no incluye tampoco términos que designen el proceso de trabajo en un sentido amplio, como la caza, la horticultura, la pesca o el artesanado y nos encontramos así, desde luego, frente al problema de la inteligibilidad de categorías indígenas que seccionan los procesos de trabajo en una forma totalmente distinta a la nuestra. Esta no correspondencia de los campos semánticos obliga a una rápida exploración de las regiones nocionales que se manifiestan, en la lengua vernácula, alrededor de las prácticas productivas.

El lexema indígena cuyo campo semántico está más próximo a uno de los usos contemporáneos de la palabra trabajo es *takát*, forma sustantiva del verbo *taká*, que designa una actividad física penosa, que requiere de un conocimiento técnico y del uso de una herramienta. En su acepción de realización, *takát* casi siempre está asociado explícitamente a nociones como la pena, el sufrimiento físico y el sudor; y su campo de aplicación privilegiado es el trabajo hortícola, ya sea masculino (desbroce) o

femenino (siembra, recolección y deshierbe). En este sentido, *takát*<sup>4</sup> resulta bastante cercano a la palabra griega *ponos* y a la latina *labor*, en cuanto a que designa menos una categoría definida de actividades que un modo de realizar ciertas tareas.

En efecto, *takát* significa también tocar, manipular, y conlleva la idea de una acción directa sobre la naturaleza, dirigida a transformarla o a reorientar su finalidad. Esto último resulta muy claro en las connotaciones sexuales del término, puesto que se emplea la misma expresión *takámchau* (no trabajada) para designar tanto a una joven virgen como a una zona de la selva que nunca ha sido desbrozada. Aquí *takát* se enriquece con una determinación aproximadamente equivalente a la del español atarearse, donde la idea es que las virtudes productivas de la mujer y de la selva no son nada sin el trabajo de socialización que permite tanto a una como a la otra desarrollar sus potencialidades. Del mismo modo que para los achuar la mujer es un receptáculo pasivo, que debe ser educada y fecundada al mismo tiempo por el trabajo socializante de la sexualidad; la fertilidad inútil de la tierra selvática debe desviarse a fines útiles a través del trabajo hortícola. Contrariamente a una de las connotaciones tradicionales del trabajo, muy común en Europa a partir de la Grecia clásica, *takát* designa no el trabajo del parto, sino el de la fecundación.

El *takát* es pues un modo de la práctica donde la horticultura aporta el modelo sin agotar sus significados; pero es también una cualidad personal, desigualmente repartida entre los individuos y dotada, al parecer, de una cierta autonomía. En efecto, puede decirse *winia takátrun takáawai* (mi trabajo trabaja; en el sentido de estoy impelido al trabajo, yo obro por mi calidad de trabajador), dando a entender con esto que, de cierta forma, el agente no se sitúa dentro del terreno de la voluntad.

Esta concepción del trabajo como atributo de la persona se deriva naturalmente de una situación en la cual no puede separarse conceptualmente el trabajo y el trabajador, puesto que el trabajo no es objeto de un intercambio comercial y no puede, por tanto, concebirse como una entidad autónoma. También resulta interesante notar que, en aquellos casos excepcionales de indios achuar que han trabajado como obreros no calificados para compañías petroleras, estas personas hacen referencia a su actividad asalariada utilizando el término español trabajo en vez del término *takát* que, sin embargo, cubre de manera adecuada el campo semántico de las operaciones técnicas que ellos realizaban al servicio de

esas empresas (abrir a filo de machete pistas para las líneas de sondeos sísmicos). No obstante, *takát* les parecía totalmente inapropiado para designar una tarea basada en el intercambio mercantil y en la cual ellos no controlaban la finalidad, en otras palabras, una tarea que con frecuencia hacía aparecer en toda su crudeza la exterioridad recientemente adquirida de su fuerza de trabajo. Entre aquellos pocos achuar que habían vivido esta experiencia había, pues, una coexistencia implícita de dos representaciones contrastadas de un mismo tipo de actividad técnica: el *takát*, "trabajo-calidad", y el trabajo "trabajo-mercancía"; esta coexistencia sólo ha sido posible a través de la utilización de dos términos pertenecientes a léxicos distintos y que remiten a dos tipos de realidad incompatibles.

No existe un término achuar que designe la cualidad de ser un buen trabajador, pero podríamos precisar su contenido deduciéndolo de la figura antónima postulada, *naki* (el perezoso). La pereza es, en efecto, definida como el cumplimiento mediocre de ciertas obligaciones que incumben a todos: un hombre es perezoso si va raramente de caza y hace rozas pequeñas; una mujer, por su parte, es perezosa si cultiva mal su jardín y fabrica poca cerveza de mandioca. La pereza confiere un *status* social desvalorizado, probablemente aun el único *status* social explícitamente desvalorizado, en el seno de esta sociedad, por otro lado extremadamente igualitaria. Cuando una persona se halla afligida por su consorte, hombre o mujer, públicamente reconocido como perezoso, resulta perfectamente lícito abandonarlo, ya que se considera que no ha cumplido con su papel dentro de la necesaria complementaridad de las tareas productivas.

Sin embargo, la pereza es poco frecuente y si bien es cierto que es desvalorizante, en compensación ningún *status* por sí mismo está ligado al hecho de ser un buen trabajador o una buena trabajadora, puesto que ello consiste, simplemente, en efectuar las tareas asignadas por la división sexual del trabajo. En otras palabras, las cualidades positivamente valorizadas dentro del orden de la complementaridad de los sexos no se refieren a un inverso simétrico de la pereza, es decir, no se refieren solamente a la intensidad del trabajo o a la cantidad invertida en el mismo, sino que se basan en la evaluación de las aptitudes en las que el trabajo-*takát* no es sino un componente menor. De esta forma, las cualidades de una "buena esposa" incluyen también su capacidad de criar buenos perros de

caza o de ser experta en el tejido y la alfarería, así como la obligación de proporcionar a su esposo cerveza de mandioca en abundancia. Concebida desde el punto de vista de las cualidades con las que ella contribuye a la reproducción doméstica, una "buena esposa" será calificada por su marido con el epíteto de *umiu* (obediente, en el sentido de quien no trata de eludir sus obligaciones). Entre los consortes posibles, la mujer deseable se definirá tanto por esta virtud de consentimiento tácito ante las obligaciones a su cargo, como por su conformidad con los cánones indígenas de la belleza física. De igual manera, y para una mujer, el *penke aishmank*, (hombre completo), es aquel que no solamente satisface las necesidades biológicas de su esposa (sexuales y carnales) sino que también contribuye, con su valor guerrero, a establecer el prestigio de toda su familia.

El *takát* tiene pues un *status* ambiguo: por una parte, no es particularmente valorizado, ya que es sinónimo de pena y sufrimiento, y no representa la condición exclusiva de una apreciación positiva de las capacidades individuales; pero, por otra parte, el no-*takát* está fuertemente desvalorizado cuando es sistemático y toma la forma, socialmente definida, de la pereza. Curiosamente, el *takát* resulta así muy próximo a una representación contemporánea del trabajo como un mal necesario pero sin el cual nadie podría pasarse sin rebajarse. Este mal necesario no ha existido siempre y la mitología nos enseña que fue el exceso de celo en el trabajo lo que valió a los humanos la maldición del *takát* penoso. Una secuencia del mito de Colibrí, que presentamos aquí en forma resumida, resulta sumamente instructiva al respecto:

Habiendo realizado Colibrí una gran roza, las dos hermanas, Wayus (*Illex sp.*) y Mukunt (*Sickingia sp.*, Rubiácea) decidieron hacer sus siembras; y volvieron así con haces de esquejes de mandioca. Al descubrirlas, Colibrí declara: "¡Es inútil sembrar! ¡Dejen los esquejes en la tierra! Me bastará con soplar por encima para que todo quede sembrado en un instante", y después abandona el terreno. Muy escéptica en cuanto a la capacidad de Colibrí para cumplir su promesa, Wayus se apodera de una estaca para cavar y se pone a remover la tierra antes de sembrar. Al primer golpe de la estaca, ésta es bruscamente aspirada por el suelo y Wayus, que no la había soltado, se encuentra con la cabeza enterrada, imposibilitada de liberarse. En aquel momento regresa a sus rozas Colibrí, quien comprende de inmediato que Wayus le ha desobedecido y que, llevada por su celo, no creyó en su promesa de sembrar sin esfuerzo. Así, la condena a transformarse en su homónimo vegetal (una planta cultivada exclusivamente por los hombres) y muy enfadado, declara: "Yo hubiera querido que

fuesen los hombres quienes efectuaran las siembras soplando sobre los esquejes y los cultivos, y yo hubiera querido, también, que fueran los hombres quienes deshierbaran soplando sobre las malas yerbas, pero puesto que Wayus me ha desobedecido, en adelante el desbroce constituirá un *takát* penoso para los hombres, mientras que la siembra y el deshierbe serán un *takát* fatigoso para las mujeres. Todos aquellos que no hagan grandes rozas y todas aquellas que no deshierben bien serán objeto de reprobación pública". Para empeorar las cosas, Colibrí esparce en los jardines mechones de su bozo que se convierte, al instante, en malas yerbas.

Este mito sintetiza admirablemente las representaciones indígenas del *takát*, al proporcionar una especie de fundamento, así como la inauguración del *takát* hortícola y su división actual entre los sexos, momento doble en el que la responsabilidad recae sobre el celo excesivo de una mujer. Este celo ha tenido por consecuencia la instauración de las dos tareas más penosas que las mujeres tienen que asumir actualmente —siembra y deshierbe—, faenas de las que hubieran podido dispensarse ya que, en un principio, les correspondía a los hombres. De esta manera, vemos que el oprobio colectivo, que se relaciona con los perezosos, es correlativo al surgimiento del trabajo rudo.

Este mito —que traemos a colación aquí únicamente en su sentido explícito, es decir, en su función de "carta social"— no es, por otro lado, más que un elemento en el seno de un conjunto mucho más vasto cuya temática es la del celo intempestivo, instaurador de una actividad fatigosa que sin aquél no hubiera tenido razón de ser. Es el caso, particularmente, de la construcción de casas y de la fabricación de piraguas, dos actividades que hubieran podido realizarse por sí solas si los hombres, al entrometerse, no hubieran provocado una maldición que les obligue, en adelante, a grandes esfuerzos.

Del mismo modo, el mito del origen de las plantas cultivadas introduce una secuencia temporal en tres momentos, diferenciados por la presencia o la ausencia del *takát* hortícola. En la época preagrícola, cuando la alimentación se basaba en la recolección, la vida era difícil no tanto porque fuera necesario trabajar duro, sino porque la gente tenía hambre constantemente. Después, gracias a Nunkui, espíritu de los jardines, los hombres pudieron utilizar las plantas cultivadas y aquél fue un periodo de abundancia y de reposo, puesto que bastaba con llamar a las plantas por su nombre para que éstas aparecieran. Finalmente, después

de una ofensa que las gentes infligieron a Nunkui, ella les retiró el privilegio de la ociosidad y los condenó a trabajar para cultivar sus jardines.

Así, pues, vemos que el *takát* hortícola y la maldición que lo insta no están desligados de esta concepción occidental del trabajo, enraizada en el cristianismo y en el Antiguo Testamento, que lo consideran como un mal necesario engendrado por una transgresión. Sin embargo, en este caso, la transgresión es de un orden diverso y el exceso de celo sirve de contraste al principio normativo de la moderación y del control de sí que, como veremos más adelante, se encuentra en el fundamento de las relaciones armónicas con la naturaleza. Si hay pues, una marca indudable del *takát* por la horticultura, podemos constatar, no obstante, que ni el *takát* ni la horticultura están totalmente a cargo de las mujeres y que, dentro de la configuración indígena de los valores, el peso del trabajo difícil no es exclusivamente femenino.

Atestiguado mitológicamente, el reparto del *takát* hortícola entre los sexos indica muy bien que, en el espíritu de los achuar, la horticultura constituye una actividad compuesta que supone la complementariedad entre el trabajo masculino y el trabajo femenino. Concretamente, esta complementariedad se ejerce en el transcurso de dos fases distintas, la roza y la siembra, divididas a su vez en dos momentos simétricos, el desbroce que precede a la roza y el deshierbe que sucede a la siembra. La primera fase es exclusivamente de orden masculino y consiste en destruir la vegetación natural, mientras que la segunda, esencialmente de orden femenino, consiste en criar y mantener una vegetación controlada en el mismo lugar y en sustitución de la antigua vegetación natural. El deshierbe de las plantas adventicias, incansablemente realizado por las mujeres, viene a tomar el relevo de la primera supresión de las plantas naturales, inaugurada por los hombres.

Conceptual y técnicamente, la roza practicada por los hombres es tan indispensable como la siembra y la cosecha realizadas por las mujeres; no es pues una casualidad que el jardín se llame *aja* (tala, del verbo *ajá*, tumbar árboles), lo cual denota una necesaria prioridad del desmonte sobre el cultivo. Es cierto que si el jardín se define léxicamente como un espacio roturado por los hombres más que como una plantación realizada por las mujeres, en los hechos la cantidad de trabajo aportada por los hombres en la roza es mucho menor que la consagrada por las mujeres en la siembra y el mantenimiento de los huertos. Cualquiera que sea el caso,



lo que nosotros concebimos dentro de nuestro universo mental como un proceso técnico unitario, llamado horticultura itinerante sobre chamiceras, es percibido por los achuar como una sucesión de dos procesos bien distintos.

Si nos volvemos ahora hacia el universo semántico de la caza, podemos constatar que no se encuentra, ciertamente, representada dentro de la categoría del *takát* y que siempre se emplean para designarla expresiones vagas y polisémicas como “ir al bosque”, “ir a buscar” y hasta “ir a pasearse”. Es decir, que la caza no se identifica, en el idioma, con un lexema autónomo que permitiría conferirle una especificidad unívoca. Su especificidad lingüística le viene, de algún modo, a través de la carencia, en la medida en que, por razones que veremos más adelante, la caza es la única de las actividades que se practican en la selva que no se anuncia explícitamente antes de realizarse. Las expresiones mismas, que se utilizan para designar metafóricamente la caza, indican que ésta no se concibe como una tarea penosa, aun cuando la observación participante ponga al etnólogo en un serio dilema para distinguir porqué la actividad física de la cacería sería menos ardua que la del desmonte. Cercar un pecarí a través de las ciénagas y los arbustos espinosos no es en absoluto un descanso y, sin embargo, ningún hombre admitiría jamás, al regresar de la cacería, su fatiga, mientras que sí lo haría, y espontáneamente, tras algunas horas de manejar el hacha.

Uno de los aspectos placenteros de la caza, desde el punto de vista de los achuar, se deriva de que ésta ofrece tradicionalmente la mejor ocasión para un intercambio sexual lícito<sup>5</sup>. En efecto, si bien es cierto que son los hombres quienes detentan el monopolio del cercamiento, la batida y la muerte de los animales, son casi siempre acompañados y secundados por sus esposas, quienes transportan la presa de caza y controlan los perros. Preciosos auxiliares —especialmente para la caza común—, y altamente valorizados, los perros pertenecen a las mujeres y sus cualidades cinegéticas dependen de la capacidad de manejo simbólico de sus amas. Para que sus perros tengan olfato e instinto de caza, las mujeres han de establecer buenas relaciones con un espíritu tutelar, representado como el ama de los perros y que responde al nombre de Yampani Nua (la mujer Yampani). Queda pues, bien claro que, si nosotros nos representamos la caza como un proceso de trabajo unitario, esquemáticamente definible como el conjunto de operaciones por medio de las cuales se aprovisiona

el grupo doméstico de animales salvajes destinados a la alimentación, este proceso de trabajo, al igual que la horticultura, exige de la complementariedad de los sexos. Y esta complementariedad resulta mucho más marcada en este caso, donde está físicamente reafirmada por la sexualidad.

Tampoco la pesca está representada bajo una categoría unitaria, sino que se encuentra atomizada dentro del léxico en tantas expresiones como técnicas diferentes de captura de peces: arpón y red, anzuelos y pesca por envenenamiento. De todas estas técnicas, la última es la que mejor ilustra la complementariedad de los sexos. Entre los achuar, como ocurre en la mayor parte del área amazónica, únicamente los hombres tienen el derecho de manipular y poner en el agua el veneno vegetal que provoca la asfixia de los peces; en esta circunstancia, las operaciones masculinas pueden equipararse a alguna forma de caza —neutralización del pez por medio del uso del veneno—, mientras que la actividad femenina se aproxima más a una forma de recolección —recolección de los peces asfixiados que surgen a la superficie—. A semejanza de otras sociedades amerindias, los achuar consideran, además, la pesca por envenenamiento como una relación sexual metafórica, que para ser eficaz debe estar precedida por un periodo de abstinencia. La pesca no se concibe nunca como un *takát* fatigoso, sino más bien como una distracción agradable que viene a romper la monotonía cotidiana. La pesca por envenenamiento, en particular, se desarrolla dentro de una atmósfera general de buen humor y de emulación recíproca, que corta de manera singular con el formalismo que reina por lo regular en las relaciones públicas entre los sexos.

El análisis del campo léxico y de las ideas de otras actividades, como la recolección, la alfarería, la cestería o la confección de textiles, no hará sino confirmar lo que se ha dicho hasta ahora. Hay varias constataciones que se imponen evidentemente. En primer lugar, es muy claro que el léxico indígena de las actividades productivas no establece una división clara y bien diferenciada entre las tareas masculinas y las femeninas, y que resulta extremadamente vago en lo que concierne al desglose de los procesos de trabajo, que son o bien atomizados en una multitud de operaciones singulares, o bien quedan ocultos dentro de términos sumamente generales. Así, categorías como *takát* o *najána* (fabricar, realizar un cambio de forma) no designan en modo alguno procesos de trabajo específicos sino formas de efectuar el trabajo, tipos diferenciados de la actividad humana.

Por otra parte, no existe, propiamente hablando, una valorización o desvalorización específicas en el seno de las diversas actividades productivas, sean ellas realizadas por hombres o por mujeres. Únicamente el no-trabajo ya sea masculino o femenino, es socialmente condenado. Un buen cazador puede acumular prestigio ciertamente, pero una mujer experta en horticultura lo puede hacer de igual manera y sus competencias recíprocas son complementarias e interdependientes en el seno de la unidad doméstica. Desde esta perspectiva, resulta difícil concebir un buen cazador casado con una mala cultivadora y viceversa. Su estrecha complementaridad se manifiesta tanto en una especie de emulación recíproca invertida en sus propias esferas de acción como en la necesaria combinación de sus competencias para ciertas actividades, tales como la horticultura. Ciertamente, las mujeres comparan a veces su suerte con la de los hombres, haciendo notar que éstos disfrutan de la mejor parte de la existencia; pero con ello, no quieren decir que la horticultura esté desvalorizada en relación a la caza, sino que resulta físicamente más dura.

Así, nos encontramos confrontados a un problema de articulación lógica. Si nada dentro de las categorías manifiestas de la lengua permite el desglose de los procesos de trabajo y si, por otra parte, esta carencia de reificación léxica se encuentra confirmada empíricamente por la aparente complementaridad de los sexos en ciertos procesos de trabajo, ¿qué es lo que permite a los achuar —y al etnólogo que los observa— concebir la relación entre la caza y la horticultura en términos de dicotomía sexual? ¿Qué es lo que autoriza, en definitiva, postular que los achuar categorizan sus actividades productivas en procesos de trabajo claramente diferenciados?

Esta dificultad lógica desaparece si tomamos conciencia de que los achuar se representan la diferenciación de los procesos de trabajo de una forma casi exclusivamente implícita, no como una serie de cadenas de operación concretas, subsumidas cada una dentro de una categoría lingüística singular, sino en función de las distintas precondiciones específicas necesarias para la realización de cada una de ellas.

En efecto, los achuar conciben el trabajo no como lo hacemos nosotros, es decir, bajo la forma de la deducción y de la transformación de lo que en la naturaleza permite satisfacer las necesidades materiales, sino como un comercio permanente con un mundo dominado por espíritus

a los que es necesario seducir, constreñir o apiadar por medio de técnicas simbólicas apropiadas. El conocimiento técnico está pues indisolublemente ligado al conocimiento simbólico y estos dos campos no están analíticamente separados en el espíritu de los achuar. Así, esos espíritus controlan cada una de las esferas particulares de la praxis humana y exigen, a cambio, un trato personalizado y adecuado a su campo de influencia. Ello significa que un cierto número de procesos de trabajo, que ni siquiera se distinguen como prácticas autónomas dentro del discurso cotidiano, tampoco se definen con gran precisión a través de los manejos simbólicos y rituales que ordenan su realización.

Al no tener una existencia en el léxico, las cadenas de operaciones técnicas emergen en tanto categorías latentes de representaciones a través del sistema coherente de sus precondiciones. De todas maneras, es solamente a los ojos del etnólogo que aparecen como tales —es decir, como elementos separados de lo que condicionan— ya que para los achuar constituyen parte integrante de lo que posibilitan. Es decir, los achuar no conciben los procesos de trabajo sino bajo la perspectiva de la especificidad diferencial que marca sus precondiciones de realización. La unicidad del campo de representaciones de un proceso de trabajo se encuentra así manifiesta por la unicidad de las representaciones de sus condiciones de posibilidad.

Así, con la notable excepción de la recolección, todas las formas de producción alimentaria hacen depender estrechamente su realización y su éxito de un complejo conjunto de exigencias propiciatorias. Ante la imposibilidad de examinar todas ellas, nos limitaremos a analizar aquí sólo las que conforman las precondiciones de la caza y de la horticultura.

El corredor de los bosques no podría concebir su relación con los animales salvajes de otra manera que no fuera bajo el modo de lo singular. Al despreciar el cómodo artificio de la batida, el cazador achuar debe ser capaz de descubrir, identificar y abatir la presa apoyándose en los recursos de su experiencia y habilidad. A decir verdad, lo esencial de su arte se despliega en las acciones preliminares a la muerte del animal: la localización, el seguimiento de la pista, el acorralamiento y la captura, son la ocasión para practicar el conocimiento nacido de una prolongada familiaridad con las costumbres de la presa. Una vez que el animal está a tiro, se ha hecho ya lo más difícil, puesto que la densidad de la vegetación obliga a una observación cercana y casi infalible.

Aun cuando los achuar se hayan dado cuenta rápidamente de la superioridad del fusil con baqueta sobre la lanza, como arma guerrera, en el caso de la caza no es sino un mediocre sustituto de las armas tradicionales. El poco alcance de estas armas de fuego, el carácter caprichoso de su funcionamiento, y su costo, impelen todavía a la mayor parte de los cazadores a preferir sus cerbatanas. Para distinguir a la presa, previamente localizada por el sonido, hay que aproximarse mucho, a tal grado que puede matársele tanto con un dardo envenenado con curare como con un fusil arcaico.

Pero llega a suceder que los animales se escapen obstinadamente del cazador, que su huella, hasta entonces tan clara, desaparezca inexplicablemente, y que la flechilla, por más bien ajustada que haya estado, falle su objetivo. El arte del cazador es, pues, un requisito necesario pero no suficiente para neutralizar lo aleatorio de la caza; y el conocimiento sólo es eficaz cuando se le combina con respecto a dos series de condiciones: unas constituyen lo previo y apremiante de la práctica cinegética en general; las otras, de naturaleza más contingente, son indispensables para el éxito puntual de cada expedición de caza.

Para poder cazar eficazmente, todo hombre debe establecer relaciones estrechas con un grupo de espíritus llamados *kuntiniu nukuri* (las madres de la presa), que se cree ejercen sobre la presa el mismo tipo de control que los humanos tienen sobre sus hijos o sobre sus animales domésticos. Este consorcio tutelar de las madres de la presa está constituido por diversas clases de espíritus, muy distintos en cuanto a su morfología y a su forma de comportamiento con respecto a los hombres. Las tres variedades predominantes de espíritus protectores del animal son: *shaám*, personaje de apariencia humana pero que lleva su corazón con correas (*hectopia cordis*) y habita en las zonas más impenetrables de la selva; *amasank*, representado comúnmente como un hombre que caza tucanes y cuyo hábitat es la base de los grandes árboles; y *juríjri*, un blanco barbado, caníbal y políglota que mora bajo la tierra.

A pesar de su heterogeneidad aparente, estos espíritus tienen en común una ambigüedad fundamental: son a la vez cazadores y protectores de los animales. Por lo tanto, se comportan con respecto a los animales salvajes de la misma manera en que lo hacen los humanos con respecto a sus animales domésticos. A semejanza de los achuar, que matan y consumen sus aves al tiempo que las protegen de los animales

depredadores, estos espíritus matan y consumen a las presas a la vez que las protegen de los depredadores humanos. Así, para que la caza sea posible, es necesario encontrar una forma de convivencia con estas madres de la presa y establecer con ellas un acuerdo tácito.

Un achuar no puede sustraer una presa del singular rebaño controlado por los espíritus tutelares sino a condición de respetar dos reglas: por una parte, debe ser siempre moderado al momento de cobrar sus piezas, —es decir, nunca debe matar más animales de los que necesita—; por otro lado, ni él ni su familia deben faltar el respeto a los animales que ha matado. Este último punto adquiere un gran valor enfático cuando se trata del mono lanudo (*Lagothrix cana*), que aparece claramente como el paradigma de la presa. Aquellos cazadores incapaces de dominarse, ya sea porque les dé risa o por un exceso de celo, están amenazados por una inversión de los papeles: ser devorados por los *juríjri*, esos espíritus caníbales encargados de vigilar particularmente a los simios. Una sanción tan drástica, atestiguada por la mitología, resulta ciertamente poco probable para muchos cazadores. Estos confían en el hecho de que las madres de la presa disponen de numerosos medios de represalia menos dramáticos, siendo el más frecuente la mordida de serpiente. Incidentalmente, vemos aquí la reaparición del tema de la condena al cielo y al exceso, leitmotiv de la enseñanza moral que se transmite por los mitos. Si la caza es representada como una forma de paseo, las madres de la presa están allí para recordar que no se trata de un acto gratuito.

Las madres de la presa por lo general no son visibles más que para los chamanes, los cuales no obtienen ninguna ventaja particular en la cacería; por lo tanto, el común de los hombres sólo se relaciona con estos espíritus tutelares a través de los cantos de encantamiento que les dedican. Estos cantos, llamados *anent*, son aprendidos y transmitidos en forma secreta, generalmente de padre a hijo y de suegro a yerno, y cada individuo debe conocer un buen número de ellos a fin de poder enfrentar todas las situaciones donde su uso es necesario: la caza, la guerra, las relaciones amorosas. . . . Los *anent* de caza toman la forma de encantamientos destinados, ya sea a uno de los espíritus madres de la presa, ya sea directamente al animal cazado, el cual generalmente se representa en la canción como un cuñado. Aún cuando los *anent* sean de un estilo profundamente metafórico, y no expresen nunca de manera explícita los

deseos del cazador, hay, sin embargo, algunos adaptados específicamente a cada una de las situaciones que se encuentran en la cacería, desde los cantos que permiten volver a encontrar una pista interrumpida hasta aquéllos que logran que un mono herido, pero todavía agonizante en la copa de un árbol, pueda dejarse caer a los pies del cazador. Los *anent* son considerados como discursos del alma que se dirigen directamente, bajo una forma vocativa, a las almas de las presas y a las de sus protectores; mientras más *anent* conozca un cazador, más posibilidades tendrá de atraer a las primeras y convencer a los segundos. La carga poética de estos cantos de encantamiento es desigual y su eficacia, creemos, depende íntimamente de su poder de seducción.

Una segunda condición, útil pero no indispensable, para el ejercicio de la caza es la posesión de ciertos sortilegios entre los cuales los más poderosos son los bezoares llamados *namur* (testículos). Su característica principal es que su forma de funcionamiento obedece a una especie de quiasma entre su origen y su destino. En efecto, los bezoares encontrados dentro de los pescados se consideran como *namur* de caza, mientras que los que se encuentran en los mamíferos se consideran como *namur* de pesca. Estos *namur*, que el cazador lleva consigo encerrados en un pequeño recipiente herméticamente sellado, están dotados de una especie de vida autónoma y atraen a la presa un poco como si fueran señuelos.

A estas condiciones generales se añan algunas condiciones contingentes, particulares a cada expedición de caza y que, por lo tanto, deben renovarse periódicamente. La más importante es la del sueño premonitorio. Para los achuar, el sueño es un viaje del alma en el curso del cual ésta se relaciona con las almas de los espíritus, de los animales y de las plantas. De esta manera, la interpretación de los sueños permite delimitar con precisión las condiciones en las cuales un proyecto es realizable o no, con base en la información recabada durante las excursiones del alma. Los achuar diferencian entre varios tipos de sueños premonitorios, según la naturaleza de los hechos que anuncian, pero no me ocuparé aquí más que de uno solo, llamado *kuntutnar*.

El principio del *kuntutnar* es el mismo que el de los *namur*; funciona generalmente según un quiasma sistemático de los campos de representaciones. Sin embargo, la distribución de las inversiones simétricas es aquí mucho más compleja que en el caso de los *namur*, y se ejerce sobre un registro sumamente amplio. Una primera categoría de *kuntut-*

*nar* reproduce exactamente el quiasma entre contenido y destino que opera en los encantamientos: cuando un hombre sueña que está pescando, este hecho aparece como un presagio favorable para la caza menor y viceversa. Siempre soñado por los hombres, este tipo de experiencia onírica se fundamenta, pues, en la equivalencia simétrica de dos procesos de trabajo diferentes, pero insertos siempre en el campo de las prácticas masculinas.

Una segunda categoría se aplica a la inversión entre el mundo de los seres humanos y el mundo de los animales. Se trata de un sistema bipolar en el que los comportamientos de los animales se antropomorfizan y los comportamientos humanos se naturalizan, y donde esta regla de transformación constituye el principio interpretativo que hace del sueño una premonición. Así, soñar con encontrarse un grupo de guerreros en pie de guerra es un buen presagio para la caza de pecaríes (la interpretación indígena se basa en la homología del comportamiento y el peligro mortal que significa uno y otro grupos). Soñar con divisar un grupo de mujeres y de niños llorosos es un buen augurio para la caza de los monos lanudos (se trata, aquí también, de una homología del comportamiento basada en la desesperación que parecen manifestar las hembras de una manada de monos cuando uno de los machos es alcanzado). O también, soñar con una mujer desnuda y rolliza, que ofrece y consiente el acto sexual, constituye otro indicio favorable para la caza de los pecaríes (la homología, una vez más, es entre la imagen de una mujer acostada exponiendo su sexo, y la imagen del cuerpo del animal destripado). Por el contrario, resulta interesante señalar que los sueños premonitorios de *mesékrampra* (enfrentamientos armados) se basan en la interpretación de situaciones oníricas que representan el mundo animal. De esta forma, por ejemplo, soñar con encontrarse una horda de pecaríes furiosos es la señal de una próxima escaramuza con una banda de guerreros, según un quiasma exactamente simétrico al de los *kuntuknar* de caza y basado en la misma interpretación homóloga.

Finalmente, una tercera categoría de *kuntuknar* se distingue de las dos precedentes en que los sueños premonitorios son exclusivamente femeninos. El modo de operación del sistema augural está igualmente basado en la inversión, pero los quiasmas entre contenido y destino se organizan, en este caso, en el seno mismo del campo de las prácticas femeninas y se aplican a una dialéctica entre lo autónomo y lo subalterno. Así, para



una mujer, soñar que se lleva una canasta repleta de raíces de mandioca significa que muy pronto tendrá que cargar los despojos de un pecarí muerto por su marido, mientras que soñar que enhebra cuentas de vidrio significa que próximamente lavará los intestinos de un animal cazado. La interpretación se basa, aquí también, en homologías evidentes, pero los campos invertidos oponen claramente, entre las tareas femeninas, lo que concierne únicamente a la esfera de las mujeres (manejo y tratamiento de la mandioca, fabricación de cierto tipo de collares) y lo que depende del universo masculino (transporte y manejo de los animales cazados por los hombres).

Un análisis detallado del sistema augural achuar no cabe dentro de los propósitos de este trabajo y aun el estudio profundo de los *kuntuknar* rebasaría considerablemente nuestros objetivos. Sin embargo, quizá no resulte inútil precisar desde ahora ciertas especificidades dignas de mención acerca de los presagios que se refieren a la caza. En primer lugar, los *kuntuknar* no son privilegio de los hombres, ya que las mujeres, los perros y los animales depredadores (felinos, anacondas, águilas. . .) también son visitados por sueños premonitorios del mismo tipo. Los achuar no pretenden conocer el contenido exacto de los *kuntuknar* de una anaconda; pero, sin embargo, sí afirman que, al igual que entre los humanos, estos sueños constituyen la condición necesaria y previa para que los animales depredadores puedan atrapar a sus presas. Por otra parte, a falta de un *kuntuknar* soñado por un hombre, el ensueño premonitorio de su esposa —aunque estadísticamente menos frecuente— será considerado como un presagio suficientemente explícito para autorizar una partida de caza. La misma práctica de los *kuntuknar* no es pues suficiente en sí misma para ver en la caza un proceso de trabajo cuya precondiciones señalaran tan sólo la esfera de las representaciones masculinas. En cambio, si se examina atentamente el contenido de los *kuntuknar* femeninos, puede percibirse que están basados en una serie de desplazamientos que oponen, por pares, las prácticas femeninas de distinto orden. Parece pues que pudiéramos percibir, por la muestra en la interpretación de los *kuntuknar* femeninos, un principio lógico de diferenciación de los contenidos que indica, metafóricamente, la oposición entre práctica autónoma (horticultura) y práctica subalterna (caza), principio que nosotros consideramos constituye una de las manifestaciones de la categorización de los procesos de trabajo.

En segundo lugar, conviene insistir en el hecho de que la teoría achuar de los presagios —o mejor dicho, la parte de ese sistema que concierne a la caza— está caracterizada por su aspecto a la vez sistemático y automático: el sueño es siempre presagio de algo y constituye siempre la condición inicial de la acción. Ningún hombre se aventurará a una cacería si él o su esposa no han tenido un *kuntuknar* favorable la noche anterior. Por otro lado, las interpretaciones están sumamente normalizadas: a cada situación onírica específica correspondería un presagio particular. Según un principio bastante común en el universo cultural amazónico<sup>6</sup>, la interpretación de los *kuntuknar* se basa, por lo general, en la inversión o el cambio, en ocasiones simétrico, de polos nocionales dicotomizados, ya sea por el eje fundamental de naturaleza/cultura (humanos↔animales), ya sea por las oposiciones más discretas en el seno mismo de la praxis humana (caza↔guerra, caza↔pesca, horticultura→caza, sexualidad→caza).

Al estudiar los presagios de los apinaye, Da Matta ha interpretado esta regla de transformación, que humaniza la naturaleza y naturaliza la cultura, como el medio de comprender la yuxtaposición súbita, en el sueño, de rasgos que pertenecen normalmente a dos mundos totalmente diferenciados. Y es esta conjunción la que, según él, engendraría el carácter premonitorio del sueño, en la medida en que es accidental y excepcional; así lo insólito que se produce no puede ser interpretado a menos de que se proyecte al futuro la discontinuidad experimentada durante el sueño (Da Matta 1970). Ahora bien, entre los achuar no parece que la inversión entre contenido del sueño y su mensaje postulado se perciba como la señal de una conjunción anormal, introducida por una homología bizarra. En efecto, lejos de ser excepcionales, los *kuntuknar* son casi cotidianos y anuncian, en lo esencial, un resultado positivo y deseable que no es susceptible de interpretarse como una discontinuidad. Ciertos tipos de presagios, especialmente aquellos que anuncian una muerte violenta, podrían sin duda analizarse de acuerdo con la hipótesis propuesta por Da Matta; por el contrario, la sistemática augural que se denota en los *kuntuknar* es de un orden mucho más general. Los desplazamientos simbólicos, que se operan en las interpretaciones de los *kuntuknar*, son asignables a los modos elementales (homología, inversión, simetría. . .), según los cuales el pensamiento indígena organiza el universo, y no requieren, por lo tanto, de una explicación como nosotros la

concebimos. Estas operaciones de ordenación cosmológica se hacen aquí más evidentes que por lo común porque tienen un fundamento onírico y porque el principio general del código del inconsciente, en términos de un proceso primario, confiere al sueño esta característica de trabajar sobre los sistemas de relaciones del sujeto con su entorno físico y social, y no sobre el contenido empírico de esas relaciones (Bateson 1972:138-143). El quiasma de las representaciones, en los encantamientos o en los sueños, no tiene pues interés para nosotros más que en la medida en que ordena claramente los términos que invierte, permitiendo así identificar “paquetes” homogéneos de representaciones, simétricamente equivalentes. Ahora bien, como vimos anteriormente en el caso de los *kuntuknar* femeninos, estos “paquetes” de representaciones son unidades discretas que definen el campo de extensión de las prácticas específicas, y estas unidades sólo aparecen en cuanto tales porque se ponen en contacto. La caza, la pesca o el trabajo con las plantas cultivadas afloran así a un nivel implícito —y no inconsciente— como procesos de trabajo específicos, si admitimos que estas prácticas conforman núcleos permutables en el interior de la esfera de las representaciones de sus condiciones de posibilidad.

La última condición, en el orden cronológico, indispensable para el éxito en la caza es el ocultamiento de las intenciones del cazador, ocultamiento que se hace necesario por la presencia supuesta de una reserva de malevolencia envidiosa y despersonalizada que se cristalizaría súbitamente en el cazador, en caso de que éste hiciera explícitos sus propósitos. Ahora comprendemos mejor porqué la caza no puede designarse más que con alusiones, ya que el empleo de cualquier término que la denotara precisamente implicaría de inmediato el fracaso de la partida de caza proyectada. Existe, por el contrario, una expresión de uso muy generalizado, *shimpiankayi*, que significa exactamente: “vuelvo con las manos vacías porque manifesté muy abiertamente mi decisión de ir a cazar”.

Una observación incidental permitirá cerrar el capítulo de las representaciones de la caza. Contrariamente a lo que pudiéramos suponer, las representaciones de la caza y las de la guerra no son completamente homotéticas. La comparación de los diferentes cantos de encantamiento, *anent*, utilizados en una y otra circunstancia es muy reveladora a este respecto. En ambos casos, los enemigos y la presa suelen presentarse con

frecuencia como afines: cuñado para la presa y *nuasuru* (dador de mujer) para los enemigos. Pero, mientras en la guerra la fisura introducida por la alianza se consume de manera irreversible a través de la muerte de los afines, en la caza la alianza se mantiene a través de una especie de contrato implícito establecido con las madres de la presa. Este tratamiento diferenciado de la representación de los seres que se matan —representación de un objeto ideal, hemos de precisar, ya que, en la práctica, llega a suceder que se maten consaguíneos clasificatorios con la ayuda de sus afines— se manifiesta particularmente en los *anent* de guerra, donde el cantor se identifica con un felino listo a saltar sobre su presa, símil metafórico que no encontramos jamás en los *anent* de caza. La guerra se vuelve así una actividad idéntica a la depredación animal, en cuyo salvajismo quedan abolidas las obligaciones acostumbradas en una alianza. La caza, por el contrario, se basa en un *gentlemen's agreement* (acuerdo entre caballeros), e implica una seducción de los afines animales a quienes, cualquiera que sea el caso, se les reconoce por lo menos una existencia social que, por otra parte, se niega a los enemigos humanos. Reconoceremos aquí una inversión del campo de representaciones —ya identificable en el quiasma entre sueño de caza y sueño de guerra—, según el cual cierto tipo de relaciones humanas aparecen como relaciones entre animales, mientras que una relación de los humanos con los animales aparece como una relación entre humanos. Ni la caza ni la guerra se perciben como un trabajo, sino que los protocolos ideales de matar son los que las distinguen esencialmente. Como extensión de la esfera doméstica de la presa, la caza se vive, con base en el modo de la simbiosis literaria, como una forma afectuosa de endo-canibalismo. Por medio de la expulsión del enemigo a la anomía animal, a través de su aplazamiento periódico a la alteridad de la naturaleza, la guerra se concibe como el paradigma ideal de un entre sí sutil, imposible de encontrar, de las obligaciones de la alianza.

Al revés de lo que ocurre en la caza, la horticultura parece ser una actividad no aleatoria, dotada de una alta productividad, constatable regular y empíricamente. Así, no podemos dejar de sorprendernos al ver a los achuar representarse la rutina cotidiana de los trabajos en el jardín como una empresa azarosa y llena de peligros. Distinguiéndose en este punto de la gran mayoría de las sociedades amazónicas, los achuar consideran que el cultivo de la mandioca debe estar rodeado de una densa red de precauciones rituales. Con este objeto y al igual que ocurre en la caza,

la horticultura requiere de un conjunto de precondiciones normativas si bien queda entendido que nosotros consideramos aquí por horticultura todo lo que es de la sola incumbencia de las mujeres; a saber, el manejo y tratamiento de las principales plantas cultivadas.

A semejanza de la caza, la condición absoluta para una práctica eficaz de la horticultura descansa en un comercio directo y armonioso con lo sobrenatural. El espíritu tutelar de los jardines es un ser del sexo femenino, Nunkui, cuyo hábitat favorito es la capa superficial de la tierra cultivada. Al revés de lo que ocurre con los diversos espíritus que conforman el grupo de madres de la presa, parece ser que Nunkui no existe más que en un solo ejemplar; se le hablará pues en singular, aún cuando su don de ubicuidad le permita, de hecho, multiplicar sus apariciones y estar presente simultáneamente en todos los jardines donde sus servicios son explícitamente requeridos. Esta contradicción aparente, entre la unicidad del ser y la multiplicidad de sus manifestaciones concretas, es absolutamente característica de la idea que los achuar se hacen de la existencia de los seres míticos.

Nunkui es la creadora y la madre de las plantas cultivadas; por ello, ejerce sobre ellas una autoridad parental indiscutible, que las mujeres siempre deben tener en cuenta en el momento de cultivar sus jardines. Por otro lado, numerosas plantas cultivadas poseen un alma y, exactamente como ciertos animales salvajes, establecen entre ellas relaciones de sociabilidad concebidas con base en el modelo humano. Este aspecto de la vida social de los cultivos es objeto de interpretaciones divergentes según los informantes<sup>7</sup>, parece ser, en todo caso, que las plantas tienen un sexo y que la formación de los retoños a partir de la planta-madre se considera, igual que en la agronomía popular occidental, como una relación madre-hijos. La armonía que reina entre las plantas cultivadas está garantizada por la presencia de Nunkui en el jardín y se manifiesta concretamente en el grosor de los tubérculos, la abundancia de las cosechas, la belleza de las plantas, y la longevidad de su vida productiva. Es pues imperativo para una mujer asegurarse la presencia permanente de Nunkui en su jardín y realizar todo lo necesario para no disgustarla, a fin de protegerse contra el terrible riesgo, respaldado por la mitología, de una súbita desaparición de las plantas cultivadas o de su transformación en plantas silvestres.

Nunkui, cuyo nombre se deriva de *nunka* (tierra), se concibe también como una especie de amplificador de la fertilidad potencial de los diversos tipos de suelos en los que establece su residencia. Sin embargo, los achuar están conscientes de la variabilidad edafológica y admiten, sin problemas, que Nunkui no tenga un rendimiento tan eficaz en un suelo ferroso, evidentemente mediocre, como en una rica tierra aluvial. Para atraer a Nunkui a un jardín, para que se quede allí y tenga una acción benéfica, las mujeres disponen de los mismos medios que los hombres con respecto a las madres de la presa, es decir, cuentan con los *anent*, que se cantan en el jardín, *sotto voce* o mentalmente. Al igual que los *anent* de caza, los *anent* hortícolas constituyen secretos muy valiosos, que son celosamente guardados, transmitidos por lo general de madre a hija, y cuya capacidad de seducción se considera absolutamente desigual. Aquí también es necesario poseer un extenso y diversificado repertorio, adaptado a cada una de las principales especies que se cultivan y a cada una de las fases de la horticultura, desde la siembra hasta el deshierbe.

Mientras que los *anent* de caza funcionan con base en la connivencia implícita entre el cazador y las madres de la presa, los *anent* de la horticultura dan a entender que la mujer vive su relación con Nunkui bajo la forma de identificación postulada. A semejanza de lo que ocurre en la caza, algunos *anent* se dedican, ya no al espíritu tutelar, sino directamente al alma de las plantas cultivadas, invitándolas a crecer y multiplicarse. Y al igual que el mono lanudo es el paradigma de las presas, y que por ello se le consagran numerosos *anent*, la mandioca dulce (*Manihot esculenta*, Crantz) aparece como paradigma de la plantas cultivadas y es a ella a la que, sin nombrarla jamás, dedica la mujer la mayor parte de sus encantamientos. No obstante, identificándose con Nunkui, la horticultora considera a las plantas cultivadas no como cuñados a quienes hay que halagar, sino más bien como niños a los que hay que hablar con una cierta autoridad. El tono de los *anent* hortícolas resulta así mucho más imperativo que el de los *anent* de caza, puesto que la horticultura se desarrolla dentro del universo de una consanguinidad ideal donde están ausentes las susceptibilidades que el hombre ha de manejar en su relación con los aliados.

Pese a todo, esta consanguinidad no está exenta de amenazas ya que, por una transferencia bastante lógica, los retoños vegetales se desa-

rrollan a expensas de los retoños humanos. La mandioca tiene, en efecto, la reputación de chupar la sangre de los humanos y particularmente de los lactantes, sangre que necesita durante la fase inicial de su crecimiento y que saca así, subrepticamente, de sus rivales. Por medio de los *anent* apropiados, la madre prudente debe mantener un contacto constante con las plantas de mandioca; estas criaturas desnaturalizadas e imprevisibles que amenazan su propia existencia y la de su descendencia humana. A pesar de su apreciable apariencia, el jardín, tan familiar, guarda tantas amenazas como la selva que lo rodea, y para subyugarlo es necesario ser muy capaz. Criar hijos frondosos resulta ser, en la práctica, tan aleatorio como el manejo de los consanguíneos. De esta manera, el jardín plantea un problema simétrico e inverso al de la caza, ya que una mortandad animal en exceso atrae la amenaza caníbal, mientras que un crecimiento excesivo de la mandioca se logra, necesariamente, en detrimento de la vida humana.

Los peligros del jardín se acrecientan además con el uso de sortilegios hortícolas llamados *nantar*, dotados también de propiedades vampíricas. Como los *namur*, los *nantar* son piedras, en ocasiones bezoares, pero la mayor parte de las veces pequeños guijarros rojizos que las mujeres encuentran en el jardín, en sitios que les son revelados por Nunkui durante algún sueño. El poder fecundador de estos *nantar* es proporcional a su nocividad y existe, en principio, una variedad para cada una de las principales especies cultivadas por las mujeres. La asignación exacta de un *nantar* a una especie en particular es precisada por Nunkui en el transcurso del sueño que precede al descubrimiento. Estos sortilegios tienen la propiedad de desplazarse por sí mismos y, debido al peligro que representan para las jóvenes crías de los perros de caza, se les aprisiona dentro de recipientes de barro cocido enterrados en el jardín. Finalmente, al igual que una mujer sueña para que su marido tenga un *kuntuknar* de caza, de la misma manera un hombre puede recibir una comunicación onírica de Nunkui que le revela el sitio específico en que su esposa deberá buscar para encontrar un talismán hortícola.

Algunos animales se consideran ayudantes de Nunkui y su presencia continua en el jardín tiene efectos benéficos idénticos a los de los *nantar*, aunque sin las contrapartes negativas de estos últimos. Los más notorios son: la serpiente *wapau* (*Trachyboa boulengerii*) y el pájaro *mama ikianson*: la serpiente *wapau* (*Trachyboa boulengerii*) y el pájaro *mama ikianson*: la cucú de la mandioca, *Coccyzus melacoryphos* y *Coccyzus lansber-*

gi). Existen *anents* específicos para inducir a una *wapau* a venir al jardín, y esta serpiente tiene la reputación de cantar *anents* incomparables para el crecimiento y el embellecimiento de la mandioca. Finalmente, hay otros que tienen la sola función de “llamar” un sueño que revelará la guarida de una *wapau*, con lo que bastará con ir a buscarla para instalarla en el jardín. En este caso también, el que sueña podrá ser un hombre, aun cuando el *anent* que se invoca para suscitar un sueño sea siempre cantado por su esposa.

Las mujeres deben proteger constantemente su jardín contra la envidia, pero no una envidia vaga, como la que trae mala suerte a un cazador demasiado explícito, sino aquella, directa e individualizada, a través de la cual se manifiesta el fracaso de otra sembradora celosa. Esta envidia toma la forma de un encantamiento, transmitido por medio de *anent* específicos, que hacen que se pudran o se sequen las plantas cultivadas. Una mujer con un jardín tan amenazado debe defenderse de acuerdo a una técnica chamánica clásica, que consiste en regresar el encantamiento al jardín de la atacante a través de *anent* apropiados.

Existe pues un paralelismo notable, a nivel formal, entre la mayor parte de las precondiciones destinadas a asegurar la eficacia de la caza y de la horticultura. Hay, empero, una asimetría mucho mayor que rompe con este sistema de correspondencias formales ya que, además de las precondiciones enumeradas anteriormente, la práctica de la horticultura requiere de la realización de ciertos rituales y del acatamiento a numerosos tabúes alimentarios, unos y otros considerados indispensables para el logro de las semillas y de las siembras.

Los manejos rituales que exige la horticultura son, a decir verdad, tan modestos y discretos que parecería casi incongruente considerarlos como condiciones propiciatorias. Dada su importancia simbólica, resulta lógico que la mandioca reciba una atención ritual especial más allá de la siembra; antes de meter los esquejes en la tierra, cada mujer los rocía abundantemente con una mezcla de agua y de bija machacada (*Bixa orellana*), en ocasiones aderezada con cáscaras raspadas del bulbo de ciertas plantas silvestres. Esta agua enrojecida por la bija se relaciona explícitamente con la sangre, sustancia necesaria para el crecimiento de la mandioca. Mientras que la mujer derrama esta sangre metafórica sobre los esquejes, exhorta a la mandioca a beber hasta la saciedad. Este rito se concibe entre los achuar como un ejercicio sustitutivo, que permite a la



vez responder a las exigencias perversas de la mandioca y prevenirse contra su tendencia al vampirismo, proporcionándole, por adelantado, una generosa ración de sangre. Los demás ritos de siembra son todavía menos espectaculares, y parece adecuado colocarlos dentro de esta categoría en la que los *anent* conforman el modelo, que engloba al conjunto de medios para controlar directamente la existencia antropomorfizada de seres naturales e influir sobre ellos. Por ello, la ausencia de manejos rituales específicos para la caza no reviste significación particular, si se admite que los *anent* y los sortilegios de caza pueden considerarse, por extensión, como formas de operar ritualmente sobre la naturaleza.

Mucho más notable, por el contrario, resulta la larga lista de prohibiciones alimentarias que limitan los trabajos del jardín. En verdad, existen algunos tabúes alimentarios relacionados con la caza, pero no condicionan directamente una partida de caza en particular, y se aplican sobre todo a las condiciones generales del uso de instrumentos de matanza (por ejemplo, la prohibición permanente que pesa sobre los hombres de comer miel con el fin de no tener para nada los pulmones “pegajosos” al momento de soplar la cerbatana). Ninguna restricción alimentaria se impone para cazar con éxito algún animal en especial, incluso cuando el consumo de ciertos animales y, por ende, su sacrificio, sí están prohibidos por otros motivos. Por el contrario, la siembra de los cultígenos más importantes no debe, en principio, su éxito sino a la práctica del ayuno y al respeto de una amplia gama de tabúes alimentarios. Estos tabúes están basados en la idea clásica de que el consumo de un animal o una planta caracterizados por ciertos atributos originales provocará la transferencia de esos atributos a la planta que se siembra de manera concomitante. Así, se recomienda abstenerse de comer las larvas de palmera si no se quiere que el maíz recién plantado se agusane.

El carácter original de estas prohibiciones alimentarias, desde el punto de vista que nos interesa aquí, es que no sólo se aplican a las cultivadoras, sino a todo el conjunto de la célula doméstica, incluidos los hombres. La siembra de algunos cultígenos reservada a los hombres está asociada asimismo a una serie de restricciones alimentarias que se extienden a toda la familia. El éxito de las siembras y las sementeras se considera, pues, como dependiente estrechamente de la autodisciplina familiar, ya que la menor infracción, aun accidental, de cualquier miembro de la unidad doméstica se reputa con consecuencias desastrosas. Esto último

es importante, ya que confirma una vez más que las condiciones simbólicas que gobiernan la buena marcha de un proceso de trabajo no están completamente bajo el control de aquéllos o aquéllas que lo realizan en la práctica. En efecto, si bien la relación con los espíritus tutelares, de que depende el resultado de la caza y la horticultura respectivamente, está claramente individualizada y dicotomizada en sus condiciones de ejercicio, es distinto lo que ocurre con ciertas formas de establecer esa relación, que resultan estar estrechamente subordinadas a la colaboración entre los sexos. Este es el caso de los encantamientos de cacería *namur*, por ejemplo, que por su sola naturaleza de bezoares, son necesariamente conseguidos por las mujeres para los hombres, ya que son siempre ellas quienes vacían los pescados y lavan las entrañas de los animales matados en la caza. Asimismo, es el caso de los sueños premonitorios, de los que ya hemos visto que se relacionan más a las condiciones generales de realización de un proceso de trabajo que el sexo del que sueña. En efecto, los hombres pueden soñar por sus esposas —revelación de la localización de un *nantar* o de una serpiente *wapau*— y las mujeres por sus maridos (*kuntuknar*). Por último, también es posible concebir la mala voluntad que hace fracasar una cacería o que devasta los jardines como la forma extrema de la incidencia incontrolable de los otros sobre las condiciones de realización de un proceso de trabajo. Se trata aquí, de alguna manera, del modelo de lo que puede producir la no-colaboración cuando toma la forma de una animosidad sistemática.

Tratemos ahora de tematizar los elementos constitutivos de la coherencia interna de las concepciones respectivas de la caza y de la horticultura, a fin de justificar nuestras pretensiones de caracterizarlas como dos categorías claramente diferenciadas dentro del sistema indígena de representaciones. Los achuar no se hacen de la caza una idea muy diferente de la nuestra, puesto que la conciben como una empresa cuyo objetivo consiste en descubrir los seres que se ocultan y matarlos para comerlos. Por el contrario, el cultivo de los jardines tiene por objeto mantener presentes a seres que podrían desaparecer súbitamente, evitando a la vez ser matados por ellos antes de poderlos comer. Podríamos juzgar artificialmente esta simetría invertida entre el cazador, que toma la vida de los animales, y la mandioca, que toma la vida de los seres humanos, si recordamos que el cazador excesivo está igualmente amenazado por el canibalismo. Sin embargo, es necesario señalar que el vampirismo de la mandioca

ca difiere de la devoración (*sic*) por parte de las madres de la presa en que el primero es un hecho cotidiano incontrolable (suele atribuirsele con frecuencia la muerte de los niños de pecho), mientras que la segunda aparece, a los ojos de los achuar, como algo totalmente hipotético. No hay pues equivalencia alguna entre los riesgos inmediatos de *putsu-mar* (anemia), imputados al manejo de la mandioca, y la muy poco probable sanción que acarrearía una matanza excesiva de animales.

Aun cuando su carácter aleatorio esté simétricamente invertido alrededor de dos polos (presencia deseada de la presa/ausencia temida de las plantas; autor de la matanza/víctima del vampirismo), caza y horticultura son, empero, concebidas como empresas arriesgadas, de resultados imprevisibles. El caso achuar ofrece, incidentalmente, una brillante demostración *a contrario (sic)* del carácter falaz de esta teoría funcionalista que pretende que sólo las actividades realmente aleatorias y/o peligrosas requieren de un aparato ritual y simbólico compensatorio (véase, por ejemplo, White 1959:272). Y es por medio de este axioma general que en ocasiones se ha explicado la abundancia de los ritos de cacería y la ausencia correlativa de ritos hortícolas en el área amazónica (Carneiro 1974:129). Ahora bien, la horticultura no es, objetivamente, ni peligrosa ni aleatoria, y los achuar dominan perfectamente todas las condiciones técnicas que permiten obtener de ella un rendimiento óptimo. El carácter azaroso del manejo de las plantas cultivadas es pues función de un complejo cultural, que tiende a introducir los factores de azar y peligro ahí donde no los hay. Las condiciones rituales y simbólicas que se presentan como necesarias para el éxito de la horticultura son, sin duda alguna, respuestas funcionales, pero estas respuestas buscan mitigar incertidumbres imaginarias<sup>8</sup>.

El carácter arriesgado de la caza y de la horticultura exige pues que se establezca un comercio permanente e individual con los espíritus tutelares, que controlan las condiciones respectivas de su actualización. Sin embargo, las modalidades de este comercio son bien distintas según se trate de espíritus de la selva o del espíritu del jardín. El vínculo señalado entre una mujer y Nunkui es fundamentalmente una relación de identificación; la relación que se instaura entre esta mujer y las plantas que cultiva debe entenderse como un duplicado del vínculo de maternidad que Nunkui sostiene con sus hijos vegetales. La maternidad efectiva —Nunkui fue quien creó las plantas cultivadas— se plantea como equivalente a la

maternidad sustitutiva; en otras palabras, la autoridad "natural" del genitor es captada aquí por la autoridad de tutela que se abroga la cultivadora. Este pequeño mundo de la consanguinidad se basa pues en un eje madre-hijos, que ofrece el modelo ideal de la sociabilidad mujer-plantas cultivadas. La industriosa Nunkui es mucho más una hipótesis que el vehículo de intercesiones devotas.

Para la caza la cuestión es totalmente distinta, pues ahí la práctica exige la interacción de tres elementos: el hombre, las madres de la presa y los animales cazados. La relación de connivencia y de seducción que el cazador establece con las madres de la presa es semejante a la que prevalece en sus relaciones con los cuñados animales. Por otra parte, y a diferencia de lo que ocurre en la horticultura, la amenaza caníbal no proviene de los seres que se consumen sino de sus protectores, a quienes, por lo tanto, es imperativo tratar con miramientos. Estos protectores tienen, con respecto a sus rebaños, una actitud sumamente ambigua, en tanto que su maternidad es literalmente voraz. Mientras que el modelo de sociabilidad de la horticultura se construye alrededor de dos relaciones idénticas de consanguinidad con respecto a un mismo objeto (Nunkui-plantas cultivadas y mujer-plantas cultivadas), el de la caza se articula alrededor de dos relaciones idénticas de afinidad con respecto a dos objetos distintos (cazador-madres de la presa y cazador-presa), que se encuentran ellas mismas, dentro de una relación de consanguinidad. Así, mientras que Nunkui constituye el paradigma con el cual uno puede identificarse, las madres de la presa son intermediarios con quienes uno negocia.

Esta oposición, relativamente tajante entre las representaciones de las modalidades de la relación con los espíritus tutelares, se redobla en la diferenciación de los medios simbólicos que hacen posible esta relación, según si se destine a Nunkui o a las madres de la presa. El sueño de caza es la condición inmediata para una práctica efectiva, pero su contenido no es nunca explícitamente idéntico a la práctica que anuncia. Por el contrario, el sueño de horticultura es la señal directa de una condición de la práctica (localización de sortilegios), sin constituir por sí mismo esta condición. Los *anent* de caza y los *anent* hortícolas tienen el mismo tipo de eficacia y de origen, pero están claramente diferenciados tanto por su destino como por el sexo de aquéllos y aquéllas que los utilizan. Finalmente, los *nantar* y los *namur* son condiciones útiles para la práctica, que poseen la misma naturaleza material pero que no tienen ni el

mismo tipo de eficacia, ni el mismo origen, ni tampoco el mismo destino. Los medios simbólicos para establecer relaciones con lo sobrenatural han sido tomados del mismo repertorio limitado. Pero si bien es cierto que todos los sortilegios son formalmente idénticos, que todos los *anent* son canciones con la misma estructura melódica, y que todos los sueños son viajes del alma, no están por ello menos diferenciados por características propias de acuerdo a los campos simbólicos en donde se emplean.

En definitiva, el matar animales salvajes y la horticultura están bien representados como dos procesos que distinguen sus precondiciones respectivas. El análisis de estas precondiciones permite, por otra parte, reconstruir el modelo coherente de aquello a lo que remiten implícitamente, o sea, el sistema particular de las interacciones con lo sobrenatural sobre el cual se basa cada uno de estos dos procesos. Estos modelos de interacción no conforman representaciones canónicas repartidas entre todos los sujetos, y no constituyen totalidades sino a los ojos del observador, que es quien las reconstruye pieza por pieza, a partir de los indicios que este sistema de precondiciones le proporciona. Así pues, es necesario distinguir entre las modalidades implícitas del comercio con los espíritus tutelares, que definen precisamente la esfera de interacción simbólica asignada a cada uno de los sexos, y las condiciones contingentes y explícitas de posibilidad de este comercio que, si bien formalmente especificadas por la propia naturaleza de sus medios, dependen con frecuencia de la colaboración entre los sexos. En otras palabras, el análisis de las precondiciones de la horticultura pone de manifiesto que sólo una mujer puede establecer una relación simbólica de maternidad con las plantas cultivadas, calcada de la de Nunkui, pero que algunos de los medios que autorizan esta relación no son forzosamente de la sola incumbencia femenina. Así pues, tenemos aquí un proceso por medio del cual las condiciones materiales de realización de los procesos de trabajo quedan transpuestas al plano de las condiciones ideales, ya que la necesaria complementariedad de los sexos en el cumplimiento de algunas precondiciones simbólicas de los procesos de trabajo no es más que una llamada de la complementariedad requerida en la realización concreta de esos procesos.

Contrariamente a lo que ocurre en muchas otras sociedades, la división sexual del trabajo no se encuentra aquí basada en una teoría discriminatoria, que vendría a demostrar la incapacidad de las mujeres para cazar

y la indignidad de que un hombre se dedicara a las tareas hortícolas, sino en la idea de que cada sexo no puede realizar plenamente sus potencialidades a menos de que lo haga dentro de la esfera adecuada en su campo de manejo simbólico. Aunque aparentemente tenue, esta diferencia es importante, ya que la representación achuar de la división del trabajo no implica así ninguna concepción de desigualdad jerarquizada entre los sexos. No solamente la horticultura no está desvalorizada en relación a la caza sino que la capacidad de las mujeres de reproducirse simbólicamente como cultivadoras es muy independiente del control masculino. Divididos, a través de las configuraciones ideales de sus prácticas respectivas, hombres y mujeres se encuentran empero en los espacios complementarios donde se realizan esas prácticas: en la selva, dentro de la conjunción inmediata de una búsqueda llena de erotismo; y en el jardín, dentro de la conjunción sucesiva de las etapas que llevan a la domesticación vegetal.

Séanos permitido, a guisa de conclusión, sacar una moraleja provisional de estas fábulas sobre el trabajo. Fábulas para nosotros, evidentemente, que creemos en otras fábulas. Nuestra incapacidad para concebir las condiciones simbólicas de la puesta en práctica de la cacería y la horticultura como requisitos objetivamente indispensables para la realización de estos procesos no se encuentra pues manchada con ninguna burla ni menosprecio. Lo que para nosotros es invención, imaginación, para los achuar es una necesidad y existe objetivamente. Por lo tanto, no puede ser inútil desplazar el campo de los cuestionamientos e interrogarse prudentemente sobre el porqué, después de haber tratado de dar una idea del cómo.

En efecto, nosotros hemos tomado como objeto central de nuestro análisis las representaciones del trabajo en una sociedad particular, y no las modalidades según las cuales el trabajo socializado en un sistema de producción definido está dado en la representación de los actores sociales en el seno de este sistema. Así, nos hemos abstenido hasta aquí de preguntarnos el porqué los achuar han creído necesario pensar la relación con sus medios materiales de existencia combinando espontáneamente dos registros aparentemente bien diferentes: por un lado, un complejo sistema de ideas "instrumentales" (taxonomía, agronomía, edafología, etología animal. . .) extremadamente bien adaptadas a su estrategia de aprovechamiento óptimo de los recursos; y, por otro lado, un sistema de

ideas “ideológicas” que, al mismo tiempo, plantea obstáculos objetivamente inexistentes al desarrollo de esta estrategia y propone medios específicos para sortearlos. Esta distinción entre ideas “instrumentales” e ideas “ideológicas” no tiene, evidentemente, existencia en el pensamiento indígena y nosotros la introducimos aquí por cuestiones de claridad analítica y con el fin de especificar mejor el problema que se plantea al término de nuestro análisis. Las alamedas de este problema han sido recorridas abundantemente, en los dos últimos siglos, por caminantes muy capaces, y no pretendemos sino mostrar una pequeña vereda adoptada por los achuar.

La interpretación funcionalista, según la cual el sistema de ideas “ideológico” sería un instrumento compensatorio para controlar las condiciones azarosas de la producción, ha sido desmentida por el hecho de que esas condiciones no son aleatorias, mucho menos en la agricultura. Otra respuesta clásica ha sido propuesta por la interpretación althusseriana de la teoría marxista de la ideología, que afirma la existencia necesaria de una relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia. Ahora bien, esta definición de ideología sólo se aplica, según Althusser, a sociedades “históricas”, es decir, dotadas de una estructura de clases (Althusser 1970). ¿Serán acaso los achuar una sociedad de clases disfrazada y el sistema de ideas “ideológicas” servirá para encubrir algún tipo de dominación masculina en el ejercicio de la reproducción de la fuerza de trabajo?

Los achuar conforman una de las sociedades más igualitarias que existen, y ningún individuo o grupo de individuos puede siquiera obtener para su beneficio la utilización y asignación de los factores de producción. El asunto resulta mucho más difícil dado el extremo atomismo de un hábitat unifamiliar, la casi autarquía de las unidades domésticas aisladas, y la ausencia de instituciones políticas suprafamiliares que impiden toda centralización de un eventual poder de decisión. Estamos aquí en una situación que nos recuerda la descripción que da Marx de la “comunidad germánica”. Los hombres no están ociosos, no viven pues del trabajo de las mujeres ya que, al nivel de las unidades domésticas poligineas, la inversión en trabajo (en el tiempo real y en gasto de energía) es más o menos equivalente para unos y otras. El análisis cuantitativo de los tiempos de trabajo no hace sino confirmar, por otra parte, el sentimiento, generalmente manifestado por los achuar, de que no existe una desi-

gualdad cuantitativa en el reparto de tareas. Desde este punto de vista, la idea expresada por ciertas mujeres de que la caza es menos penosa que la horticultura es sólo, probablemente, un efecto en la conciencia de la dualidad señalada de los campos semánticos que connotan estas dos prácticas (horticultura masculina y femenina: *takát/caza:paseo*). Finalmente, en el plano cualitativo, hemos podido apreciar que nada en las concepciones indígenas del trabajo viene a instaurar la idea de que una desigualdad estatutaria entre hombres y mujeres pudiera ser inducida por la división del trabajo, ya que la horticultura se representa, contra lo que pudiéramos imaginar, como una actividad tan riesgosa y peligrosa como la caza. Así, el que el sistema de las ideas “ideológicas”, que aparece en la representación de los procesos de trabajo, sea un añadido imaginario en relación con las condiciones técnicas mínimas de estos procesos, no implica pues, en lo absoluto, que se trate de un mecanismo destinado a enmascarar una hipotética desigualdad entre los sexos en sus apropiaciones respectivas de las condiciones de trabajo.

¿Esta división, entre ideas “ideológicas” e ideas “instrumentales”, correspondería entonces a una eventual división de la “parte ideal” de los procesos de trabajo entre un cuerpo de representaciones, que sirve para organizar las formas específicas que toman estos procesos, y un cuerpo de representaciones que sirve para legitimar el lugar y el *status* de los individuos en el seno del sistema productivo (Godelier 1978)? Difícilmente podríamos sostener esto, ya que la justificación indígena de la asignación de las tareas no es producto de una teoría explícita. En efecto, la división del trabajo está legitimada, entre los achuar, por el sistema de ideas “ideológicas” que no hace sino organizar las formas de los procesos de trabajo, al definir las modalidades concretas de las “conductas simbólicas” propias a la caza y la horticultura. La mitología define muy bien, como ya lo hemos visto, la distribución del trabajo hortícola entre los sexos, pero no propone, a diferencia de lo que ocurre en otras sociedades amazónicas, un dogma original que legitime la división sexual del trabajo en su conjunto. Nosotros no hemos podido hacer aparecer aquello sobre lo que se basa implícitamente la justificación indígena de la división del trabajo —a saber, la asignación de las formas diferenciadas de interacción simbólica con lo sobrenatural— más que en términos de un análisis detallado de las precondiciones de cada uno de los procesos de trabajo. En definitiva, esta legitimación interiorizada de



las formas de la división del trabajo no propone ninguna jerarquía estatutaria. En las representaciones del trabajo, el sistema de las ideas “ideológicas” produce un principio de orden de la misma naturaleza que el conjunto de las taxonomías que sirven para normar los modos de socialización de la naturaleza.

Esta visión idílica de una sociedad igualitaria, donde hombres y mujeres se complementan armoniosamente, puede parecer —evidentemente— muy sospechosa a los ojos escépticos de los observadores de la naturaleza humana; sin contar con que la moraleja de la fábula se siga haciendo esperar, ya que las representaciones del trabajo no sirven manifiestamente para justificar una dominación. Así pues, ya es tiempo de revelar que, en la representación achuar, la ausencia de una escala de valores de las diversas tareas definidas por la división sexual del trabajo no implica, por otro lado, la ausencia de una dominación efectiva de las mujeres por los hombres. Pero esta dominación, en ocasiones extremadamente brutal, no se expresa ni en las formas concretas de la división del trabajo, ni en las representaciones que de ellas se hacen los actores sociales. El lugar estratégico del poder masculino es, en efecto, exterior al proceso de producción.

Los hombres achuar poseen el monopolio absoluto de la conducción de las “relaciones exteriores”, es decir, de esa esfera de las relaciones suprafamiliares que rige la reproducción social. Correlativamente, también ejercen un derecho de tutela sobre sus esposas, sus hermanas y sus hijas y son, por tanto, los únicos que deciden en el proceso general de la circulación de las mujeres, ya sea bajo la forma pacífica de intercambio con los aliados, o bajo la forma bélica del reparto a los enemigos. Minoritarios en su propio hogar, rodeados de numerosas co-esposas, generalmente solidarias y decididas, los hombres no pueden justificar su preeminencia más que a través del monopolio ejercido sobre todas las formas de intercambio: intercambio de mujeres, intercambio de bienes, intercambio de signos, intercambio de muertos. Al controlar la asignación de las mujeres, los hombres controlan en parte la reproducción social de la fuerza de trabajo, pero ésto no les confiere, por otra parte, un beneficio material tangible del mismo orden que el que se produce por la situación histórica llamada “explotación del hombre por el hombre”. El privilegio masculino de autoridad —que llega hasta el derecho de arrebatar la vida a su propia esposa— no se traduce para nada en la

esfera de las representaciones de la división doméstica del trabajo que, por el contrario, acentúa la relativa autonomía de los sexos.

Por un ardid del pensamiento salvaje, la legitimación de las relaciones de dominación se opera en otros campos del sistema de representaciones, diferente al que define la asignación respectiva de los sexos en el proceso de producción. Es imposible realizar aquí un análisis sobre este punto que, por otra parte, no cabe dentro de los objetivos propuestos para este estudio. Será suficiente pues con indicar que las representaciones que justifican la dominación masculina aparecen aquí y allá como sombras discretas que descansan sobre la categorización simbólica de los procesos de trabajo. Así, por ejemplo, los modelos implícitos de sociabilidad, que hemos esbozado como paradigmas de la caza y de la horticultura, no son tan neutros como parecen de buenas a primeras, puesto que encierran a hombres y mujeres dentro de mundos cuidadosamente diferenciados. Cada sexo disfruta allí de una autonomía propia, pero de trascendencia muy distinta. Prisioneras consintientes de un universo doméstico, las mujeres alcanzan su plenitud en el mito de una consanguinidad ilusoria que lleva la complacencia hasta remitirla a las plantas cultivadas. A los hombres, seductores y decepcionadores (*sic*) de los cuñados animales, les son dados los azares de la afinidad, las acechanzas de la negociación y el privilegio del juego con la muerte. En suma, los instrumentos del poder.

#### NOTAS

1. Este artículo es una versión corregida y aumentada de una ponencia presentada en el Collège de France en febrero de 1981 dentro del seminario de la cátedra de antropología social dirigido por el profesor C. Lévi-Strauss, organizado y promovido por M. Godelier sobre el tema "El trabajo y sus representaciones". Estoy muy agradecido a los participantes que, a través de sus comentarios, me han ayudado a precisar mis ideas y a Patrick Menget por sus preciosas sugerencias sobre la presentación del manuscrito.
2. P. Clastres (1974:167), por ejemplo: "Las sociedades primitivas son, como lo escribiera J. Lizot a propósito de los yanomani, sociedades de rechazo al trabajo".
3. Los datos etnográficos en los que se apoya este ensayo han sido recopilados en colaboración con A.C. Taylor, durante el transcurso de una investigación de dos años (1976-1978) entre los achuar del Alto Pastaza, en Ecuador. La misión fue financiada con recursos del Centre National de Recherche Scientifique (CNRS), a través del Laboratorio de Antropología Social. Habiendo sido realizada nuestra investigación, entre los achuar del Ecuador, debemos precisar que, dada la variabilidad local de las características culturales de los jívaro, nuestros análisis sobre los achuar del Alto Pastaza no son necesariamente válidos

para los achuar del Perú, que habitan a varias centenas de kilómetros de nuestra región de estudio. Son muchos quienes nos han brindado su confianza y apoyo; reciban aquí, por este medio, todos ellos nuestro agradecimiento y, muy particularmente, el profesor C. Lévi-Strauss, sin su apoyo nuestro trabajo sobre los achuar nunca hubiera podido realizarse.

4. A riesgo de hacer más denso el texto, hemos preferido utilizar los términos indígenas siempre que los términos en francés pudieran prestarse a malinterpretaciones. La transcripción utilizada se basa en la fonética del español y se adecua a la escritura estandarizada del jívaro que se acostumbra en Ecuador.
5. En la medida en que el hogar achuar abriga con frecuencia varias co-esposas y no ofrece ninguna posibilidad material de aislamiento, las relaciones sexuales conyugales tienen generalmente a la selva como escenario. Por el contrario, cuando las parejas adúlteras quieren encontrarse clandestinamente, lo hacen más bien escondiéndose en los jardines.
6. Sobre la inversión en la interpretación de los sueños premonitorios, véase, para la zona amazónica, Reid 1978:15 (maku) y Damatta 1970:95 (apinaye).
7. Estoy muy agradecido a Anne Christine Taylor [1979] por la información concerniente a las representaciones específicas que las mujeres achuar se hacen sobre el trabajo y el mundo de los jardines. Las interpretaciones aquí presentadas se deben, en mucho, a nuestras conversaciones comunes y a sus propias investigaciones.
8. Este argumento también ha sido desarrollado, con gran pertinencia, por M. Brown y M. van Bolt (1980), en su análisis de la magia hortícola de los aguaruna, grupo dialectal jívaro muy próximo culturalmente a los achuar.

#### BIBLIOGRAFIA

- Althusser, L.  
1970 *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat (notes pour une recherche)*. La Pensée 151:3-38.
- Bateson, G.  
1972 *Steps to an ecology of mind*. New York: Ballantine Books.
- Brown, M. y M. van Bolt  
1980 *Aguaruna jivaro gardening magic in the Alto Rio Mayo, Peru*. *Ethnology* XIX (2):169-190.
- Carneiro, R.  
1974 *Hunting and hunting magic among the amahuaca of the Peruvian Montaña*. En P. Lyon, ed. Pp. 122-132. *Native South America: Ethnology of the Least Known Continent*. Boston: Little, Brown & Cy.
- Clastres, P.  
1974 *La société contre l'Etat*. París: Ed. de Minuit.
- Da Matta, R.  
1970 *Les présages apinayé*. En J. Pouillon y P. Maranda eds. I. Pp. 77-99. *Echanges et communications*. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60<sup>e</sup> anniversaire. París-La Haya: Mouton.
- Godelier, M.  
1978 *La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologique*. *L'Homme* XVIII (3-4):155-180.

- Reid, H.  
1978 Dreams and their interpretation among the Hupdu Maku Indians of Brazil.  
*Cambridge Anthropology* 4(3):2-28.
- Taylor, A.C.  
[1979] Some aspects of the system of gender relations and its transformations among  
the Ecuadorian Achuar. Trabajo presentado en el XLIII Congreso Internacional de  
Americanistas. Vancouver, agosto de 1979.
- White, L.  
1959 *The evolution of culture: The development of civilization to the fall of Rome.*  
New York: Mac Graw Hill.

SUMMARY

COLIBRI'S GARDEN: WORK PROCESSES AND SEXUAL CATEGORIZATIONS AMONG THE ECUADORIAN ACHUAR. *Through an analysis of the representations of work among the Jivaroan Achuar—an Upper Amazonian society of hunters and swidden horticulturists—the author explores the relationship between the sexual division of labour, on the one hand, and the systems of categorization of praxis, on the other. He shows that the ideational delimitation of the two main work processes—hunting and horticulture—and their adscription, respectively, to men and women are not based on a native theory pertaining to the valorizing potential of different tasks, but rather on a dichotomy of the magical preconditions that govern the effectivity of the two work processes. This duality of preconditions refers in turn to the duality of the spheres of symbolic activities autonomously controlled by each sex. The inequality between men and women—very evident at other levels of the social practice among the Achuar—is not, therefore, a function of the hierarchical valorization of statuses through the modes of socialization of nature.*