

Philippe Descola

LA SELVA CULTA

Simbolismo y praxis en la ecología
de los Achuar

*Traducción de Juan Carrera Colin y Xavier Catta Quelen
revisado por Frederic Illouz*

Colección Pueblos del Ecuador

3

Tercera edición

Ediciones
ABYA-YALA
1996

LA SELVA CULTA
Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar
Philippe Descola

1ra edición en francés:
1987

La nature domestiquée: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar. Paris. Fondation Singer-Polignac/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

1ra edición en español:
1987

© Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEPA) Casilla 278- Lima 18-PERU.
Ed. ABYA YALA

2da edición en español:
1989

ABYA-YALA- MLAL
(Colección 500 años N° 17)
Colección Pueblos del Ecuador: N° 3
Ediciones ABYA-YALA

3ra edición:
1996

Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telf.: 562-633
Quito-Ecuador
E-mail: Abyayala@abyayala.org.ec
editorial@abyayala.org.ec

Ilustración Carátula
Adrián Utreras

Impreso en Gráficas Modelo
Cayambe, Ecuador, Febrero 1996

"Rechazando un idealismo que no tiene absolutamente en cuenta las condiciones materiales de existencia de los pueblos estudiados, y repudiando también un empirismo ingenuo que ve, en las creencias y representaciones, simplemente un reflejo de las formas de vida, Philippe Descola se ha dedicado a la difícil tarea de detectar, en un pueblo poco conocido, lo que yo llamaría "la zona de interrelación": condiciones materiales de existencia, medio geográfico etc. no como falsamente se podrían imaginar, independientemente de la presencia del hombre, sino percibidos como los hombres los van conociendo y ya transformados por la mano del hombre.

Este libro, por tanto, no es solamente una contribución histórica y etnográfica para el mejor conocimiento de una zona del Nuevo Mundo particularmente importante, zona de unión de las altas culturas andinas y las de la selva; es una obra de gran interés teórico y metodológico, que encauza la reflexión antropológica en nuevos caminos."

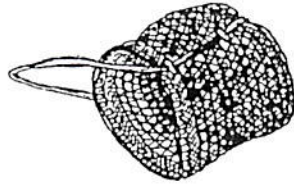
Claude Lévi-Strauss, de las Academia Francesa

(4) El misionero salesiano Siro Pellizzaro (1978 a: p. 12) interpreta el rito funerario shuar de manera diferente. Según él, la posición del cadáver con los pies dirigidos hacia el ocaso es una indicación de que éste va a seguir a Elsa-sol en su marcha hacia el "reino de las sombras". La comparación que Pellizzaro establece por otra parte entre Elsa y Dios nos lleva a juzgar esta interpretación como sospechosa de etnocentrismo inconsciente. En todo caso, nada entre los Achuar permite corroborarla. No existe, que sepamos en la literatura etnográfica una explicación sobre la función simbólica de la canoa atañé de los grupos jívaro; Karsten nota solamente que los Canelos, vecinos septentrionales de los Achuar, justifican el uso de una canoa como ataúd diciendo: "the deceased... ought to make his last journey in a canoe" (KARSTEN 1935 p. 466).

(5) Los Achuar dan una justificación del abandono de la casa después de la muerte de su amo, arguyendo que su nekas wakan vendría a atormentar el lugar e impediría a los vivientes llevar una vida normal. No obstante, esta racionalización no da cuenta del hecho de que, cuando muere un miembro menos importante de la casa -mujer o niño-, se le entierra sencillamente bajo su lecho de plataforma. La vida cotidiana continúa como antes sin que nadie parezca preocuparse de las consecuencias nefastas que podría entrañar el vagabundeo de su nekas wakan. En estos casos, solamente se prohíbe a los niños en la primera infancia jugar sobre la tumba, por temor a que el wakan del muerto se incorpore a ellos (limketin) y perturbe gravemente su equilibrio fisiológico, conduciéndolos a una muerte prematura.

(6) Tres principales tipos de diálogo ritual tienen la casa por escenario: aujmatin ("palabreo") utilizado para los visitantes que vienen de muy lejos, yaltias chleham ("discurso lento"), es la forma más común de diálogo de recibimiento y atsanmartin ("discurso de negación"), un monólogo bastante poco frecuente que significa el rechazo de aceptar a un visitante.

Capítulo 5 El Mundo de los Huertos



EL MUNDO DE LOS HUERTOS

Ciñendo inmediatamente la casa, el mundo de los huertos forma un espacio temporariamente sustratado a la jungla invasora. Espacio desviado, se podría decir, cuando la acción humana ha sustituido un ecosistema natural por este ecosistema artificial que es como un modelo reducido de la selva. Pero la sustracción es anterior al desvío, no solamente en el orden cronológico de la constitución del huerto, pero también en la idea que los Achuar se hacen de éste último. El término aja que hemos traducido hasta ahora por "huerto" no designa verdaderamente la plantación sino la roza (del verbo ajak: "rozar"). Lo que caracteriza ante todo el aja es así primero la anexión inicial de una porción de la naturaleza que su subsecuente transformación. Esta preeminencia de la idea de tala y de calvero sobre la de plantación y de huerto es muy clara en los denotata del aja; se desprende en particular del hecho de que los Achuar practican una horticultura itinerante sobre chanicera de tipo pionero, es decir, que establecen siempre sus nuevas rozas en porciones de la selva que nunca han sido anteriormente desbrozadas¹. Cada huerto nuevo es pues, el resultado de una predación ejercida sobre la selva; es una marcación hecha por el hombre sobre la naturaleza que lo rodea y no la reactivación de un erial, es decir, la reapropiación de un lugar antiguamente socializado.

1. Roza y Horticultura

La elección del sitio.

En ausencia conjunta de topónimos asociados a señales concretas y de una memoria históricogenealógica que permitiría transmitir el recuerdo del sitio exacto de los antiguos huertos, ocurre seguramente a veces que los Achuar tomen por una selva primaria lo que en realidad es una selva secundaria muy antigua de la cual nada en su configuración permite identificarla como tal. En efecto, si los fitogeógrafos estiman generalmente que la reconstitución completa de una selva densa húmeda, requiere varios siglos (SCHNELL 1972 (2): p.

694), sin embargo, sólo algunos decenios después del desbrozo de un calvero o la aparición de un monte claro natural, ya se ha formado un bosque cuyo aspecto y cuya composición son muy allegados a los de la selva climática. En el noroeste de la Amazonía, por ejemplo, después de alrededor de un siglo de la tala, se torna casi imposible para un botánico profesional el distinguir la vegetación secundaria de la selva primaria circundante (SASTRE 1975). Los Achuar disponen de una serie de indicios para reconocer una vegetación secundaria relativamente reciente. En primer lugar, es la presencia de ciertos cultígenos que resisten a la invasión de las especies forestales durante una veintena de años después del abandono de un huerto (uwi: *Guilielma gasipaes*, wakamp: *Theobroma sp.*, timiu: *Lonchocarpus sp.*, wayus: *Ile sp.*, isaank: *Nicotina sp.* y wampa: *Inga edulis*), en segundo lugar hay una abundancia de plantas heliófilas intrusivas (suu: *Cecropia sciadophylla*, tseek: *Cecropia sp.*, wawa: *Ochroma pyramidale*) y la presencia de árboles típicos de las formaciones vegetales secundarias (takatsa: *Jacaranda copaia* y *uruchnum: Croton*) y por fin, la ausencia de vegetación epífita y de bejucos. Una parcela de esa índole en vías de regeneración, que sea el producto de una tala o de un árbol que a sido derribado por el viento, es generalmente llamada *tsuat pantin* ("basura clara"). La idea de "basura" connota la densidad del bosque que presenta un revoltijo inextricable del monte tallar, de matorrales y de helechos arborescentes, tomando la progresión casi imposible. La idea de "claridad" hace referencia a la luminosidad que reina en tal parcela: el estrato arborescente superior no ha sido reconstituido todavía, contrariando así fuertemente con el bosque circundante, en donde las anchas copas forman una bóveda casi continua que vuelve difícil el paso de la luz. Después de una treintena de años, la vegetación secundaria empieza a estructurarse como una vegetación climática y los Achuar distinguen una antigua tala por la ausencia de árboles grandes y por la eventual presencia de cepas de madera muy dura que aún no se han podrido.

El carácter pionero de la horticultura achuar, no significa, pues, que las talas se practiquen siempre en una selva realmente climática sino simplemente en una selva cuya morfología hace pensar a los indígenas que no se ha desbrozado desde hace por lo menos tres generaciones. Tal selva -o porción de selva- se llama *takamchau* ("que no ha sido trabajada"), es decir, virgen, expresión que se emplea indistintamente para la tierra y para las mujeres. El "trabajo" (*takat*) es así sexual u hortícola, ya que en los dos casos actualiza una fertilidad potencial socializándola. De la misma manera que una joven es "educada" (*unuimiam*) por el trabajo de la sexualidad masculina, es decir, socializada por su marido, asimismo la fertilidad desordenada e inútil de una

parcela de selva virgen es captada por la acción humana que la emplea con una finalidad social y cultural.

Es posible confirmar empíricamente esta predilección por la selva climática, al analizar la composición de los restos de la vegetación natural que subsisten en los huertos recientemente talados. La cuenta y la identificación de todas las cepas de más de 10 cms de diámetro presentes en cinco cuadrados de densidad, situados en cinco rozas disjuntas en primera fase de plantación, indican así que nunca hay menos de once especies diferentes ni más de dos sujetos de una misma especie. Los resultados de este sondeo son perfectamente congruentes con la estructura habitual de la selva climática húmeda que, excepto en las formaciones pantanosas y ripícolas, se caracteriza por la gran diversidad de especies y por el poco número de individuos de cada especie. La única excepción a esta regla de utilizar siempre una selva "primaria" es aquella de las pequeñas rozas de maíz en monocultivo que, como se verá a continuación, se realizan a veces, en eriales de cinco a seis años, cuya vegetación secundaria es particularmente fácil de derribar.

De manera general, los Achuar no prestan mucha atención al problema de la regeneración de la selva y no disponen, por ejemplo, de un vocabulario muy especializado para designar las diferentes fases de reconstitución de una vegetación secundaria. Tan pronto como se cesa de desyerbar un huerto éste se convierte en arut aja ("roza vieja") y cuando la vegetación secundaria sobrepasa la altura del hombre, el erial se convierte en *tsuat pantin*, hasta que se vuelve indiscernible de la selva climática. Esta indiferencia es explicable puesto que, dada la muy baja tasa de densidad humana y la naturaleza extremadamente dispersa del hábitat, la probabilidad de que dos rozas sean desbrozadas exactamente en el mismo lugar a menos de un siglo de diferencia es prácticamente inexistente. En otros términos, los Achuar no se imponen grandes esfuerzos para escoger una parcela de selva absolutamente "primaria", ya que en cualquier región de su territorio, las oportunidades que tienen de seleccionar al azar una parcela de selva secundaria, aun muy antigua, son absolutamente ínfimas.

La baja densidad humana vuelve inútil la competencia entre las unidades residenciales para el uso hortícola de los terrenos, aun si todos los suelos no tienen una igual aptitud para el cultivo. Cuando un jefe de grupo doméstico selecciona un nuevo sitio para el asentamiento de su casa, no predominan pues criterios estrictamente agronómicos sino más bien aquéllos que atañen a la estimación de los recursos naturales de la microregión en donde se ejercerán las actividades de predación de la casa. Se escoge primero un espacio favorable a la caza, la pesca y la recolección, antes de seleccionar, en su seno, el sitio puntual

que parecerá el más propicio para el establecimiento de huertos y para la construcción de una casa. Esta selección del sitio del hábitat se efectúa generalmente con ocasión de cacerías.

Los factores principales que son tomados en cuenta por todas las unidades domésticas en lo que se refiere a la elección de un territorio de predación son la cantidad y la diversidad de los recursos vegetales, la abundancia de caza, la presencia de un caudal de corriente de agua poco más o menos regular. Las especies vegetales naturales cuya presencia es determinante son ante todo las palmeras, especialmente aquellas que sirven para las techumbres y que a menudo forman pequeñas colonias en los semicalveros naturales (saak). En las regiones en donde se desarrolla un comercio de trata, la concentración local de ciertas especies recolectadas por su valor mercantil constituye una motivación fundamental en la elección de un sitio de asentamiento. Estas especies son principalmente el "árbol de canela" *Ishpink* (*Nectandra cinnamomoides*), cuya flor seca sirve para ciertas preparaciones culinarias en la Sierra del Ecuador, la palmera *kinchuk* (*Phytelephas* sp.) cuyas fibras sirven para hacer escobas y la palmera *kunkuk* (*Jessenia weberbaueri*), cuyo fruto produce aceite.

En cambio, la abundancia de caza no es un criterio verdaderamente importante más que en el hábitat interfluvial, en donde lo esencial de la contribución animal para la alimentación está constituido por aves y mamíferos terrestres y arborícolas. En el biotopo ribereño, una laguna (*kuucha*) o el brazo muerto de un antiguo meandro (*kannu tsenken*) son factores decisivos para el asentamiento; el considerable potencial ictiológico de este tipo de micromedio acuático autoriza incluso a menudo la presencia de un pequeño grupo de casas cercanas. El medio ribereño contiene empero un factor que limita la ocupación humana sobre grandes superficies: los aguajales inundados, *tsuat ikiam* ("bosque basura"), que constituyen los únicos espacios del ecosistema achuar impropios para el hábitat. Un factor limitante accesorio mas no despreciable, es la presencia, en ciertas regiones, de densos bosquecillos de bambúes *kenku* (*Guadua angustifolia*) que forman refugios inexpugnables en donde sin falta se refugian los pecarías cuando son acorralados con perros, frustrando así al cazador después de un largo acoso.

Una vez escogido el territorio en el que se ejercitarán las actividades de predación de la familia, la selección del sitio en donde se asentarán los huertos y la casa depende casi enteramente de las necesidades prosaicas de la vida cotidiana, tal como fueron descritas en el capítulo anterior. Ahí también, los criterios agronómicos pasan a un plano secundario; un sitio es sobre todo escogido por su comodidad, por su naturaleza estratégica, o en razón de su proximidad a una colonia de palmeras que servirán para la techumbre de la casa. Naturalmente, los Achuar no consideraran a cualquier paraje como favorable

para la horticultura, pero entre la multitud de sitios que le son propicios, la elección decisiva se opera en base a criterios extra agronómicos.

Los criterios indígenas que permiten evaluar las potencialidades agronómicas de un sitio son generalmente triples: naturaleza de la situación y del relieve, naturaleza de los suelos y naturaleza de la cubierta vegetal. El sitio ideal es una terraza plana, bien drenada, no pedregosa y no inundable, cubierta de una selva "primaria", pero sin embargo desprovista de árboles muy gruesos cuya tala representaría una inversión de trabajo demasiado importante. De hecho, sólo rara vez se encuentran en los huertos tacones y troncos derribados de más de 1m.200 de diámetro. Si esas características específicas de relieve y de cubierta vegetal son muy comúnmente encontradas en todo el territorio Achuar, en cambio los suelos que son considerados como verdaderamente propicios para el cultivo no son frecuentes.

Con el fin de comprender mejor los criterios agronómicos indígenas y de evaluar los parámetros que permiten a los Achuar seleccionar el emplazamiento de una roza analizaremos brevemente las características fitológicas y pedológicas de tres sitios habilitados diferentes escogidos por su representatividad. Los dos primeros sitios de la muestra son microregiones francamente ribereñas, pero se distinguen por la naturaleza del hábitat: relativamente concentrado en el sitio Nº 1 y muy disperso en el sitio Nº 2; el tercer sitio es característico de un biotopo interfluvial. En todos los casos, nos hemos fundamentado en categorías autóctonas para identificar los diferentes elementos del relieve y de los suelos que los Achuar distinguen en su lectura de los paisajes².

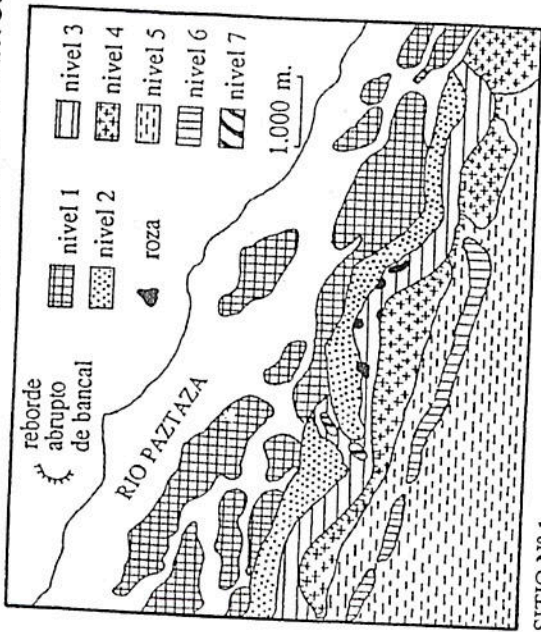
Sitio Nº 1 (Véase mapa Nº 6).

a) Localización: curso superior del río Pastaza, orilla sur; coordenadas aproximadas en el centro del mapa: 2° 10' de latitud sur por 77° 20' de longitud oeste.

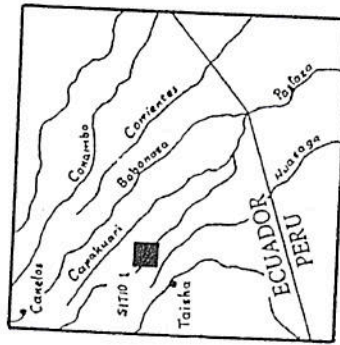
b) Texto:

- Nivel 1: nombre indígena *kaanmatlak* (playa de guijarros) o *Nayakim* (playa de arena). Se trata de bancales aluviales muy bajos localizados sobre aluviones recientes, con una desnivelación inferior a 3 metros con relación a la vanguardia actual. Los materiales acumulados son gravas, arenas gruesas y finas y légameos. Los suelos son generalmente unos *tropofluvents* (pH: 5 a 6). Este nivel es plano y frecuentemente inundado. La cubierta vegetal natural es muy

MAPA Nº 6
MAPA DE LA IMPLANTACION DE LOS HUERTOS



SITIO Nº 1



clara y consiste sobre todo en especies ripícolas: wawa: *Ochroma pyramidale* (bomb.), pumpu: *Calathea altissima* (marant.), paat: *Gynecomium sagittatum*, nashipi: *Licania (chrysobal.)*, kenku: *Guadua angustifolia*, suu: *Cecropia sciadophylla*, winchu: *Heliconia sp.*

- Nivel 2: nombre indígena pakui ("sucio", "viscoso", "terreno impregnado de agua, pero no pantanoso"). Se trata de bancales aluviales bajos localizados sobre aluviones recientes con una desnivelación superior a 3m. con

relación a la vaguada actual. La granulometría de los aluviones es limoarenosa. El suelo aluvial (Kanus nunka: "tierra de río aluvial") es negro, profundo (60 a 80 cms) y no compacto, del tipo *tropaquents* y *tropaquets*. El pH va de medianamente a levemente ácido (5,5 a 6,5) con una toxicidad aluminica mínima. La alta fertilidad del suelo se halla contrabalanceada por el mal drenaje (no hay pendiente); es muy raro que las crecidas alcancen este nivel. La cubierta vegetal es generalmente parecida a aquella del nivel 1, pero comprende además un estrato superior en donde prevalecen muchas especies de Inga y de wampuash (*Ceiba trischistranda*). Aunque este nivel es utilizado a veces para las rozas, no es jamás empleado para la vivienda.

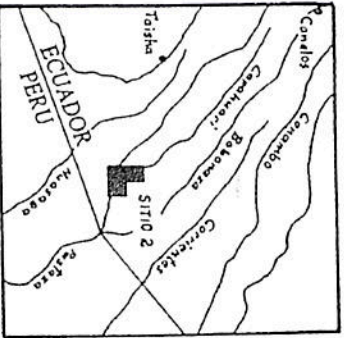
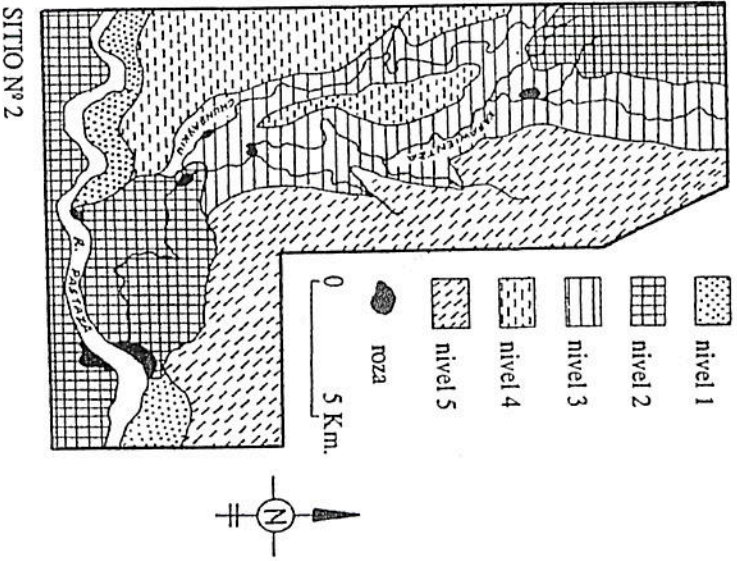
- Nivel 3: nombre indígena paka ("plano"). Se trata de bancales aluviales medianos con una desnivelación superior a 5 metros con relación a la vaguada. El suelo aluvial (*shuwin nunka*: tierra negra) sobre limo de crecida es francamente limoso, profundo y no compacto, con un pH de medianamente a levemente ácido (5,8 a 6,5) y una toxicidad aluminica mínima. La alta fertilidad de este suelo y el buen drenaje de este nivel hacen del paka el piso principal de las rozas y de la vivienda. La cubierta vegetal es típica de la selva climática y no es raro encontrar ahí árboles de 40 a 50 m. de alto como el miente (*Ceiba pentandra*).

- Niveles 4 y 5: nombre indígena mura ("colina"). Se trata de bancales aluviales altos y muy altos sobre aluviones antiguos, que dominan el nivel precedente con un reborde abrupto. Los suelos (*keaku nunka*: "tierra roja") son de textura arcillosa, profundos y compactos con un pH de muy ácido a fuertemente ácido (4,5 a 5,5) y una fertilidad mediocre. La cubierta vegetal es menos elevada que la del nivel precedente, pero la vegetación es más tupida.

-Niveles 6 y 7: nombre indígena tsuat ikiam ("bosque basura"). Se trata de depresiones inundadas que forman pantanos permanentes (*aguajales*). La vegetación más común de este nivel es una formación casi monoespecífica: las colonias de palmeras achu (*Mauritia flexuosa*); también se encuentran bastante a menudo unas *tankana* (*Triplaris martii*, Polygon) y unas *kasua* (*Coussapoa oligoneura* Hild., morácea).

c) Comentario: las rozas han sido realizadas en el nivel 3, paka, que presenta las mejores calidades de suelos, de relieve y de drenaje. Rozas secundarias pueden ser técnicamente realizadas en el nivel 2, pakui, (factor limitante: mal drenaje) o en el nivel 4, mura, (factor limitante: menor fertilidad de los suelos). Los inconvenientes que presentan estos dos niveles se hallan en parte contrabalanceados por ciertas ventajas específicas: facilidad para la tala en el

MAPA N° 7
MAPA DE LA IMPLANTACION DE LOS HUERTOS



nivel 2 y menor proliferación de plantas adventicias en el nivel 4, pero su utilización potencial (se realizó una roza en el nivel 2) es siempre secundaria con relación a la del nivel 3. Como lo muestra el mapa, el nivel 3 es poco ancho pero lo suficientemente largo para contener un habitad en guinalda. Como indicación, las casas más cercanas a este sitio, sobre el curso del río, están localizadas a 8 kms. para el río arriba y a 60 kms. para el río abajo; están igualmente localizadas en el nivel 3.

Sitio N° 2 (Véase mapa N° 7)

a) Localización: curso inferior del Kapawientza en su confluencia con el río Pastaza; coordenadas aproximadas en el centro del mapa: 2° 20' de latitud sur por 75° 10' de longitud oeste.

b) Texto:

- Nivel 1: nombre indígena: pakui; se trata de bancales aluviales muy bajos e inundables parecidos en todo aspecto al nivel 2 del sitio anterior.

- Nivel 2: nombre indígena: paká; se trata de un llano aluvial bajo pero no inundable, pedológicamente y fitológicamente parecido al nivel 3 del sitio precedente.

- Nivel 3: nombre indígena paká; se trata de terrazas aluviales medianas, pedológicamente y fitológicamente parecidas al nivel 3 del sitio precedente.

- Nivel 4: nombre indígena: mura; se trata de un llano aluvial muy alto, que domina los bancales aluviales de unos cuarenta metros; los suelos son dystropepts y dyststrandeps de fertilidad mediocre (no hay análisis disponibles); la vegetación natural es parecida a la del nivel 4 del sitio precedente.

- Nivel 5: nombre indígena: mura; es el nivel de las mesas, que domina los valles de una altura de 50 a 80m. Los suelos arcillosos sobre grauwackes son unos oxie dystropepts (keaku nunka: "tierra roja") de fertilidad mediocre. La cubierta vegetal es casi parecida a la del nivel precedente.

c) Comentario: todas las rozas han sido efectuadas en los niveles 2 y 3 que no se diferencian entre ellos más que por la altitud y que ofrecen las mejores condiciones de suelo y de drenaje. Las dos grandes rozas visibles en ambos lados del río Pastaza, no son huertos achuar; corresponden a la zona de

c) Comentario: todas las rozas han sido realizadas en el nivel 1, paka, que presenta las condiciones de suelo menos malas y las únicas zonas planas. Los bancales son de anchura variable según el curso de los ríos, pero jamás sobrepasan 1km de ancho por ambas partes del lecho.

En estos tres sitios, e independientemente de la naturaleza del biotopo, las zonas que los Achuar estiman más propicias para la horticultura son estrictamente circunscritas. Si es verdad que los únicos factores limitantes absolutamente decisivos para la horticultura son los aguajales inundados y las colinas de pendiente demasiado fuerte (sobre el 55 % de inclinación), no significa por eso que ciertas zonas potencialmente cultivables no sean consideradas como marginales por los Achuar en razón de su escasa productividad y de la gran inversión de trabajo que se necesita para mantenerlas cultivadas. Este punto es importante y condiciona todo análisis riguroso de la territorialidad, en la medida en que el estudio de la densidad demográfica y la estimación de la capacidad de carga horticola del medio deben desde entonces hacerse en función de los criterios indígenas sobre el uso efectivo del suelo y no en función de los factores limitantes absolutos del ecosistema. Estos problemas serán discutidos más detenidamente en el capítulo 9, pero ya pueden sacarse enseñanzas del análisis de estos tres sitios.

Se verifica primero que las opciones agronómicas indígenas denotan un excelente conocimiento empírico de la fertilidad diferencial de los suelos, confirmado por los análisis pedológicos efectuados en los sitios 1 y 3. La tipología achuar de los suelos cultivables distingue tres grandes clases principales escalonadas según su fertilidad creciente: keaku nunka ("tierra roja"), nayakim nunka ("tierra arenosa") y shuwin nunka ("tierra negra"). Los suelos ferralíticos rojos de las colinas, keaku nunka (oxic dystropepts), son de un uso excepcional pues si son muy bien tolerados por la mandioca dulce, en cambio son casi incompatibles con cultígenos más exigentes, como el plátano, el ñame, el cacahuete o el maíz. Por otra parte, si los suelos arenosos con predominio de arenisca volcánica (nayakim nunka) son efectivamente los más fértiles que ofrecen los bancales interfluviales, sin embargo son relativamente mediocres con relación a los suelos aluviales negros (shuwin nunka y kanus nunka) del biotopo ribereño.

Mientras que un huerto localizado sobre suelo aluvial proveerá de mandioca durante, a veces, más de 10 años sin baja notable de productividad, un huerto sobre suelo arenoso verá su productividad disminuir muy rápidamente después del segundo año de cultivo. La extrema fertilidad del suelo aluvial ribereño permite así una gran flexibilidad en lo que respecta a las

estrategias de puesta en cultivo, ya que con la certeza de una roza principal altamente productiva, se puede jugar sin ningún peligro con un abanico pedológico más amplio y constituir rozas secundarias "experimentales". Era el caso, por ejemplo, en el sitio N° 1 en donde una pequeña roza exclusivamente cultivada con el piscicida timiu (*Lonchocarpus* sp.) había sido realizada en los suelos ferralíticos de las colinas, apreciando este cultígeno aparentemente los suelos fuertemente ácidos. En el mismo sitio, otro huerto había sido cultivado con maíz y bananos sobre una tierra aluvial altamente fértil pero muy mal drenada, soportando esas dos especies bien una tasa elevada de humedad del suelo.

La fertilidad relativa de una tierra es así percibida por los Achuar como el atributo específico constante de una categoría de suelo y los indicios que denotan esta fertilidad son claramente concebidos como atributos del suelo. Las especies silvestres generalmente representativas de ciertos niveles edafológicos son pues apreciadas como simples signos de identificación; la naturaleza del suelo está determinada por los Achuar sobre todo a partir de sus cualidades puramente físicas: color, textura y porosidad.

Las características agronómicas de un suelo fértil son claramente definidas por los Achuar: la mandioca se puede cultivar durante más tiempo que en otras partes, sus raíces son más gruesas y más abundantes, el cultivo del maíz, del ñame y de los cacahuates es fácil y los bananos se reproducen automáticamente por el retoño sobre la estípita del plantón madre (lo que no es el caso en los suelos pobres). El paradigma de un suelo fértil es el shuwin nunka y se dirá de él que es susutin, "barbudo", dado que la barba y los cabellos entre los Achuar están directamente asociados con la idea de fecundidad y de fuerza sexual, como es el caso, por lo demás en otras numerosas sociedades (LEACH 1958).

Desde el punto de vista de la organización del trabajo, la horticultura sobre chamicera achuar está conforme con la clásica división sexual de las tareas, tal como es muy comúnmente practicada en la Amazonia: el desbrozo y la tala son actividades exclusivamente masculinas, mientras que la siembra, la desyerba y la cosecha son casi integralmente realizadas por las mujeres, con excepción de algunos cultígenos bien específicos cuya manipulación es reservada a los hombres. En principio, cada mujer casada dispone de su propio huerto-roza o bien de una parcela, claramente delimitada por caminos o hileras de bananos, en el seno de una roza más vasta, la que estará dividida en tantos lotes como mujeres casadas hubieren en la unidad doméstica. Por lo tanto, no se puede hablar de una explotación comunitaria del huerto por el grupo de

coesposas, y la individualización matricentrada de las tareas domésticas en el seno de la casa prevalece igualmente en la horticultura: cada mujer sólo es responsable de la plantación, del cultivo, del cuidado y de la cosecha de su simple parcela.

La apertura de una roza y su plantación representan las fases preliminares de la ocupación de un sitio; la construcción de la casa y la instalación definitiva sólo interviene cuando el huerto comienza a poder satisfacer las necesidades alimenticias de la unidad doméstica, es decir, cuando la mandioca puede ser cosechada, alrededor de 8 a 10 meses después de su plantación. En la mayoría de los casos, la casa es edificada en el centro de la roza o en su borde, a proximidad del tejadillo provisorio que albergaba a la familia durante los meses necesarios para la creación del huerto y la construcción de la casa. En el momento de la primera ocupación de un sitio, la disposición más común es aquella de la roza única, subdividida o no en parcelas distintas, según la casa sea o no polígama (Véase los planos de la figura 7 y de la figura 8). Esta disposición topográfica inicial puede modificarse después de algunos años, bajo la influencia de dos factores: en primer lugar, la introducción en la casa de nuevas mujeres casadas implica necesariamente el aumento de las superficies cultivadas, y, por otra parte, una importante disminución de la productividad y un desarrollo correlativo de las plantas adventicias -sobre todo en los suelos interfluviales menos fértiles- entrañan el abandono del huerto situado alrededor de la casa y la obligación de crear otro.

Si una nueva coesposa se añade a una unidad doméstica, no se acostumbra atribuirle una superficie ya plantada por otra mujer de la familia, ya que una mujer debe ser personalmente responsable de todas las fases de la horticultura. Asimismo, cuando una joven de la casa pasa por su matrimonio al estatuto de "horticultora" autónoma, se ve autorizada a no trabajar más en el huerto de su madre y a disponer de un huerto para uso propio.

En estos dos casos, como en el de una viuda que viene a agregarse a la casa, se deberá crear una nueva roza. En ausencia de factores limitantes -pantanos, colina con fuerte pendiente, corriente de agua- al borde de la roza principal, se contentará uno con efectuar una nueva tala limitrofe con la antigua. Cuando abren una nueva tala contigua para reemplazar a plazo la producción deficitaria de una vieja roza, los Achuar operan generalmente una especialización de las plantaciones: conservación de los cultígenos de maduración lenta en la más antigua (chonta, guayaba, caimito, caña de azúcar, plátanos) e implantación en el nuevo huerto de la mandioca, de los

FIGURA Nº 7
PARCELARIO TÍPICO DE UNA UNIDAD RESIDENCIAL
MONOGAMA

(una esposa = una sola parcela)

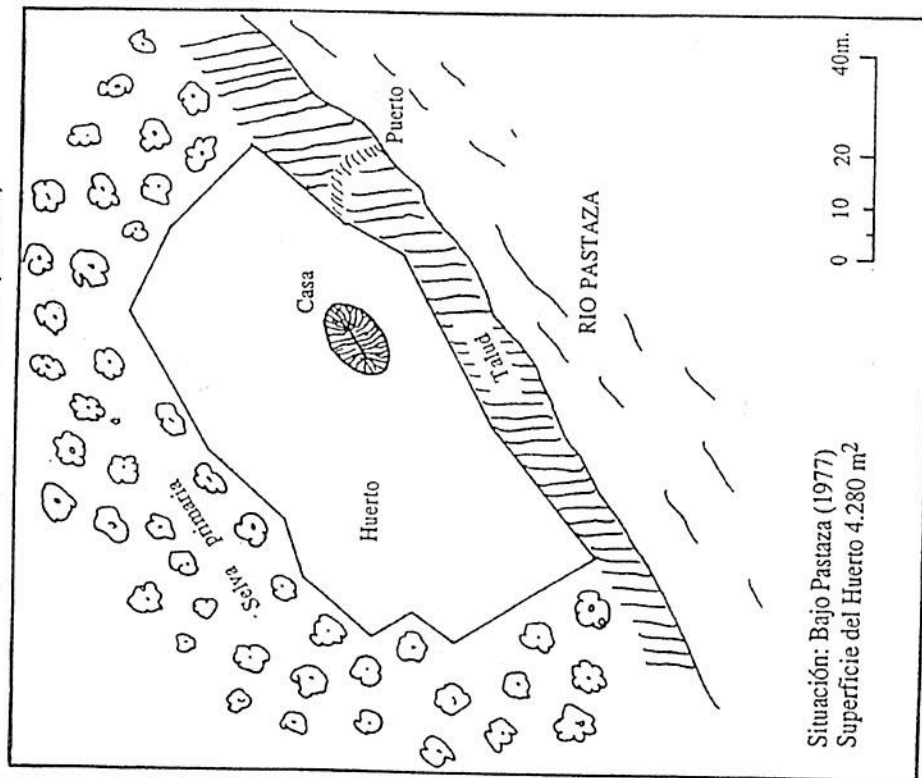
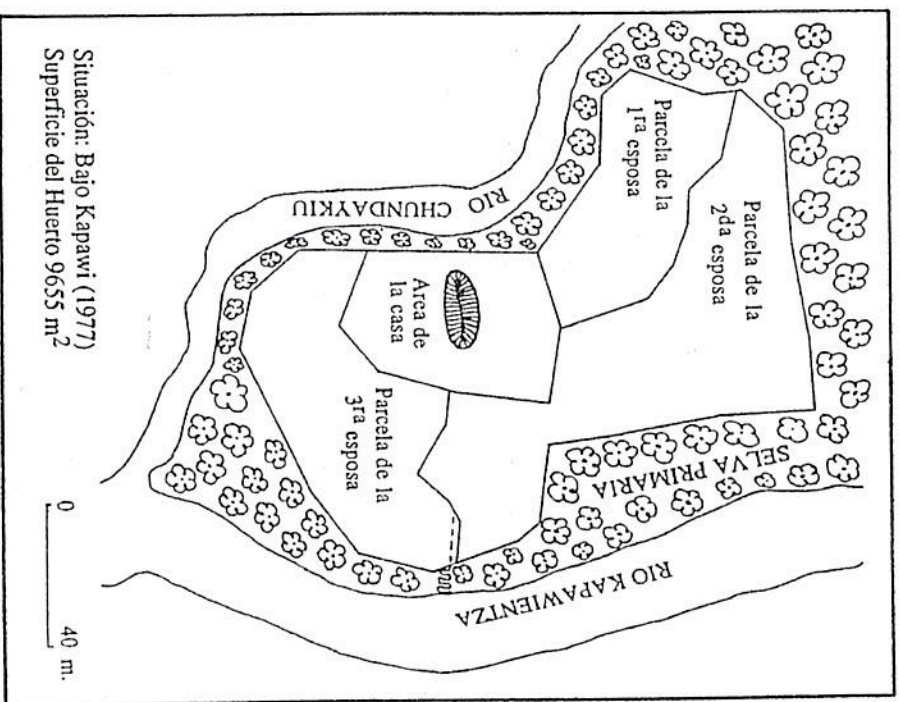


FIGURA Nº 8
PARCELARIO TÍPICO DE UNA UNIDAD RESIDENCIAL
POLIGAMA



3 coesposas = 3 parcelas

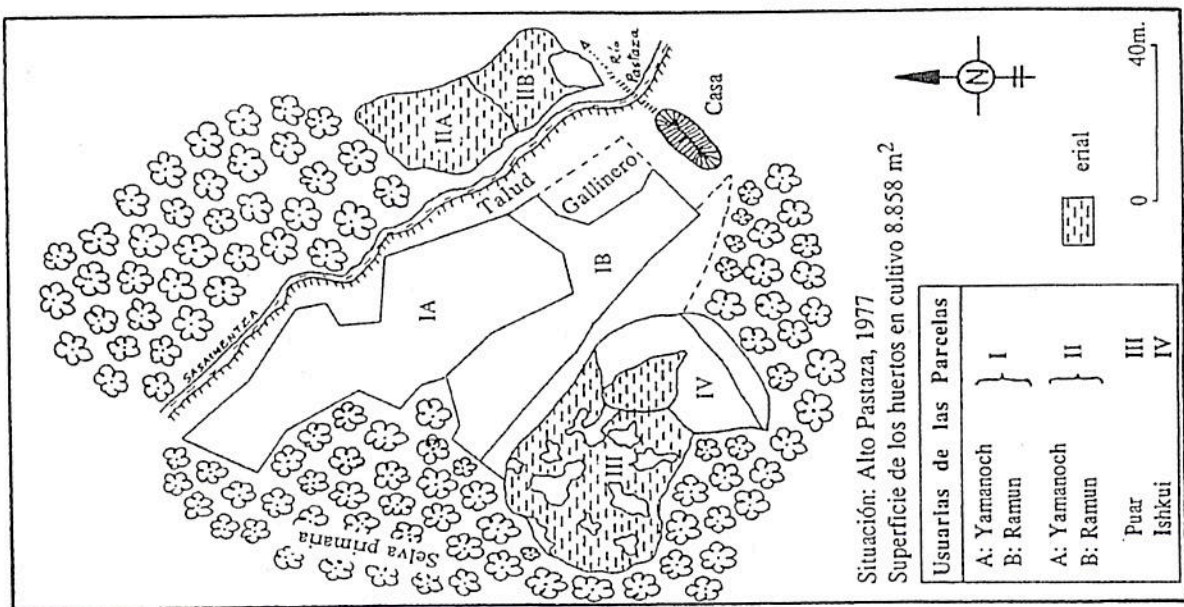
ubérculos de base y de los cultígenos que exigen más nutrientes (frijoles y cacahuetes).

Para comprender mejor la estrategia puesta en práctica en la ocupación hortícola de los suelos, quizá nos sea útil examinar la evolución de un parcelario a partir de un caso específico. El conjunto de los huertos, cuyo plano en escala está reproducido en la figura Nº 9 se sitúa en un medio ribereño muy fértil (tierra aluvial negra) y está explotado por una unidad doméstica que cuenta con 15 personas. En el momento de la investigación (noviembre 1977), la roza Nº 1 estaba explotada desde hacía seis años, o sea desde el principio de la ocupación del sitio.

Quando se inició el cultivo de esta roza, el jefe de familia, Yankuam, no tenía más que dos esposas, Yamanoch y Ramun, que recibieron pues dos porciones ligeramente desiguales (3985 m² para el lote A y 2418 m² para el lote B) del huerto recientemente talado. Tres años más tarde, la roza Nº 2 fue talada más abajo del bancal aluvial en donde se había creado el primer huerto. Una desnivelación de alrededor de 4 m. entre los dos niveles introduce diferencias considerables en sus cubiertas vegetales respectivas, ya que el nivel más bajo sólo comprende especies de escaso crecimiento, muy fáciles de talar (bambúes, Inga, balsa, Cecropia...). Es, pues, debido a la facilidad del desbroce y porque le urgía aumentar la producción hortícola de la familia, que Yankuam decide ocupar ese nivel edafológico. Esta nueva roza fue equitativamente dividida en dos porciones atribuidas a sus dos coesposas. Poco tiempo después, Yankuam dio en matrimonio una de sus chiquillas impúberes y su nuevo yerno se instaló en su casa. Sin embargo, debido a que la joven esposa no tenía más que siete u ocho años y era incapaz de cumplir con ninguno de los deberes ligados a su nuevo estatuto, la madre de este yerno, anteriormente abandonada por su marido, vino igualmente a instalarse donde Yankuam. Esta mujer, Puar, se puso desde entonces a asumir para con su hijo, y por sustitución, las tareas económicas que su nuera era incapaz de realizar en razón de su temprana edad. Siendo un miembro de pleno derecho de la casa, el yerno taló entonces una roza para su madre (la Nº 3), de la misma manera en la que hubiera debido haber talado una para su esposa si esta hubiese sido capaz de cultivarla. Dos años más tarde, Yankuam, el jefe de familia, tomó por tercera esposa a una chica muy joven, Ishkui, y le taló un huerto (el Nº 4).

Un año más tarde, en el momento de la investigación, la roza inicial (Nº 1) todavía producía y estaba bien cuidada por las dos primeras coesposas, Ramun y Yamanoch. La roza Nº 2 fue abandonada después de 4 meses, con

FIGURA Nº 9
PARCELARIO DE UNA UNIDAD RESIDENCIAL POLIGAMA
 (3 coesposas y una refugiada = 6 parcelas)



excepción de una porción de 215 m² plantada poco más o menos exclusivamente con mandioca dentro de la parcela de Ramun. En efecto, la facilidad del desbroce en este nivel edafológico es, según los Achuar, contrabalanceada por la extrema proliferación de las malas hierbas, que se manifiesta desde el segundo año de su cultivo; acabó por necesitar tal inversión de tiempo para el deshierbe que la explotación continua del huerto se volvió contraproducente. El huerto de Puar (el Nº 3) desbrozado en la misma época, también había regresado parcialmente al estado eriazo y solamente algunos islotes (alrededor de 1300 m²) continuaban siendo explotados. El abandono progresivo de este huerto se debía a la disminución de las fuerzas de la anciana que lo cultivaba y que ya no contribuía más que de una manera muy simbólica a la alimentación de su hijo y de la casa en general. Finalmente, el último huerto (Nº 4) que no tenía más que un año en el momento de la investigación, se tomó parcialmente eriazo y no quedaba más que una parcela cultivada de 910 m². La razón se atribuía a la inexperiencia y a la "holgazanería" de la muy joven Ishkui que era vista con ojos bastante malos por las otras dos coesposas. Los celos que ellas le manifestaban se alimentaban con la preferencia sexual evidente que Yankuam le demostraba, y se exacerbaba a causa de la benevolente tolerancia con la que el jefe de familia parecía considerar la incompetencia hortícola de la joven mujer. De hecho, era casi exclusivamente sobre los hombros de Ramun y de Yamanoch que recaía el abastecimiento de productos cultivados para la subsistencia de la casa.

De manera general, y cuando factores limitantes impiden la tala de una nueva roza contigua lo que es relativamente raro, pues una roza inicial se efectúa siempre en un sitio que permitirá una ampliación o una sustitución ulterior, los Achuar se resuelven a talar una nueva roza a cierta distancia de la casa. Pero de todas maneras, la nueva roza se hará siempre a proximidad de una corriente de agua a fin de poder limpiar *in situ* las raíces y los tubérculos cosechados.

De un centenar de casas achuar visitadas, sólo pudimos observar el caso de un jefe de casa lo suficientemente imprevisor como para establecer su casa y su roza inicial en un sitio que impedía cualquier nueva tala cercana en razón del relieve muy accidentado. Para poder completar la producción deficitaria de su roza principal, se había visto obligado a realizar dos nuevas rozas para sus dos esposas, la una a 500 metros y la otra a 800 metros de la casa. Por añadidura, cada una de las mujeres se vio obligada a cercar completamente su huerto con una empalizada de 60 cm de alto, en una extensión de 300 metros para la una y de 180 metros para la otra. Por lo demás, es el único caso de

cercamiento total externo de los huertos que hayamos encontrado, pues su excepcional alejamiento hacía necesaria una protección permanente de los cultivos contra los maníferos predadores (sobre todo paca y aguñ). En tiempo ordinario, el cercamiento no tiene razón de ser puesto que la proximidad de los huertos permite su vigilancia permanente siendo que los predadores son prontamente detectados cuando se manifiestan. Aparte de este caso completamente excepcional, una roza complementaria o de sustitución nunca se realiza a más de 300 metros de la casa.

En el momento de la primera ocupación de un sitio, la estimación de la dimensión de una roza inicial depende de las negociaciones entre el jefe de casa y sus esposas, que llevan a menudo a la confrontación de puntos de vista divergentes, sino antagónicos. El deseo del jefe de familia es, naturalmente, obtener los más grandes huertos posibles a fin de disponer en superabundancia de cerveza de mandioca, lo que le permitirá convidar suntuosamente a sus huéspedes pasajeros. Ahora bien, si una mujer pone igualmente todo su orgullo en cultivar un gran huerto, está sin embargo en mejor posición para poder estimar la capacidad de la fuerza de trabajo (la suya y la de sus hijas solteras) que podrá movilizar para el deshierbe, es decir para la más absorbente de todas las tareas hortícolas, desde el punto de vista del gasto de tiempo y de energía física. En efecto, cualquiera que sea su dimensión inicial, un desmonte es siempre enteramente plantado; cuando asoma una inadecuación entre la dimensión de la superficie cultivada y la capacidad de deshierbe—ya sea porque el desmonte inicial era realmente demasiado grande, o porque la fuerza de trabajo femenino se halla de pronto reducida—el reajuste se opera con el abandono de una porción del huerto a la invasión de las plantas adventicias, como acabamos de ver su ilustración en el caso del parcelario de Yankuan. Aparte de una enfermedad y de una invalidez temporal o definitiva, varias circunstancias pueden modificar la capacidad de trabajo de una mujer casada y obligarla a reducir su superficie de cultivo. La más común es el casamiento o la muerte de una o de varias de sus hijas, acontecimientos que vendrán a sustraer una importante contribución en trabajo a la microcélula de producción que constituyen una mujer y sus hijas. Otro caso, menos frecuente, es la reorganización de la división de las tareas que produce la enfermedad crónica (en particular la tuberculosis) de una de las coesposas en una unidad doméstica poligámica. La mujer enferma será físicamente incapaz de acompañar regularmente a su esposo a la caza y en sus visitas lejanas; la coesposa válida, obligada por consiguiente a pasar la mayor parte del tiempo en la selva o de viaje—ya que la rotación entre las dos mujeres se hace imposible—se verá necesariamente obligada a descuidar su huerto.

Resulta más bien infamante para una mujer dejar proliferar las malas hierbas en su huerto y, salvo los casos de fuerza mayor, ella se esforzará en mantenerlo lo mejor posible. Y esta es la razón por la que el acuerdo inicial entre un jefe de casa y sus esposas en cuanto a la dimensión de la roza, reviste una gran importancia. Pues el deshonra de un huerto parcialmente erizado—por ser demasiado grande para ser cultivado y deshierbado cuidadosamente—recería de modo parcial sobre el jefe de familia. En efecto, más vale para el prestigio de una unidad doméstica poseer un pequeño huerto bien cultivado que uno inmenso medio erizado.

Las dimensiones de la futura roza son pues estimadas en el terreno en función de una sutil dosificación entre las capacidades y las pretensiones de cada una de las coesposas, la importancia social del jefe de casa y los consuetudines ecológicas locales. Es siempre el esposo de una mujer casada el que toma la iniciativa de abrir una roza, o bien, cuando se trata de una viuda, su pariente masculino real o clasificatorio más cercano en el seno de la unidad doméstica (su hermano o su hijo, generalmente). Los límites del futuro huerto son determinados mediante una estimación preliminar en el curso de la cual se atribuye a ciertos árboles característicos el papel de mojones. No se privilegia ninguna forma geométrica específica y los levantamientos topográficos efectuados en treinta rozas muestran que éstas poseen casi siempre contornos irregulares. En ausencia de una verdadera estación seca, no existe un período prescrito para realizar la roza y la quema, aunque el mes de enero y el período de septiembre a noviembre, marcados de ordinario por una baja relativa de la pluviosidad, sean generalmente considerados como más propicios. De todas maneras, en ningún caso se esperará expresamente la venida de estas dos micro estaciones secas para emprender una tala.

La roza y la quema

La roza propiamente dicha comprende dos fases sucesivas: el desbroce de las malezas y la tala de los árboles. El desbroce, realizado con machete, tiene como meta cortar todos los matrajales y arbustos, dejando sobre el terreno los residuos de monte talar. Luego de un lapso que oscila entre dos días y una semana, se procede a talar los árboles con hacha metálica, siguiendo un método aparentemente muy antiguo, pues ya es atestigüado por Up de Graff en su descripción de una roza con hacha de piedra, en 1899, entre los Jívaro Antipa (UP de GRAFF s.f.: pp. 203-204). Este método, destinado a economizar tiempo y energía, consiste en hacer una entalla lo bastante profunda en todos los pequeños árboles a aproximadamente 40 cm del suelo y luego cortar los grandes árboles que arrastraran entonces en su caída

espectacular a toda la masa de vegetación circundante que está inextricablemente ligada a ellos por una maraña de bejucos y de formaciones epifíticas. Esta técnica de entalladura preliminar es muy corriente entre los horticultores selváticos; para la región amazónica se halla atestiguada sobre todo entre los Amahuaca (CARNEIRO, 1964: p. 11) y entre los Campa (DENEVAN, 1974: p. 98). Ciertos árboles cuyas raíces tabulares imposibilitan la tala a la altura de un hombre, deben ser rodeados con un pequeño andamiaje rudimentario que permite el acceso a la parte lisa del tronco. La última fase de la roza consiste en escamondar las ramadas de los árboles cortados.

Todos los árboles no son sistemáticamente cortados y de ordinario se salvará la mayoría de las especies que proveen frutos. Entre estas últimas, las más corrientes son una suerte de mango silvestre, *apai* (*Grias tessmannii*), una variedad de árbol del pan, *pitiu* (*Batocarpus orinocensis* Karst.), un zapote, *pau* (*Pouteria* sp.), *tauch* (*Lacmella* sp.), la palmera *achu* (*Mauritia flexuosa*) y el árbol *sampi* (*Inga* sp.). (Véase la lista completa de las especies protegidas en el cuadro N° 8). Ciertas especies son escatimadas por razones prácticas y no alimenticias: el árbol *balsa wawa*, pues sus anchas hojas sirven de tapa, los árboles *yakuch* (*Hyeronima alchorneoides*, euforbiácea) y *chinchak* (*Miconia* sp. y *Leandra* sp.), pues las aves, y sobre todo los tucanes, son muy aficionados a sus frutos. Estos frutos, no comestibles para los humanos, constituyen cebos que permiten a los adolescentes entrenarse en el huerto al tiro de pájaro con cerbatana. La utilización de árboles cebos en el huerto para el aprendizaje de la caza es mencionada en la mitología en referencia a la educación cinegética de *Etsa sol*.

La roza en general, y la tala de los árboles en particular, son actividades peligrosas y penosas que sólo competen a los hombres adultos y de donde son excluidos no solamente las mujeres sino también los adolescentes. Cuando se realiza el desbroce, el hombre curvado hacia adelante, barre regularmente la baja vegetación a una decena de centímetros del suelo con un gran machete previamente afiliado sobre un grueso canto de río humedecido. El esfuerzo es sostenido de modo relativamente constante durante varias horas y sólo se interrumpe pasado el mediodía para una pausa merecida durante la cual las mujeres sirven la refrescante cerveza de mandioca. El principal peligro del desbroce proviene del riesgo de molestar malhadadamente a una serpiente venenosa o un nido de avispas (ete) suspendido de una rama, cuando se forrajear entre los matorrales. Una de las funciones de la pintura facial con bija es la de proteger los hombres contra eventuales mordeduras de serpiente; todos

los que participan en una tala no dejan pues de engalanarse cuidadosamente el rostro con esta finalidad. No obstante, cuando la tala se realiza en el marco de un trabajo comunitario, la jornada de trabajo comienza siempre con abundantes libaciones de cerveza de mandioca ofrecidas por el jefe de casa que ha tomado la iniciativa de la tala. El desbroce se efectúa pues las más de las veces en una atmósfera de ligera borrachera, amenizada con bromas u observaciones irónicas, poco propicia en todo caso para mantener la vigilancia sostenida que debe ejercerse para localizar serpientes e insectos nocivos. A pesar de la exclamación constante ¡*napi anearta!* (¡cuidado con la serpiente!) que viene a ritmar el trabajo, no es pues un azar si la mayoría de los hombres mordidos por serpientes y habiendo sobrevivido a la experiencia, lo fueron durante desbroces comunitarios

Este peligro se reduce durante la tala, pues las serpientes han huido ya. En cambio, el hermoso oquedal despejado por el desbrozamiento está cubierto de una espesa alfombra de malezas, bajo la cual se refugian, invisibles, las grandes hormigas *yutui* (formicidos) y los escorpiones *titink*, que hacen particularmente precavidos a los Achuar de pies desnudos. Cuando la tala es practicada entre varios, se efectúa generalmente sobre una línea de frente que progresa regularmente entallando los árboles de mediana estatura. Cuando todos los árboles secundarios han sido profundamente tajados, los hombres se reparten la tala de los grandes árboles relevándose a veces en grupos de dos para los más importantes. Es la fase más espectacular de la roza y también, potencialmente, la más peligrosa aunque los accidentes son muy escasos. La caída de los árboles está generalmente dirigida desde el centro de la roza hacia su periferia, la cual se encuentra pronto coronada por una orla de ramadas impenetrables yaciendo en un gran desorden sobre el suelo. Con los primeros crujidos anunciadores de la caída, el hombre que manipula el hacha se aleja rápidamente gritando ¡*numi anearta!* (¡cuidado con el árbol!), mientras que sus compañeros se esparcen alrededor saludando con gritos de júbilo el derrumbamiento con gran estrépito del gigante y de su cohorte de vegetación subordinada. Hay un parecido entre dar la muerte y el corte de un gran árbol y los Achuar establecen un paralelo explícito entre la roza y la caza, dos actividades físicamente exigentes pero que culminan ambas en la satisfacción de un triunfo incontestable.

A pesar del inmenso progreso que representa el uso de herramientas metálicas, la tala es aún un trabajo muy penoso. Un hombre solo necesita, por ejemplo, cerca de tres horas de trabajo continuo para cortar un árbol de 1.10m de diámetro. Por supuesto, estamos lejos ya de aquellas demoras de varios días, incluso de varias semanas (UP de GRAFF s.f. p. 203) que exigía

añano la tala con hacha de piedra; con todo, no es menos cierto que, cada vez que sea posible, un jefe de casa se esforzará por invitar a parientes y aliados para que le ayuden a realizar por lo menos una parte de la roza. Si una cooperación continua demuestra ser imposible, es costumbre invitar a los parientes para la fase del corte con hacha, luego de haber realizado uno mismo el desbroce. La economía de tiempo y esfuerzo que representa una roza colectiva es realmente considerable: hemos podido observar a un equipo de ocho hombres derribar los árboles de una roza de 3.560 m² en cinco horas, mientras que un hombre solo había tenido que emplear diez días de trabajo más o menos continuo para efectuar la misma operación en un huerto de 4.230 m².

La duración relativa de las operaciones de roza está en parte condicionada por la diferencia de tipos de cubierta vegetal. En efecto, los Achuar afirman unánimemente que los bancales aluviales del hábitat ribereño son más pobres en especies de madera dura y de gran desarrollo que la selva interfluvial. Esta proposición general se basa en un sistema de clasificación de árboles que los distribuye en dos categorías: los árboles duros (pisu numi) y los árboles blandos (miniar numi). Esta distinción resulta directamente de la experiencia empírica del rozador, midiendo la densidad del árbol a la medida de su propio esfuerzo. Ahora bien, una cuenta efectuada con informantes Achuar a partir de seis muestras de selva climática potencialmente cultivable —tres en medio interfluvial y tres en medio ribereño— parece confirmar esta proposición. En efecto, mientras que en 100 m² (10 m x 10m.) de selva primaria, la densidad media de árboles de más de 20 cm de diámetro oscila entre 17 y 21 en el biotopo interfluvial, esta densidad oscila entre 7 y 15 en el medio ribereño. Teniendo como base este mismo muestreo, se constata que las especies de madera dura (según los criterios indígenas) forman más de la mitad de los efectivos en el medio interfluvial, contra el 20% en el hábitat ribereño.

Estos resultados parecerían naturalmente indicar que la roza, a igual superficie, no dejará de ser más larga y penosa en el hábitat interfluvial que en el ribereño. Ahora bien, una verificación a posteriori permite confirmar esta hipótesis: es la comparación sistemática del número de cepas que subsisten en diferentes tipos de huertos después del cultivo (Véase el cuadro N° 5). Este cuadro lleva a algunas observaciones restrictivas. En primer lugar, sólo tiene un valor indicativo, ya que está basado en un número limitado de muestras de pequeñas dimensiones, habiendo sido efectuados los cálculos sobre cuadrados de densidad de 100 m², es decir superficies representando, según los casos, de 1/10 a 1/100^o de la superficie de las rozas muestreadas. Por otra parte, por

razones de comodidad, todos los cálculos han sido efectuados en porciones de huertos desprovistos de troncos muertos de más de 1m. de diámetro.

CUADRO N° 5
CUADRADOS DE DENSIDAD DE LAS CEPAS EN
DIFERENTES TIPOS DE HUERTOS
(cuadrado de 10m. x 10m.)

Relieve Pendiente	Hábitat interfluvial (número de huertos: 3)			Hábitat ribereño (número de huertos: 2)	
	Bancal 0%	Collado 40%	Collado 25%	Bancal 0%	Bancal 0%
Edad del huerto	2 años	2 años	1 año	2 años	6 años
Cepas de menos de 30 cm Δ	76%	63%	71%	100%	100%
Cepas de menos de 65 cm Δ	8%	27%	18%	0%	0%
Cepas de más de 65 cm Δ	16%	10%	11%	0%	0%
Número total de cepas	13	11	28	4	4
Número total de troncos enteros tumbados	9	8	13	0	0
Porcentaje de la superficie ocupada por las cepas y los troncos tumbados	17%	16%	20%	0,2%	0,3%

Pese a estas limitaciones, las tendencias que muestra este cuadro comparativo son ricas en enseñanzas. En efecto, después de tan sólo dos años

de cultivo, todas las cepas de más de 30 cm de diámetro han desaparecido de los dos huertos ribereños. Por consiguiente esto significa, o bien que no existían grandes árboles en esos lotes al momento del desbroce, o bien que siendo éstos de madera blanda y fácilmente putrescible, para entonces habían desaparecido ya. Asimismo, ningún tronco muerto ha subsistido en estos dos cuadrados de densidad; el muestreo refleja, a este respecto, muy estrechamente la realidad global pues es absolutamente excepcional encontrar grandes troncos en los huertos ribereños después del segundo año de cultivo. Por otra parte, la diferencia de edad entre los dos huertos ribereños no introduce ninguna diferencia en el número de cepas subsistentes, lo cual parecería indicar que todas las cepas de madera blanda desaparecen desde el fin del primer año de puesta en cultivo. Por fin, el muy bajo porcentaje de la superficie de las muestras ribereñas ocupada por los residuos vegetales del desbroce (0.2% y 0.3%)—incluso si se multiplica por 5, por precaución estadística—atestigua la evidencia de que casi la totalidad de la superficie rozada es cultivable.

Estos resultados contrastan fuertemente, y en todos los puntos, con los datos del hábitat interfluvial. Aquí, las muestras están, en efecto, caracterizadas por una elevada proporción de cepas de más de 30 cm de diámetro y de troncos de lenta putrefacción. Sin embargo, la diferencia más espectacular concierne a la fracción de la superficie que está ocupada por residuos vegetales inamovibles (entre 17 y 20%) y que por lo tanto demuestra ser impropia para el cultivo. A pesar de su carácter aproximativo, estos datos parecen pues confirmar el punto de vista achuar sobre la marcada diferencia de la cubierta vegetal en los dos biotopos. También parecerían indicar que las superficies para debrozar en el medio interfluvial deberían ser proporcionalmente más importantes que en el medio ribereño, a fin de tomar en cuenta las zonas no cultivables que están obstaculizadas con residuos vegetales.

El lapso entre la roza y la quema oscila entre tres semanas y dos meses, según las condiciones climáticas. La quema y la limpieza de los escombros de la tala son las únicas tareas de la horticultura que son efectuadas por los hombres y las mujeres; es el único momento, en todo el proceso de trabajo hortícola, en donde la complementariedad de los sexos se manifiesta por una copresencia en el huerto. La quema se realiza generalmente en dos fases distintas. Es un primer tiempo, y con preferencia un día en que sopla una ligera brisa, las mujeres provistas de manojos encendidos prenden fuego directamente a los montones de ramas esparcidas por la roza. Al hacerlo, ellas se cuidan de no encender ninguna hoguera cerca de los diversos árboles en pie

que han sido dejados durante la roza.

Una vez completamente terminada esta primera combustión, es decir al día siguiente o a los dos días, los hombres comienzan la limpieza de los residuos semicalcinados. Se trata de recoger y amontonar cuidadosamente todas las ramas que no estuvieran enteramente calcinadas por la primera quema. En el centro de cada una de las porciones de la roza que han sido de esta manera limpiadas, se yergue un gran montón de ramadas ennegrecidas que son encendidas nuevamente por las mujeres. Estas, al mismo tiempo que vigilan la combustión, comienzan a mullir la tierra en los alrededores con el wayi, un palo de cavar duro y pesado, confeccionado por los hombres con madera de la palmera uwi (Guilietma gasipaes).

Además, en este estadio no es necesario limpiar demasiado cuidadosamente el futuro huerto de su madera muerta, salvo en las zonas muy circunscritas donde se proyecta plantar cacahuete. En efecto, la limpieza y quema de los pequeños residuos vegetales de la roza son parte de las tareas continuamente realizadas por las mujeres durante el primer año de vida productiva del huerto. Durante el *dshierbe* cotidiano, cada mujer reúne las plantas adventicias que acaba de arrancar y los pedazos de ramas que subsisten de la quema, las amontona al pie de una cepa y les prende fuego. Cuando las cepas son de madera blanda se consumen lentamente al contacto de esta pequeña hoguera y forman enseguida importantes concentraciones de ceniza. Este será el sitio favorito para la plantación de los ñames *kénke*, una planta que aprecia muy particularmente los suelos livianos y ricos en potasio.

Al cabo de un año de esta meticulosa limpieza, el suelo del huerto presenta el aspecto esmerado de unos arriates; sobrenadando en medio del revoltillo de una vegetación muy controlada, sólo algunos grandes troncos imputrescibles acostados recuerdan el mantillo salvaje de esta transmutación. Pero aun así, la evocación es fugaz, pues estos troncos son, ellos también eminentemente socializados, sirviendo de caminos—pasarelas en el seno del huerto. Algunas muestras talladas en el flanco a la salida y a la llegada, permiten subirse sin esfuerzo a estos largos y resbalosos fustes que, para los Achuar, reemplazan ventajosamente los senderos terrestres. En efecto, la superficie que ocupan los troncos es de todos modos inculivable —al contrario de los senderos— sin contar que estas pasarelas permiten, elevándose fuera del alcance de las ramas de mandioca, escapar de la lluvia de gotitas que infaliblemente viene a duchar al transeúnte cuando éste se mueva a ras del suelo luego de un chaparrón. Escapar a los tocamientos de las plantas de mandioca es, además, no sólo un simple problema de comodidad, sobre todo

para los niños, puesto que ya se verá muy pronto que esta planta es literalmente vampírica. Estos troncos acostados son también socializados por la función de amojonamiento que a menudo asumen entre parcelas asignadas a diferentes coesposas en el seno de un mismo huerto.

Aunque la quema después de la roza sea la práctica más corriente, ocurre muy excepcionalmente que uno se exime de hacerlo, sobre todo cuando es necesario asegurar un empalme rápido entre dos huertos y que por lo tanto no hay tiempo de esperar los plazos necesarios para que la vegetación esté suficientemente seca para prenderle fuego. En este caso, se deja pasar algunos días para que los residuos vegetales sequen superficialmente, y luego se reúnen los mismos en gavillas que son amontonadas en la periferia del huerto. El único ejemplo observado por nosotros de un huerto que no había sido quemado estaba situado en un medio ribereño, sobre un bancal de suelo negro aluvial muy fértil. Este huerto, con una superficie de 8.150 m², tenía entonces tres años de edad; su productividad, estimada por el análisis de un cuadro de densidad (10 x 10m.) de cultígenos, era absolutamente equivalente a la de los huertos de la misma edad y de la misma naturaleza pedológica que habían sido quemados.

Los mismos Achuar indican que la presencia de una capa de ceniza no tiene ninguna influencia sobre la duración y la productividad de un huerto, al menos en los suelos ricos del hábitat ribereño. El fuego, por lo demás, sólo ataca muy superficialmente las especies herbáceas, sin tocar las raíces y las semillas de las gramíneas. Por consiguiente, la quema de ninguna manera impide el desarrollo posterior de las plantas adventicias en el huerto y es bastante probable que ni siquiera retarde su aparición. Así, la utilización del fuego está destinada a economizar tiempo en la limpieza meticulosa de los residuos vegetales, más bien que a incrementar notablemente la fertilidad del suelo. Esta opinión indígena es por lo demás comparada por los especialistas en la materia (en particular PHILLIPS, 1974: p. 460 y SCHNELL, 1972: 12, Cap. 6) que concuerdan en señalar que el incremento de la fertilidad ligado al fuego es superficial y provisorio. Únicamente los suelos más ácidos del área interfluvial parecen deber beneficiarse con el enriquecimiento muy temporal en sales minerales que aporta la quema³.

Por otro lado, existe un método de cultivo sin quema que es utilizado sistemáticamente para los huertos sembrados con maíz. A diferencia de los otros cultígenos que están mezclados dentro de una sola roza, el maíz es, en efecto, generalmente cultivado en un huerto específico. Este monocultivo —que también se practica a veces, para el banano de plantaina— sigue la

técnica del cultivo "sobre hojarasca" (slash-mulch en inglés, en achuar: utsank: "esparcir al voleo"), bastante excepcional en la cuenca Amazónica. El desbroce es muy somero, sólo una pequeña parte de los árboles es derribada y la siembra, al voleo, se efectúa de inmediato por los hombres, en los residuos vegetales. Tales huertos son definitivamente abandonados luego de la cosecha que tiene lugar entre doce y catorce semanas después de la siembra. Las rozas de maíz sobrepasan rara vez los 1500 m² y pueden ser desmontadas en una vegetación secundaria bastante reciente, facilitando así el trabajo de la tala. En efecto, con la humedad y el calor, los residuos vegetales se descomponen rápidamente en un rico abono que suple así las eventuales deficiencias iniciales del suelo⁴.

Esta técnica de cultivo es muy costosa en simientes, puesto que sólo una parte de las semillas podrá germinar; en cambio es muy económica en trabajo, si se considera el carácter rudimentario de la roza. Por otra parte, el mantenimiento de una parte de la cubierta vegetal permite una protección reforzada de las plantas jóvenes contra los riesgos de violentas corrientes de aire que podrían tumbarlas brutalemente. Por fin, siendo muy corto el ciclo vegetativo del maíz, los jóvenes brotes no tienen tiempo de ser ahogados por la proliferación de plantas adventicias, insoslayable en ausencia de un despeje inicial del suelo y un deshierbe regular. Está fuera de duda que este método de cultivo es particularmente ventajoso para una planta como el maíz, cuyo uso entre los Achuar es actualmente muy secundario. En efecto, aún si el porcentaje de plantas que no llegan a la madurez es elevado (cerca del 40%), la inversión en trabajo es de todos modos irrisoria si se la compara con la que requiere el policultivo tradicional.

La duración de las operaciones de la roza y quema depende, como hemos visto, de múltiples parámetros: naturaleza de la cubierta vegetal según el tipo de hábitat, dimensión de la roza, número de hombres que participan en el desbroce, tiempo de secado antes de la quema, etc. No obstante, las cuantificaciones de tiempos de trabajo que hemos podido efectuar, siguiendo integralmente las operaciones de roza en cuatro huertos, producen resultados muy cercanos pese a la diversidad de superficies tomada en cuenta (véase el cuadro siguiente).

Aparte del caso particular del huerto c —que permite subrayar, en comparación, cuán débil es el costo en trabajo requerido para la roza de los huertos de maíz— este cuadro muestra que, cuando se comparan las duraciones del desbroce teniendo como base una unidad de medida única, las variaciones registradas son poco significativas: oscilan entre 232 horas/ha de desbroce y de quema para el huerto a y 250 horas/ha para el huerto d. El promedio

	Huerto a (superficie: 3.560 m ²)	Huerto b (superficie: 4970 m ²)	Huerto c* (superficie: 2.100 m ²)	Huerto d (superficie: 4.230 m ²)
Roza	63 horas	91 horas	18 horas	80 horas
Quema	20 horas	30 horas		25 horas
Total	83 horas	121 horas		105 horas
Media en horas por hectárea	232 horas/hectárea	244 horas/hectárea		250 horas/hectárea

* Roza muy sumaria en una vegetación secundaria reciente para un huerto de maíz.

general para el hábitat interfluvial es de 242 horas/ha. No nos fue posible asistir a un desbrozo en el hábitat ribereño, por lo que este muestreo sólo incluye las rozas interfluviales, lo cual hace imposible una confirmación cuantitativa de la hipótesis previamente planteada (teniendo como base los cuadros de densidad de las cepas) de una duración menor de las operaciones de roza en el hábitat ribereño⁵.

La horticultura

En el espacio todavía virgen sustraído a la selva por la roza, el primer acto de socialización pertenece a los hombres, puesto que ellos son los que van a realizar el deslinde de la parcela y su amojonamiento interno, plantando hileras de bananos que ejercen una función de límite y bordadura. Aun cuando lo esencial del trabajo sobre las plantas cultivadas es realizado por las mujeres, no es anodino el que a través de esta plantación de bananos —que inaugura simbólicamente el huerto en su existencia productiva y en su apropiación social— sean los hombres los que dibujen el espacio donde vendrán a trabajar las mujeres. No es sino cuando cada una de las parcelas de las coesposas se encuentra materialmente delimitada bajo la autoridad masculina, que el huerto puede finalmente convertirse en el campo cerrado de una praxis puramente femenina. Puede suceder, sin embargo, que el hombre sea dispensado de su trabajo de arbitraje y que deje a las mujeres de su casa arreglar entre ellas la

repartición de las parcelas. Es particularmente el caso cuando las mujeres tienen entre sí una relación suficientemente estrecha de consanguinidad para que las disputas acerca de precedencias sean excluidas: relaciones madre-hija o relaciones de hermanas, por ejemplo.

Los Achar no son novatos en las tareas de horticultura; entre los numerosos indios que atestiguan una alta antigüedad de su familiaridad con la horticultura, el más convincente sin duda es el elevado número de clones estables reconocidos en el seno de las principales especies por la taxonomía indígena y cultivados intensivamente⁶. Un huerto achar incluye comúnmente un centenar de especies, divididas en numerosas variedades, y los inventarios que hemos realizado, por sistemáticos que sean, ciertamente no agotan la totalidad de las plantas cultivadas.

Entre las plantas utilizadas en la horticultura, hemos distinguido las especies realmente domesticadas (cultígenos de los cuadros 6 y 7) de las especies silvestres, habitualmente aclimatadas en los huertos o salvadas cuando la roza (cuadro 8). Ahora bien, esta distinción categorial no está claramente formulada en la taxonomía achar que tiende a subsumir bajo la categoría aramu ("aquello que es enterrado por el hombre") todas las plantas efectivamente presentes en un huerto, a excepción de las plantas adventicias. El término aramu designa la posibilidad de una manipulación por el hombre y, por lo tanto se aplica, igualmente a especies silvestres semicultivadas, que, cuando son halladas fuera del contexto del huerto, serán no obstante claramente definidas como silvestres (ikiamia "del bosque"). Esta etnocategoría denota entonces menos una característica esencialista de las plantas cultivadas que su modo de relación con una actividad humana específica: la posibilidad de su reproducción artificial en el huerto.

Los 62 cultígenos inventariados son cultivados en casi todos los huertos, pues la extrema dispersión del hábitat engendra la obligación de poder disponer de manera inmediata y permanente del abanico más amplio posible de los productos hortícolas necesarios para la vida cotidiana. Este constreñimiento de autosuficiencia de las casas es particularmente claro para las plantas no alimenticias, muchas de las cuales son de uso diario. En efecto, mientras que el ñame puede, por ejemplo, perfectamente reemplazar a la patata dulce en la alimentación, el algodón no es sustituible por la bija en su uso específico. Estos sesenta o más cultígenos —algunos de los cuales, como las guirras sólo están representados por un ejemplar por huerto— se dividen en más de 150 variedades nombradas e identificadas con precisión en la sistemática indígena.

CUADRO Nº 6
LISTA DE LOS CULTIGENOS DE USO ALIMENTICIO

Frecuencia de uso (1)	nombre vernacular	nombre corriente	identificación botánica	número de variedades cultivadas
C	ajach	arruruz	<i>Dioscorea</i> sp.	1
C	chiki	patata dulce	<i>Maranta ruiziana</i>	1
A	inchi	aji	<i>Ipomea batatas</i>	22
A	jimia	aguacate	<i>Capsicum</i> sp.	8
C	kai	anona	<i>Pearsa</i> sp.	1
B	keach	ñame	<i>Anona squamosa</i>	1
A	kenke	guayabo	<i>Dioscorea trifida</i>	12
C	kirimp	naranja	<i>Psidium guajava</i>	1
B	kukuch	achra	<i>Solanum coconilla</i>	4
C	kumpia	piña	<i>Renalmia alpina</i>	1
B	kuish	mandioca dulce	<i>Ananas comosus</i>	1
A	mama	frijol	<i>Manihot esculenta</i>	17
B	milk	jicama	<i>Phaseolus</i> sp.	12
C	namau	calabacera	<i>Pachyrhizus tuberosus</i>	1
C	namuk	cachucú	<i>Sicana odorifera</i>	1
B	nuse		<i>Arachis hypogea</i>	1
C	pinia		<i>Calathea</i> Aff.	7
			<i>Exscapa (marantac)</i>	
A	paantam	banano plantain	<i>Musa balbisiana</i>	1
A	mejench	banano	<i>Musácea</i>	4
B	paat	caña de azúcar	<i>Saccharum officinarum</i>	15
A	papachnia	taro	<i>Colocasia</i> sp.	3
A	sanku	taro	<i>Xanthosoma</i> sp.	1
C	sepui	cebolla	<i>Allium cepa</i>	2
B	shaa	maíz	<i>Zea mays</i>	2
C	tente	taro	<i>Cucurbitácea</i>	1
C	tuka	chonta	<i>Colocasia esculenta</i>	1
B	uvi	cacao	<i>Gullielma gasipaes</i>	1
B	wakamp	cacao	<i>Theobroma subincanum</i>	6
B	kuchiwakamp	guaba	<i>Theobroma bicolor</i>	2
B	wampa	taro	<i>Inga edulis</i>	1
C	wanchup	guaba	<i>Xanthosoma</i> sp.?	1
C	wampushik	papayo	<i>Inga nobilis</i>	1
B	wapai	caimio	<i>Carica papaya</i>	3
B	yaas	calabacera	<i>Chrysophyllum cainito</i>	3
C	yuwi		<i>Cucurbita maxima</i>	3

(1) frecuencia de uso:

- A: Cultígeno de base (uso diario)
- B: Cultígeno de uso corriente
- C: Cultígeno de uso episódico o estacional.

Las especies que incluyen el mayor número de variedades son, naturalmente, aquellas cuya importancia alimenticia es predominante (22 variedades de patata dulce, 17 de mandioca, 15 de banano, 12 de ñame...) o aquellas en las que la inversión simbólica es considerable (plantas alucinógenas y medicinales).⁷

Para distinguir taxonómicamente a las variedades, los Achuar utilizan generalmente un nombre de base común, acoplado con una serie de determinantes que vienen a especificar este nombre de base por imágenes metafóricas o metonímicas connotando una característica morfológica. En la mayoría de los casos, el término de base característica morfológica. En la correspondencia a una especie en la nomenclatura botánica científica occidental. Entre las numerosas variedades de kenke (ñame, *Dioscorea trifida*), tenemos así: kai kenke ("aguacate ñame", por el color del tubérculo cercano al de la cáscara del aguacate maduro), mama kenke ("mandioca ñame", por la similitud de la forma del tubérculo con las raíces de la mandioca) pama kenke ("tapir-ñame", siendo el tubérculo rechoncho como un tapir), susu kenke ("barba-ñame", por el tubérculo largos pelos), uranchi kenke ("vellos púbicos ñame", cuando el tubérculo es velludo), etc.

Todas las variedades de plantas alimenticias no están igualmente repartidas en los diferentes biotopos del territorio achuar, ya que los huertos interfluviales son generalmente más pobres en variedades cultivadas que los del medio ribereño. Las variedades de las especies importantes, como la mandioca, el banano, el cacahuete o el ají son dos veces más numerosas en el hábitat ribereño que en el interfluvial. Sin embargo, en cada medio ecológico se han desarrollado variedades específicas adaptadas a la naturaleza diferencial de los suelos y que se aclimatan generalmente mal cuando se las transporta fuera de su hogar de origen. Este desarrollo paralelo de variedades cultivadas distintas (sobre un fondo común de especies) parecería indicar que la ocupación por los Achuar de dos biotopos bien diferenciados está lejos de ser reciente.

CUADRO Nº 7
LISTA DE LOS CULTÍGENOS DE USO TECNOLÓGICO,
MEDICINAL Y NARCÓTICO

1 - Plantas tintóreas cultivadas.

- . ipiak: bija. (*Bixa orellana*)
- . sua: genipa (*Genipa americana*).
- . tai: tintura roja para los textiles (¿*Warsawczia chordata*?); mezclada con la bija, sirve para hacer el polvo de karaur (pintura facial).

2 - Plantas textiles y recipientes.

- . uruch: algodón (*Gossypium barbadense*).
- . katsuint: güira; el fruto cortado en dos y ahuecado sirve de tazón.
- . mati: güira (*Crescentia cujete*); el fruto ahuecado y fijado sobre la aljaba sirve de reserva de capoc.
- . takum yuwi: calabaza esponja (*Luffa cylindrica*); la pulpa secada del fruto sirve de taco para los fusiles de baqueta.
- . tsapa: güira (*Crescentia cujete*); el fruto cortado en dos y ahuecado, sirve de tazón y de plato.
- . tserem: güira; el fruto ahuecado sirve de contenedor de líquidos.
- . unkuship: güira (*Crescentia cujete*); cortado en dos y ahuecado el fruto sirve de tazón oblongo destinado a beber la infusión de wayus (*Ilex* sp.).
- . Yumi: calabaza (*Lagenaria siceraria*); sirve para transportar y depositar agua (yumi: agua celeste y potable).
- . chiiyumi: calabaza (*Lagenaria* sp.); pequeño fruto en forma de pera, ahuecado, sirve para transportar el polvo karaur.

3 - Venenos de pesca cultivados

- . masu: *Clitadium* sp. (Composit.)
- . timiu: *Lonchocarpus* sp.- (Legum.)
- . payaash: *Piscidia carthagenensis*?- (Papil.)

4 - Plantas narcóticas cultivadas.

- . maiktua: (*Brugmansia* sp. et *Datura* sp); 3 variedades cultivadas.

- . natem: *Banisteriopsis* sp.
- . yaji: idem.
- . parapra: no identificado
- . tsaank: tabaco (*Nicotinia* sp.).

5 - Plantas medicinales cultivadas.

- . ajej: jengibre (*Zinziber officinale*)
- . chirichiri: diferentes especies de gramíneas.
- . kantse: una amarantácea.
- . pipipiri: (*Cyperus* sp. et *Cares* sp). 4 variedades corrientemente cultivadas.
- . pirisuk: *Altheranthera lanceolata* - (Amarant.)
- . tampuk: una eritroxilácea.
- . wayus: *Ilex* sp.

CUADRO Nº 8

ESPECIES SILVESTRES TRANSPLANTADAS EN
LOS HUERTOS O ESCATIMADAS EN EL MOMENTO DE
LA ROZA Y PLANTAS ADVENTICIAS TOLERADAS

- achu: palmera aguaje (*Mauritia flexuosa*);
- apai: mango silvestre (*Grias tessmannii*);
- chaapi: palmera llarina (*Phytelephas* sp.);
- chinchak: árbol de frutos no comestibles que sirven de cebo para los pájaros (*Miconia* sp. et *Leandra* sp.);
- chirikiasip: nárcotico, arbusto no identificado;
- kuchikiam: cacao silvestre (*Herrania mariae*);
- kunapip: fruto comestible (*Bonafousia sananho*, apocinácea);
- kunchai: fruto comestible (*Dacryodes* Aff. peruviana, burserácea),
- kunkuk: palmera (*Jessenia weberbaueri*);
- mata: palmera chambira (*Astrocaryum chambira*);
- mayu: piscícola, bejuco arbustivo no identificado;
- mirikiu: fruto comestible (*Helicostylis scabra*) moracea;
- munchij: pasionaria (*Passiflora* sp);
- naampi: fruto comestible (*Caryodendron orinocensis*, euforbiácea);
- naara: ortiga (*Urera* sp);
- pau: chicozapote (*Pouteria* sp);

pitiu: género de árbol del pan (*Batocarpus orinocensis* Karst.);
 sampi: guaba (*Inga* sp.); 6 variedades principales: *chuu sampi*;
iniu sampi (*Inga tarapotensis*), *mitik sampi*, *nakar sampi*,
tuish sampi; *yakum sampi* (*Inga pruriens*);
sekemur: jabón vegetal (no identificado);
sekut: vainilla (*Vanilla*);
 sesa: planta medicinal (*Malvaceae*?);
 shawi: fruto comestible (*Psidium* sp., *myrtaceae*);
 shimpishi: fruto comestible (*Solanum americanum*, *solanaceae*);
 shinkishinki: matorral que sirve para fabricar el sonajero homónimo
 utilizado en las curas shamánicas (? *Piper* sp?);
 sunkashi: fruto comestible (*Persea guianensis* Aubl; *moraceae*);
 tanish naeki: fruto comestible (*bignoniaceae*);
 tauchi: fruto comestible (*Lacmella oblongata* y *Lacmella*
peruviana, *apocinaceae*);
 terunch: fruto comestible (? *miriaceae*?);
 lserempush: guaba (*Inga marginata*);
 wampushik: guaba (*Inga nobilis*);
 wawa: balsa, las hojas sirven de tapa de olla (*Ochroma*
pyramidale);
 wishiwishi: fruto comestible (*Protium* sp. *burséraceae*);
 yakuchi: árbol de frutos no comestibles que sirven de cebo para los
 pájaros (*Hyeronima alchorneoides*, *eufobiaceae*);
 yuwikiam: frutos comestibles (no identificado);
 yurankmis: frutos comestibles (*Physalis* sp., *solanaceae*);
 yapaipa: planta medicinal (*Verbena* sp.).

Las señales que permiten distinguir las variedades de una misma especie son a veces difíciles de discernir para un ojo poco entrenado, sobre todo cuando definen una particularidad morfológica de la raíz o del rizoma. Los hombres, por ejemplo, son la mayoría de las veces incapaces de establecer la diferencia entre las variedades más próximas de ciertas plantas cultivadas por las mujeres. Incluso ocurre a veces que las mujeres no pueden reconocer ciertas variedades—que sin embargo ellas mismas han plantado—teniendo como simple base los indicios morfológicos. Este es particularmente el caso para ciertas plantas medicinales (particularmente el *piripiri* y el *jengibre*), la mayoría de cuyas variedades parecen botánicamente idénticas. No obstante, cada una de estas variedades es utilizada para un uso terapéutico definido y este

es el que aparece en el determinante terminológico que viene a especificar la especie (por ejemplo: *napi piripiri* "serpiente-piripiri", *numpa ijat piripiri*, "heces sangrientas-piripiri" o *uchi takutai piripiri*, "para tener hijos-piripiri"). Así, cuando una mujer obtiene un plánton de una de estas variedades de uso medicinal, se informará dirigiéndose a la mujer que le hizo el regalo, acerca de las propiedades terapéuticas particulares de la planta; ella la plantará entonces en un sitio escogido de su huerto, con el fin de poder identificarla posteriormente, sin el riesgo de confundirla con otra variedad⁸.

Si la simple lógica explica perfectamente que un huerto contenga el mayor número posible de variedades de plantas medicinales especialmente apropiadas para terapias diferentes, no por ello da cuenta de la necesidad de multiplicar las variedades de plantas alimenticias. La diversidad de especies alimentarias ordinariamente cultivadas asegura, en efecto, una alimentación muy variada, y desde un punto de vista puramente gastronómico, la multiplicación de las variedades sólo aumenta de manera muy marginal el abanico gustativo. Los hombres—que con su actitud sancionan abiertamente las capacidades agronómicas de sus esposas—sólo son capaces de reconocer en la degustación una muy escasa proporción de las variedades de mandioca, de ñame o de patata dulce.

La diversidad de las variedades tampoco parece responder a un imperativo tecnogronómico, que pretendería disminuir globalmente los riesgos de enfermedades que pudiese afectar a una especie, multiplicando los clones mediante selección empírica, a fin de obtener variedades resistentes a eventuales agentes patógenos. A primera vista, los huertos achuar son en efecto extremadamente sanos y los indígenas declaran por otra parte ignorar la existencia de enfermedades epidémicas que ataquen a las plantas cultivadas. Mientras que los agrónomos detectan dos virus y unos cuarenta enfermedades criptogámicas que afectan la mandioca en la América tropical (WELLMAN, 1977: 239), por su parte, los Achuar sólo conocen una sola enfermedad grave de esta planta. Denominada *wantsa* (término genérico para denotar la esterilidad) y probablemente causada por una bacteria, esta enfermedad es bastante rara; cuando se presenta en el huerto, alcanza a un número muy reducido de plántones. Esta ausencia de enfermedades epidémicas de las plantas cultivadas debe probablemente imputarse al aislamiento geográfico de los Achuar que ha protegido sus huertos de la contaminación exterior. Esta situación fitosanitaria sumamente favorable se halla asimismo en otras sociedades amerindias muy aisladas como, por ejemplo, los Yanomama Barafiri (SMOLE, 1976: 138).

Los principales enemigos del huerto no son los virus o las enfermedades criptogámicas sino más bien los vertebrados: ya sea pájaros —particularmente el loro de cabeza azul tuish (*Pionus menstruus*)— ya mamíferos (agutís, pacas y musgños atacan los tubérculos y el maní, mientras que el taira, excelente trepador, tiene afición por las papayas y los plátanos). Los huertos tampoco están desprovistos de insectos parásitos: una minúscula oruga (*shuki*) come los estípites del banano, un gran escarabajo negro (*shipiak*) devora las piñas, mientras que una suerte de langosta (*manchir*) mordiisquea con preferencia las hojas del cacahuete y de los frijoles.

PRINCIPALES PREDADORES DEL HUERTO

Predador	Especie concernida	Frecuencia de predación	Incidencia sobre la producción
Loro de cabeza azul	palmera chonta	episódica	escasa
agutí	tubérculos, raíces y	frecuente	mediana
paca		frecuente	mediana
raión de campo	cacahuates	frecuente excepcional	mediana grave
pecarí			
taira	banano y papaya	episódica	escasa
tapir	pisotea el maíz	excepcional	grave
escarabajo	piña	frecuente	mediana
oruga (maa)	mandioca y plátano	episódica	escasa
larva de abejorro	maíz	frecuente	mediana
langosta	cacahuete y frijol	episódica	escasa

De una manera general, la gravedad de las deprecaciones es inversamente proporcional a su frecuencia; es del todo excepcional que un tapir vaya a pisotear un huerto de maíz, pero cuando casualmente se arriesga a hacerlo en el momento de la germinación, una gran parte de la cosecha resulta destruida. En cambio, los daños cometidos por los roedores no tienen mayor consecuencia y si se toma contra ellos medidas de defensa activa, es porque su carne es apreciada. Es pues raro que un agutí o una paca puedan seguir durante mucho tiempo desenterrando mandioca con toda impunidad. Tan pronto como su presencia es señalada, el jefe de familia localiza los caminos de acceso del animal y emprende la construcción de una trampa (*chiinia*). Si es el afortunado propietario de un fusil y de una linterna en estado de funcionamiento, se pondrá en acecho nocturno multiplicando así sus posibilidades de éxito. Los huertos y baldíos recientes son terrenos privilegiados de caza pues forman microecosistemas muy particulares, alrededor de los cuales gravitan de ordinario numerosas especies animales utilizadas por el hombre (Véase el capítulo siguiente). Como la mayoría de los predadores del huerto son objetos de predación humana, no constituyen pues una amenaza mayor. Se podría incluso tal vez decir que la totalidad del huerto funciona algo así como un inmenso cebo.

Esta inclinación que tienen los Achuar de hacer crecer en sus huertos un considerable número de especies y de variedades no está, pues, engendrada por constrñimientos técnicos y manifiesta más bien el tipo muy particular de relaciones que las mujeres mantienen con las plantas que ellas cultivan. Saber hacer crecer una rica gama de plantas es mostrar su competencia de horticultora, es asumir plenamente el papel social principal atribuido a las mujeres, testimoniando un gran virtuosidad agronómica. Ciertas variedades cultivadas en un número muy restringido de ejemplares, lo están sobre todo de manera casi experimental, con el fin de probar hasta el límite las capacidades de poder simbólico que están a la raíz de la actividad hortícola. Esta actitud "innovadora" era particularmente manifiesta en la solicitud constante que nos dirigían las mujeres para que les trajéramos plantas "de nuestro país", a fin de intentar su cultivo.

La especie de placer casi estético que proporciona a las mujeres Achuar la constitución de un huerto opulento y diversificado, indica bastante que toda planta reciente accesible es inmediatamente adoptada, incluso si su participación en la alimentación resulta irrisoria. Es el caso por ejemplo de la cebolla⁹ y de los agrios, todavía escasos y poco apreciados por sus virtudes gastronómicas, pero valorizadas porque vienen del exterior. No obstante, la aportación de cultígenos extraños es todavía muy restringida, debido al

aislamiento de los Achuar. Si se exceptúa el plátano, introducido hace ya mucho tiempo, la única especie alógena que haya llegado a adquirir cierta importancia es una Colocasia (llamada *papachnia*, por deformación del término español papa china) que los Achuar han obtenido hace unos quince años de sus vecinos Shuar. Esta suerte de taro de origen asiático posee un sabor muy delicado y es considerado como un manjar preferente para servir a los invitados.

A la minuciosidad taxonómica que se ejerce en la designación de las variedades cultivadas, se opone una gran pobreza de las categorías supragenéticas, como si el pensamiento indígena se preocupara más en distinguir claramente lo próximo, por detalles a menudo ínfimos, antes que clasificar a grandes rasgos semejanzas poco manifiestas. Así como en el seno de las plantas cultivadas en el huerto, no existen distinciones categoriales entre las especies silvestres y las especies domésticas, asimismo no existe una división formal entre clases de cultígenos. A lo sumo se utilizan, a propósito de las plantas cultivadas, las categorías supragenéticas que escanden lo vegetal en general: *numi* (árbol), *nere* (fruto), *shinki* (palmera) o *nupa* (hierba).

Se puede sin embargo discernir categorías latentes que reagrupan implícitamente plantas muy próximas desde el punto de vista botánico, aunque diferenciadas entre sí por un nombre de base vernacular. Es el caso, por ejemplo, de las numerosas especies de la leguminosa *Inga*, que son concebidas como pertenecientes a una misma clase a pesar de sus variadas denominaciones (*wampa*: *Inga edulis*, *teserempush*: *Inga marginata*, *wampushik*: *Inga nobilis*, *imiu sampi*: *Inga tarapotensis*, *yakum sampi*: *Inga pruriens*...). También es el caso de varias cucurbitáceas de usos sin embargo muy diferentes: *yumi* (*Cucurbita maxima*) y *namuk* (*Sicana odorifera*) son comestibles, mientras que *takum yuvi* (*Luffa cylindrica*) y *yumi* (*Lagenaria siceraria*) tienen una función tecnológica. Su inclusión en una categoría única, pero no nombrada, se basa entonces en la afirmación indígena que estas plantas son "semejantes" (*metek*)¹⁰. Esta taxonomía implícita permanece, no obstante, puramente conceptual y no se invierte en las prácticas cotidianas de la horticultura.

Es quizá a partir de la cantidad de especies silvestres semicultivadas—su número puede variar desde una media docena hasta más de treinta—que se puede reconocer verdaderamente la plentitud agronómica de un huerto. Cuando no se encuentran en estado natural (por haber sido protegidas cuando la roza), las plantas silvestres más corrientemente sembradas son las que producen

frutos: *achu* (*Mauritia flexuosa*), *apai* (*Grias tessmannii*), *chaapi* (*Phylephas* sp.), *mata* (*Astrocaryum chambira*), *pau* (*Pouteria* sp.), *pitiu* (*Batocarpus orinocensis*), y *sampi* (*Inga* sp.). En efecto ocurre con el gusto de los Achuar lo mismo que con el nuestro, que sabe apreciar a su justo mérito la agradable diversidad de las frutas del tiempo. La novedad que estas golosinas procuran, en contraste con el desabrido sabor de las sempiternas papayas, es un poderoso incentivo para cultivar al alcance de la mano lo que de ordinario sólo es accesible tras una expedición de recolección en la selva. Esta domesticación frutera, por lo demás, se realiza en gran medida en beneficio de los niños—y accesorariamente de las mujeres—pues los adultos estiman como deber imperativo el procurar a su progentura un acceso permanente a lo "azucarado" (*yumin*). En cuanto a los hombres, éstos afectan una soberana indiferencia respecto de estas golosinas de la naturaleza, pero sería excesivo decir que se muestren totalmente insensibles.

El orden de las plantaciones es casi siempre inmutable. Luego de que los hombres han plantado plátanos en el lindero del huerto y a lo largo de sus divisiones internas, las mujeres toman el relevo y comienzan la plantación de la mandioca uniformemente sobre toda la superficie de la roza, dejando solamente algunos espacios vacíos donde serán cultivados el cacahuate y los frijoles. Los esquejes (*tsanimp*) de mandioca son hincados en la tierra muy regularmente en haces de dos o tres, con una densidad general de plantación aproximada de una planta por m². Las mujeres plantan luego, de forma separada, el cacahuate y los frijoles en los lotes que les han sido reservados. Estos sitios fueron inicialmente seleccionados por su suelo mollar y rico, y su elevada concentración en cenizas. En el seno del pequeño bosque de esquejes de mandioca que en adelante cubre el huerto, las mujeres van a plantar aquí y allá, sin orden definido, los tubérculos (ñames, taros, patatas dulces), las calabazas, los papayos y los demás cultígenos alimenticios; los hombres a su vez, van a plantar las plantas de barbasco. Con excepción de la mandioca, que por su misma ubicuidad está necesariamente mezclada con todos los demás cultígenos, no existen grupos de plantas especialmente asociadas entre sí¹¹.

Sin embargo, cuando un huerto está relativamente en declive, se tenderá a hacer predominar un tipo de cultígeno en cada uno de los micronichos altitudinales. Esta situación no es corriente—puesto que los Achuar prefieren los huertos planos—pero puede producirse en las zonas interfluviales, cuando el único medio de agrandar un huerto de fondo de valle consiste en desbrozar la pendiente de la ladera. Los plátanos serán entonces plantados en la parte plana, en conjunción con el maíz y la patata dulce, mientras que la mandioca será

CUADRO Nº 9
DIVISION SEXUAL DEL TRABAJO EN LA HORTICULTURA

Tarea	Hombres	Mujeres
Selección del sitio	+	
Desbroce	+	
Tala	+	
Limpia	+	
Quema		+
Multitudo		+
Construcción de cercas (excepcional)		+
Construcción de trampas	+	
Plantación de: plantas piscicidas y alucinógenas, tabaco, maíz, banano y wayus	+	
Plantación de: bija, genipa, güira, palmera chonta, naranjilla y árboles frutales	+	+
Plantación de los demás cultígenos	+	+
Cosecha de las plantas piscicidas		
Cosecha de: plantas alucinógenas, tabaco, bija, genipa, güira, maíz, palmera chonta, wayus y árboles frutales	+	+
Cosecha de los demás cultígenos		+
Deshierbe y mantenimiento.		+

dispuesta con preferencia en la parte más pendiente y mejor drenada. En efecto, a la mandioca no le agradan los suelos demasiado húmedos, mientras que se acomoda bastante bien en los suelos ferralíticos mediocres que predominan en las pendientes. Un uso diferencial completamente idéntico de los pisos del relieve según los cultígenos es atestigüado en Amazonía para los Campa (DENEVAN, 1974: 99) y para los Yanoama (SMOLE, 1976: 116), quienes, contrariamente a los Achuar, utilizan sistemáticamente las vertientes pronunciadas para asentar sus huertos.

Ciertas especies son rara vez plantadas en el huerto propiamente dicho, sino más bien al borde del área que ciñe la casa. Allí encontramos sobre todo la palmera chonta, árboles frutales (aguacates, chirimoyas, guabas, naranjillas), pimienta, tabaco, plantas medicinales y alucinógenas, algodón, plantas tintóreas y güiras. Así distribuidas alrededor de la casa como en un pequeño huerto ornamental, estas plantas son de alguna manera excluidas del huerto principal, espacio demasiado femenino donde los hombres se aventuran rara vez. Si se observan un poco más de cerca las plantas manipuladas por los hombres (Véase cuadro Nº 9), se constata de este modo que, con excepción de los piscicidas, los cultígenos plantados y/o cosechados por éstos son externos al huerto propiamente dicho. Ya sea que se encuentren alrededor de la casa, ya que se sitúen en el perímetro exterior del huerto (plátano), ya sea, por fin, que sean cultivados en una roza totalmente separada, como es el caso del maíz y, a veces de los plátanos.

De manera general, la participación de los hombres en la horticultura es absolutamente irrisoria, y ocurre incluso con bastante frecuencia que ellos descarguen en sus esposas la plantación de los plátanos y del maíz, o la confección de los apoyos ahorrillados que sirven para apuntalar los estípites de los plátanos cuando se inclinan bajo el peso de un racimo. Como podemos ver el cuadro Nº 9, las únicas plantas que los hombres deben imperativamente plantar y cosechar son los piscicidas, pues si las mujeres manipularan estas especies cultivadas, perderían toda eficacia. Con la excepción, pues, de los venenos de pesca, ninguna consecuencia enojosa es de prever cuando las mujeres plantan los cultígenos que deben ser ordinariamente plantados por los hombres. Así pues, el trabajo masculino en el huerto es más bien comparable a una forma de picoteaje bonachón, antes que a una labor continua. Deshojar de cuando en vez una planta de tabaco o recoger algunas vainas de bija para pintarse son muy a menudo las únicas formas de horticultura que un visitante ocasional podrá ver practicar a los hombres Achuar.

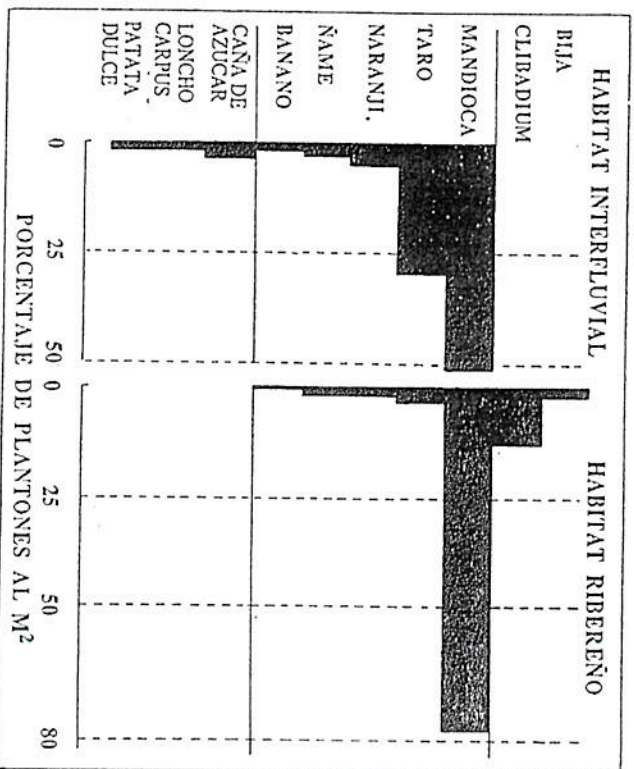
Unos quince meses después de la plantación, el huerto ha tomado su

fisionomía definitiva, con su estructura trófica de tres pisos que reproduce en miniatura la selva climática circundante. En el nivel superior, las anchas hojas de los plátanos y papayos ofrecen, aquí y allá, un primer obstáculo a la acción destructiva de las lluvias y del sol, mientras que en el nivel intermedio, los plañones de mandioca, de naranjilla y de *Lonchocarpus* constituyen una cubierta vegetal relativamente densa y casi uniforme que ayuda aún a proteger el suelo contra la lixiviación. Finalmente, al ras del suelo, se despliega en manchas la enmarañada alfombra vegetal de los taros, calabazas, ñames y patatas dulces. Esta imitación cultural de la vegetación natural contrabalanza con notable eficacia los efectos destructores del clima y permite utilizar de la mejor manera el mediocre potencial de los suelos interfluviales. Aun cuando sea mucho menos densa y estratificada que la selva climática, la vegetación escalonada del huerto contribuye sin embargo a retrasar la ineludible erosión de los suelos, sobre todo en las laderas de las colinas. Por el contrario, el monocultivo protege muy mal los frágiles suelos interfluviales y si los Achar lo adoptan ocasionalmente—como en el caso del maíz—es sólo por un corto lapso de tiempo (tres meses) y conservando una parte de la cubierta arbórea natural. Por lo demás, la mezcla de especies con distintas necesidades de elementos nutritivos permite reducir la competencia entre plantas y hacer el mejor uso posible del abanico de nutrientes accesibles¹². Pero como observa con acierto B. Meggers, el huerto sobre chamicera siendo sólo el reflejo de lo que imita, no puede en ningún caso ser tan eficaz en la protección de los suelos como el original (MEGERS, 1971: 20). Mientras que la selva climática constituye un sistema perfectamente en equilibrio, el huerto sobre chamicera se contenta con retardar en varios años el momento en que la degradación de la fertilidad del suelo se convierte en un obstáculo para el cultivo.

Del centenar de especies cultivadas en los huertos achuar, sólo una decena tienen un uso corriente, con la mandioca dulce ampliamente en primera posición como el cultivo básico. Varios métodos permiten estimar la importancia relativa de las diferentes especies de cultivos según uno se coloque al nivel del uso potencial (distribución de los plañones en el huerto), o a nivel del uso efectivo (cantidades relativas efectivamente cosechadas). Sólo nos limitaremos aquí al análisis cuantitativo de la distribución de las especies en las rozas, reservando para el capítulo 9 el estudio del uso efectivo de los cultivos, tal como aparece en las prácticas cotidianas de consumo. El uso potencial puede establecerse mediante series de cuadratos de densidad de plantación en diferentes huertos; estos revelan sobre todo el amplio predominio de la mandioca y, accesorariamente, la importancia de las plantas piscícolas (Véase figura Nº 10). El cuadrado de densidad—tipo de 100 m² posee

ciertamente el inconveniente de minimizar la importancia de ciertos cultivos que están siempre situados en localizaciones específicas (plátanos en los bordes, por ejemplo), mas tiene el mérito de evidenciar la gran ubicación de la mandioca en el huerto: de seis cuadratos de densidad tomados al azar en diferentes huertos, se encuentran siempre por lo menos 60 plañones de mandioca sobre 100 m².

FIGURA Nº 10
DENSIDAD MEDIA DE PLANTACION SEGUN LAS
ESPECIES



(Muestra de 6 cuadratos de 100 m² cada uno: 3 en huertos interfluviales cultivados desde hacía 3 años y 3 en huertos ribereños cultivados desde hacía 2 años).

Los cuadratos de densidad hacen así mismo aparecer la parte importante ocupada en los huertos, particularmente en el hábitat interfluvial, por las plantas que sirven para confeccionar los venenos de pesca (*Clibadium sp* y *Lonchocarpus sp.*). Este resultado es por lo demás previsible, puesto que cada pesca con veneno (Véase capítulo 7) requiere la utilización de cantidades considerables de plañones. La importancia del taro asíático (*Colocasia*

sp.) en los huertos del hábitat interfluvial (35.6 % de los cultígenos) refleja el apego extremo que los Achuar experimentan ahora por este tubérculo exótico. Este fenómeno es revelador de la rapidez con la que pueden cambiar los hábitos alimenticios pues, en el caso achuar, algunos años han bastado para que el taro de origen extranjero (Colocasia) —considerado como más sabroso— llegue a casi suplantar en la alimentación diaria el taro autóctono (Xanthosoma).

Si convertimos las densidades de plántones en los cuadrados de 100 m² en una estimación del número de plántones por hectárea, obtenemos una idea bastante precisa de la capacidad productiva de los huertos. Reteniendo tan sólo los cultígenos dominantes y usualmente plantados sobre toda la superficie de los huertos (mandioca, Colocasia, ñame y patata dulce), los promedios del efectivo son los siguientes:

a) huertos ribereños

- mandioca: 8.800 plántones /ha
- ñames: 350 plántones /ha
- Colocasia: 450 plántones /ha
- plátanos: 412 plántones /ha (basado en un levantamiento de 484 plántones efectuado en un huerto de 11.749 m²)

b) Huertos interfluviales

- mandioca 6.200 plántones /ha
 - ñames: 700 plántones /ha
 - Colocasia: 7.000 plántones /ha
 - patatas dulces: 1.000 plántones /ha
 - plátanos: 387 plántones /ha (basado en un levantamiento de 494 plántones en un huerto de 12.760 m²)
- Como comparación, se notará qué densidades del orden de 10.000 plántones /ha se consideran como optimales para el cultivo puro de tipo

industrial tanto de la mandioca como de la Colocasia (MINISTERE DE LA COOPERATION, 1974: p. 490 y p. 551). Las densidades de la mandioca en los huertos achuar son en todo comparables a las anotadas en los huertos de otros rozadores indígenas que practican el policultivo: 6.800 plántones /ha para los Secoya del Perú (datos calculados teniendo como base los cuadrados de densidad en HODL y GASCHÉ, 1981: 90) y 9.711 plántones /ha para los Campa en asociación mandioca-maíz (DENEVAN, 1974: 102). Se notará asimismo que las densidades de la mandioca son más bajas en aproximadamente 30 % en los huertos achuar interfluviales que en los huertos ribereños. Esto es perfectamente explicable, ya que se ha visto que alrededor del 20 % de la superficie de los huertos interfluviales era inculivable debido a los restos de vegetación natural (cepas y troncos no descompuestos).

Si se exceptúa el palo de cavar wayi, utilizado por las mujeres para mullir la tierra, todas las operaciones de horticultura se efectúan con un instrumento simple y polivalente, el pequeño machete de hoja ancha (uchich machit). Casi idéntico al antiguo sable de madera dura de palma al que reemplazó ventajosamente, el machete de metal es utilizado con igual acierto como cuchillo, escardadera, binadera, rascador, podadera pequeña o plantador. Casi todas las plantas cultivadas son multiplicadas por vía vegetativa: ya sea por desqueje (mandioca, taro, patata dulce), ya por plantación de un rebrote (plátano), ya por enterramiento de un fragmento de tubérculo (ñames). Los modos agrícolas son pues simples y limitados: enterrar, desenterrar, deshierbar y cortar las estacas para el desqueje son las tareas principales de la horticultura, repetidas incansablemente día tras día.

Salvo un caso de fuerza mayor, la mujer Achuar acude diariamente a su huerto y aunque no trabaje de manera continua, permanece en él gran parte del día. Hacia las nueve, cuando el sol aún no calienta demasiado, es una verdadera pequeña tropa la que se dirige hacia las plantaciones. Armada de su canasta-cuévano (chankin), de un machete y de un tizón, llevando en la cadera a su crío y rodeada de una jauría desordenada de perros y de niños, cada mujer transporta su universo familiar por algunas horas en el huerto. Su primer gesto es encender un fogón al pie de una cepa, en la porción del huerto en donde ha elegido ese día fijar su domicilio. Clavando dos estacas en el suelo, cuelga luego una pequeña hamaca (tampura) donde su crío descansará bajo la sombra de un arbusto. En la mayoría de los casos, lo esencial del trabajo hortícola consiste en deshierbar y limpiar el huerto. Agachadas, con las piernas bien abiertas para asegurar el equilibrio, las mujeres pasarán una gran parte del día progresando en círculos concéntricos alrededor de las fogatas que

encendieron, detectando la menor mata de hierba. La hoja del machete al ras del suelo, y casi paralela a éste, acaba dislocando la tierra endurecida a la base de las matas, haciendo más cómodo su desarraigo.

Las plantas adventicias más comunes son unas gramíneas; la especie dominante, propia de los huertos interfluviales es llamada *chirichiri* (*Orthoclaa laxa*), mientras que la especie más invasora en los huertos ribereños se denomina *sar nupa* ("hierba blanquecina"). Otra especie más rara, llamada *jeep*, constituye una suerte de golosina ocasional pues sus hojas cocidas son muy apreciadas por las mujeres y su progenitura. Las matas de hierba desarraigadas son arrojadas al fuego en compañía de todos los residuos vegetales que las mujeres hubieran encontrado en su progresión en cuclillas. Cada día de ciento cincuenta a doscientos cincuenta metros cuadrados de huerto son así esmeradamente despejados de todas las plantas que son ajenas al cultivo. El deshierbe es naturalmente indispensable puesio que suprime los voraces competidores de las plantas cultivadas, sobre todo en los suelos pobres de las colinas donde los elementos nutritivos se agotan rápidamente. Empero, la minuciosidad maníaca que marca esta actividad va mucho más allá de la simple técnica hortícola. En efecto, un hermoso huerto se caracteriza esencialmente por lo que exhibe de maestría en la destrucción de lo natural. Su suelo liso y arenoso, tachonado aquí y allá de estacas de mandioca, parece la calle perfectamente rastreada de un jardín a la francesa. Ni una ramilla, ni una mata de hierba deben destruir este lugar civilizado que se afirma, quizá más que la casa, como el *anúselva*.

Una vez efectuada la primera plantación de la mandioca, aproximadamente los dos tercios del tiempo diariamente transcurrido en el huerto por las mujeres es dedicado a esta lucha contra la invasión vegetal. Cuando una enfermedad viene a interrumpir el trabajo de limpieza durante algún tiempo, ocurre con frecuencia que el dominio de las malas hierbas se ha establecido irremediablemente en el intervalo y que entonces haya que abandonar definitivamente el huerto al imperio de la vegetación natural. El esfuerzo que requiere escardar y deshierbar enteramente un huerto invadido por las hierbas es, en efecto tal, que parece más cómodo realizar una nueva roza. Incluso un trabajo regular sólo llega a duras penas a retardar un poco este término ineludible. Así, las mujeres Achuar declararían de buena gana que deben abandonar sus huertos situados en medio interfluvial tan sólo después de tres años de cultivo, pues, con rendimientos agrícolas que por lo demás declinan progresivamente, la lucha contra las malas hierbas acaba exigiendo un esfuerzo desmesurado en vista de sus resultados.

Sólo cuando el sol empieza a declinar se interrumpe el trabajo de deshierbe: van entonces rápidamente las mujeres a recoger con que llenar su canasta-cuévano *chankin*. Generalmente en la zona que acaban de deshierbar, ellas desenterran las raíces de un cierto número de plántones de mandioca, de cinco a veinte según las variedades. En efecto, ciertas variedades tienen raíces bastante pequeñas y su peso excede rara vez dos o tres kilos, mientras que otras producen unas enormes raíces que sobrepasan los diez kilos. Cuando se trata de una primera cosecha, las estacas de los plántones de mandioca que acaban de ser desenterradas son recorridas y nuevamente plantadas. En el biótopo interfluvial, estos esquejes producirán todavía una segunda cosecha, incluso una tercera o cuarta, empero en cada nuevo desqueje las raíces se harán cada vez más hélicas en un suelo cada vez más empobrecido. En los huertos ribereños, por el contrario, no se constata una disminución del tamaño de las raíces de la mandioca en el curso del ciclo de los sucesivos desquejes.

A la carga diaria de mandioca se añaden a veces algunas patatas dulces, algunos ñames, una calabaza o un racimo de bananos. En cambio, el maíz, el cacahuete y los frijoles no se recogen diariamente sino que se cosechan de una sola vez cuando llegan a la madurez. Al borde de la corriente de agua adyacente al huerto, sólo queda pelar y lavar las raíces y los tubérculos antes de regresar a la casa para desembrazararse de los pesados cuévanos. Con el rostro y el cuerpo manchados por huellas de sudor mezcladas con tierra y ceniza, las mujeres se dirigen entonces de nuevo hacia el río; un baño relajante, puntuado con júbilosas salpicaduras y juegos con los niños, concluye estas labores del huerto.

Aun cuando evidentemente fastidiosa y penosa, la horticultura parece que se puede descomponer en una serie de operaciones técnicas simples, que aparentemente no necesitan ni habilidad ni competencia particular. Ahora bien, esta impresión es equívoca pues, si bien es cierto que las operaciones que hay que efectuar sobre las plantas cultivadas son simples y poco numerosas, en cambio la gestión planificada del crecimiento y de la cosecha de más de un centenar de especies diferentes repartidas en varios miles de plántones representa una empresa de gran complejidad. Tanto más que los tiempos de maduración son diferentes para cada especie—a veces incluso para cada variedad—y que ciertas especies se cultivan en ciclos continuos y en rotación en el seno de la parcela. Las primeras plantas en madurar, cerca de tres meses después de la plantación inicial del huerto, son el taro, el cacahuete y el maíz. De uno a dos meses más tarde comienzan a dar las calabazas y los frijoles; a los seis meses llegan a la madurez las patatas dulces. Pero todas estas plantas son de uso alimenticio todavía marginal y el huerto sólo llega a

ser realmente productivo a partir del octavo mes, con la maduración de los ñames, de la mandioca (entre ocho y diez meses según las variedades) y de los plátanos (un año). Los árboles frutales y las palmeras demoran varios años en madurar y a menudo comienzan a producir cuando el huerto ha sido abandonado. Es una de las razones por las cuales se les planta de preferencia en el contorno del área de las casas, en un lugar fácilmente accesible cuando el huerto se ha tomado eriazó nuevamente.

Siendo los Achuar más bien indiferentes a las mediciones abstractas del tiempo en lunaciones, ellos reconocen la maduración por las señales botánicas propias de cada especie y no por cálculos abstractos. Por lo demás, esta maduración puede ser retrasada o acelerada en función del sol, jugando este factor un papel preponderante en la idea que los Achuar se hacen del proceso del crecimiento vegetal. Es así que se dice de una planta que ha llegado a la madurez, que "ella ha sido asoleada" (etsarkay). En cambio, el agua no es considerada un elemento realmente crítico del crecimiento; en 1979, un período de sequía absolutamente excepcional de diez semanas consecutivas no había inquietado a nadie en cuanto a la suerte de los huertos.

Ciertos cultígenos como el maíz, los frijoles o el cacahuate exigen suelos ricos y nuevos y por lo tanto no son replantados luego de su primera cosecha¹³. Otros cultígenos se perpetúan mediante retoño automático sobre un plantón-madre (plátanos). Otros, por fin, son inmediatamente replantados mediante esqueje, tales como la mandioca y los ñames, y producen por lo tanto en un ciclo continuo. Pero como la cosecha se hace poco a poco, siempre hay en el huerto plantones de mandioca y de ñame que piden ser cosechados. Y es cierto que estas dos especies soportan muy bien quedarse varios meses en el suelo antes de ser cosechadas. En cambio, plantas como la patata dulce, no toleran ninguna negligencia en el escalonamiento de las cosechas, so pena de germinar o de podrirse si no son desenterradas cuando maduran.

La horticultura implica pues no solamente el poder dominar estas combinaciones complejas de rotaciones y de sucesiones de las cosechas, sino también tener un conocimiento íntimo del huerto que se trabaja y de la evolución de sus componentes desde el estadio inaugural de la plantación. De esta manera se comprende por qué cada huerto es el lugar de una asociación casi carnal con la mujer que lo ha creado y lo hace vivir. Constituye como una proyección pública de la personalidad y de las cualidades de su usuaria. Con la muerte de una mujer, también muere a menudo su huerto, pues, con la eventual excepción de sus hijas solteras, ninguna otra mujer se arriesgaría a

perseguir de improviso con él un trabajo que ella misma no hubiera comenzado. Los hombres, que del huerto sólo conocen la localización de algunas especies que les son útiles corrientemente (tabaco, alucinógenos) o que tienen la obligación de cosechar (piscicidas), ignoran poco más o menos todo de esta vida íntima de las plantas cultivadas por sus esposas. Ellos son pues incapaces de sustituir las plantas en caso de necesidad y además no sienten el deseo de hacerlo. Cuando un hombre ya no puede contar más con ninguna mujer (madre, esposa, hermana o hija) para cultivar su huerto y preparar su alimento, no tiene otra salida que el suicidio.

El abandono de un huerto es una operación progresiva y selectiva, puesto que existen grandes diferencias en el tiempo de maduración de los cultígenos y en el grado de resistencia que éstos ofrecen a la reconquista por la vegetación natural. La primera señal de abandono es la suspensión del deshierte, que rápidamente da al huerto el aspecto de una erial. La proliferación de las malas hierbas ahoga enseguida las plantas de desarrollo débil (ñames, taros, calabazas...), mas permite la cosecha ocasional de la mandioca y de los plátanos durante todavía uno o dos años. Ciertas especies, como hemos visto, resisten bastante tiempo a la competencia de la vegetación natural (tabaco, Ilex, piscicidas), mientras que otras no parecen ser afectadas por ella (palmeras y árboles frutales). Se continuará pues utilizándolas mientras su acceso no se haya hecho demasiado engorroso. Un huerto, de hecho, no es definitivamente abandonado sino cuando el grupo familiar entero va a establecerse en un nuevo sitio, a varias horas de camino del erial.

El ejemplo de los huertos de Yankuam ha mostrado que el ciclo hortícola puede adoptar formas muy diversas según los casos particulares y según los biotopos. En la región interfluvial, cada unidad doméstica abre generalmente cada dos años una nueva roza de policultivo, cuya producción de mandioca vendrá a sustituir al cabo de un año aquella del huerto ya existente. Mas como la duración de ocupación de un sitio depende en gran parte de la duración de vida de la casa, ocurre a menudo que una casa haga un uso selectivo de tres o cuatro huertos rozados sucesivamente y que se encuentran en diferentes estados de abandono. El más antiguo sólo es utilizado para cosechar guiras o los frutos de la palmera chonta, aquél que le sucede produce aún papayas y bananos, y el más recientemente abandonado entrega todavía un poco de mandioca, de piscicidas o de tabaco. Al instalarse en un nuevo sitio, hay pues siempre un período de empalme algo difícil, por poco que los antiguos huertos estén muy alejados. En efecto, si una casa no se establece definitivamente en una nueva localidad sino cuando el huerto que ha desbrozado en ella comienza a producir mandioca, sin embargo numerosos

cultígenos que fueron plantados al mismo tiempo que éste sólo llegarán a madurar dos o tres años más tarde. Así pues habrá que escoger entre prescindir temporalmente de ciertas plantas y organizar fastidiosas expediciones para cosecharlas en los antiguos huertos eriazos. Generalmente la segunda solución es que la que se adopta pues, en la mayoría de los casos rara vez se establece un nuevo huerto a más de una jornada de camino o de canoa del antiguo sitio del hábitat. Más allá de esta distancia se hace, en efecto, difícil transportar cómodamente los gruesos haces de estacas necesarias para la nueva plantación.

Por el contrario, en el hábitat ribereño, el ciclo de desbroces sucesivos no está manifestamente determinado por factores de orden agronómico. La fertilidad de los suelos aluviales es tal que los huertos podrían ser casi permanentes y así se abandona una roza mucho antes de que su producción comience a declinar. Así, en un bancal aluvial del río Pastaza, un huerto explotado continuamente desde hacía poco más o menos diez años, tenía la misma productividad de mandioca que unos huertos vecinos plantados hace dos años, o sea alrededor de 200 Kg/ 100 m². Estos resultados son congruentes con los datos publicados por Lima que indican una productividad absolutamente constante de la mandioca dulce en seis años consecutivos en unos campos de varzea del estuario del Amazonas (LIMA, 1956: p. 113). Todos los Achuar concuerdan, además, en afirmar que un huerto de suelo negro aluvial (shuwin nunka) no necesita de ningún período de barbecho y que puede producir "hasta la muerte de aquel que lo ha rozado". Desafortunadamente nos ha sido imposible verificar empíricamente esta aseveración, ya que nunca hemos podido examinar un huerto continuamente cultivado durante más de unos quince años.

En definitiva, un huerto es abandonado en el biotopo ribereño sólo cuando el sitio mismo del hábitat es abandonado o cuando una interrupción demasiado larga del deshierte (por ejemplo, en caso de enfermedad) hace preferible el desbroce de una nueva roza. Contrariamente al ciclo regular de las rotaciones bienales o trienales que son la norma en el área interfluvial, un huerto ribereño es así generalmente cultivado durante toda la duración de la ocupación de un sitio. Parece entonces que el hábitat ribereño en tierra de los Achuar sea potencialmente capaz de soportar huertos de policultivo permanentes sin que por ello haya algún daño para los suelos. Si el deshierte es cuidadoso y el drenaje adecuado, un huerto sobre limo de crecida probablemente no debe necesitar el barbecho. Por lo demás, aún cuando se impusiera un barbecho, es tal la abundancia de las tierras cultivables en los bancales aluviales que, como lo habíamos mostrado en otra parte al calcular las capacidades de carga (DESCOLA, 1981 a: p. 617), un ciclo cerrado de

rotación permitiría el mantenimiento de un hábitat permanente en el mismo sitio. Si los Achuar, que ocupan desde hace mucho tiempo este biotopo ribereño, no han creído sin embargo útil crear asentamientos sedentarios, ciertamente pues no es a causa de sus técnicas hortícolas.

Construcciones ecológicas y eficacia técnica

La horticultura sobre chamicera, tal como es practicada por los Achuar, plantea un cierto número de interrogantes cuyo interés teórico sobrepasa ampliamente el marco de la etnografía de los grupos jivaro. En primer lugar, los Achuar ofrecen el ejemplo, bastante excepcional en la Cuenca Amazónica, de una sociedad indígena que explota simultáneamente dos biotopos contrastados con técnicas de cultivo más o menos idénticas. Los únicos otros casos similares descritos en la literatura etnográfica son los Campa del Perú, que ocupan tanto las colinas del Gran Pajonal como las llanuras aluviales del Ucayali y del Río Tambo (DENEVAN, 1974: pp. 93-94 y VARESE, 1966: pp. 35-37) y los Yanomami, cuyo territorio engloba actualmente a la vez la Sierra de Parima y las penillanuras del Orinoco y del Mayaca (SMOLE, 1976: p. 39 y LIZOT, 1977: p. 118). Sin embargo, en estos dos casos, está comprobado que la ocupación del medio ribereño es un fenómeno muy reciente, incluso si Lizot conjetura que los Yanomami han regresado más bien a una región antiguamente ocupada por ellos y de donde habrían sido expulsados antaño por guerreros Arawak (LIZOT, 1977: p. 116).

En contraste, los Achuar parecen siempre haber ocupado continuamente tanto las colinas interfluviales como la llanura aluvial del río Pastaza desde hace por lo menos cuatro siglos (TAYLOR, 1984: caps. 3 y 5, DESCOLA y TAYLOR, 1981): durante este período ellos habrán tenido ampliamente la oportunidad de diversificar sus estrategias adaptativas en función de los dos tipos de hábitat. Ahora bien, las únicas diferencias notables desde el punto de vista de un uso distintivo de las plantas cultivadas son el desarrollo de ciertas variedades más específicamente apropiadas a cada uno de los biotopos, el uso como piscícola de dos especies diferentes de plantas cultivadas (*Clitadium* y *Lonchocarpus*), y un desarrollo más marcado, en el hábitat ribereño, del cultivo del maíz, de los frijoles y de los cacahuetes, cultivo facilitado por los suelos de alta fertilidad.

La diferenciación en las variedades de mandioca es importante puesto que de 17 variedades inventariadas, sólo existen 2—originarias ambas del hábitat ribereño— que sean simultáneamente cultivadas en los dos biotopos. Esta riqueza en variedades atestigüa un gran refinamiento técnico en la adaptación

del cultivo de la mandioca a los constreñimientos específicos de los diferentes tipos de suelo. En efecto, los trabajos de Cours en Madagascar han mostrado que la mandioca se desarrolla notablemente bien en suelos pobres y ácidos, mientras que, paradójicamente, suelos ricos y húmedos con un contenido elevado en nitrógeno les son menos favorables. En este último tipo de suelo, la mandioca tiende a aumentar su superestructura en detrimento de sus raíces (COURS, 1951: 296). Es pues muy probables que las variedades utilizadas en el hábitat ribereño sean el producto de una adaptación a un tipo de suelo que no es normalmente favorable a la producción de gruesas raíces de mandioca.

Esta especialización de las variedades de mandioca según el hábitat no tiene paralelo para el maíz y el cacahuete. Efectivamente, las plantas como el maíz, el frijol y el cacahuete son muy exigentes en cuanto a calidad de los suelos: requieren de un pH elevado y una alta dosis en nitrógeno, fósforo y potasio. Estos cultígenos son pues mal adaptados a los pobres suelos interfluviales y su cultivo es allí del todo marginal. Ciertamente que hay variedades de frijoles y de cacahuete específicas a los huertos de las colinas, mas son poco numerosas: una sola variedad original de cacahuete entre siete inventariadas y tres variedades originales de frijoles (*Phaseolus vulgaris*) de las doce variedades ordinariamente cultivadas. Por añadidura, estos dos cultígenos son plantados en cantidades mínimas en los huertos interfluviales; en cuanto al maíz, apenas si se observa algunas plantas héticas en uno de cada diez huertos.

En compensación, podría esperarse que el maíz, el frijol y el cacahuete sean intensamente cultivados en el hábitat ribereño donde los suelos les convienen perfectamente. Parecería en efecto lógico que dado el alto valor nutritivo de estos tres tipos de planta con relación a la mandioca, esta se convirtiera en un cultígeno minoritario en los huertos sobre bançal aluvial. Como indicación, el valor energético promedio de la mandioca es de 148 calorías por 100 g. (WU LEUNG y FLORES, 1961: p. 25), mientras que es respectivamente de 361 calorías y 337 calorías para cantidades equivalentes de maíz y de frijoles *Phaseolus vulgaris* (idem, pp. 13-66). La diferencia en contenido protéico es aún más espectacular: 0.8 g. para 100 g. para la mandioca (idem, p. 25), contra 9.4 g. para el maíz (idem, p.13) y 22 g. para los frijoles (idem, p. 66). Ahora bien, a pesar de la enorme ventaja adaptativa que les procura la ocupación de un medio ecológico favorable al cultivo intensivo del maíz, el cacahuete y los frijoles, los Achuar ribereños sólo conceden una importancia accesoria a estas plantas. Tanto en las zonas aluviales como interfluviales la mandioca sigue siendo el cultígeno dominante. Aunque cultivado por numerosas casas del hábitat ribereño, el

maíz está casi enteramente destinado a la alimentación de las gallinas; no recordamos haberlo comido jamás durante nuestra larga estadía de dieciocho meses donde nuestras experiencias gastronómicas fueron sin embargo muy variadas. En cuanto a los cacahuets y a los frijoles, se tiende más bien a considerarlos como golosinas ocasionales antes que como alimento sustancial que podría suplantar la mandioca.

Nos hallamos pues confrontados aquí con un primer tipo de problema. En efecto, esta falta de interés evidente de los Achuar ribereños por una intensificación del cultivo del maíz —intensificación que sería perfectamente realizable en vista de las condiciones óptimas del suelo— parece entrar en contradicción con una teoría sostenida por ciertos especialistas de los fenómenos de adaptación cultural en la Cuenca Amazónica. Según esta teoría, el predominio en Amazonía del cultivo de la mandioca y de las plantas de reproducción vegetativa —ricas en almidón pero pobres en proteínas— sobre el cultivo de plantas con más elevado valor nutritivo como el maíz, se debe esencialmente a razones ecológicas.

La naturaleza misma de las limitaciones ecológicas varía según los autores. Por ejemplo, D. Harris afirma en base a una rápida investigación en el Alto Orinoco, que las regiones más cercanas al ecuador son inadaptadas al cultivo del maíz, pues están desprovistas de una estación seca bien marcada. En esta área geográfica, que abarca el territorio achuar, resultaría pues prácticamente imposible realizar quemadas eficaces; ahora bien, en los huertos mal despejados de su vegetación natural, el maíz tendría rendimientos irrisorios (HARRIS, 1971: p. 495). Uno podría interrogarse primero sobre esta correlación entre clima y quema, ya que los huertos de policultivo achuar atestiguan suficientemente que una pluviosidad regular no impide en nada un deshierbe meticoloso. En segundo lugar, la relación entre los rendimientos del maíz y la presencia de las adventicias depende en gran parte de la técnica de cultivo. Efectivamente, los agrónomos concuerdan en señalar que la productividad de un campo de maíz depende considerablemente del cuidado con el cual es deshierbado, ya que este cultígeno soporta mal la competencia de las adventicias en las fases iniciales de su crecimiento (ALDRICH, 1970: p. 56 y MIRACLE, 1966 p. 13). Sin embargo, se trata ahí de condiciones óptimas de cultivo en un campo permanente. Ahora bien, en la técnica de cultivo de maíz sobre hojarasca practicada por los Achuar ribereños, el efecto adverso de las malas hierbas es muy aminorado, pues éstas crecen generalmente menos rápido que los plantones de maíz. En consecuencia, el maíz tiene ampliamente el tiempo de llegar a la madurez antes de arriesgar el ahogamiento por las adventicias. Por lo demás, la bancada y los restos de la cubierta arbórea

protegen el suelo de los efectos nocivos de la lluvia y del sol durante el crecimiento de los plántones e impiden así un lavado de los nutrientes. Este lavado es, en cambio, rápido e intensivo cuando un campo de maíz es cuidadosamente deshierbado. Se ve entonces que la técnica del cultivo sobre hojarasca autoriza el mejor ajuste posible entre las exigencias del maíz y las condiciones ecológicas locales.

En un estudio sobre unas poblaciones achuar del Perú, E. Ross afirma, por su lado, que los obstáculos al desarrollo del cultivo del maíz son, por una parte, la pobreza de los suelos —lo cual es correcto para el área interfluvial pero falso para las zonas ribereñas— y el gran costo requerido en trabajo por otra parte. (ROSS, 1976: p. 3). Ahora bien, el cultivo sobre hojarasca es mucho más económico en trabajo que el policultivo tradicional de la mandioca. En el hábitat ribereño, hemos podido constatar que sólo fueron necesarias 20 horas de trabajo (18 horas para un desbroce sumario y 2 horas para la siembra al voleo) para sembrar una roza de maíz de una superficie de 2.100 m². Varios días antes de la cosecha, esta roza contaba con 3.450 plántones de maíz viables, con un promedio de dos espigas por plántón. En otros términos, el rendimiento de esta técnica de cultivo era de más o menos 345 espigas de maíz por hora de trabajo, sin incluir la cosecha. Parece pues fuera de duda que, lejos de exigir mucho trabajo, el cultivo del maíz sobre hojarasca se halla ampliamente calificado para batir todos los récords de productividad agrícola.

La reticencia manifiesta de los Achuar ribereños a intensificar el cultivo del maíz parece asimismo contradecir de hecho la hipótesis de Roosevelt. Según ésta, las poblaciones indígenas prehistóricas de las llanuras aluviales de la Cuenca Amazónica habrían rápidamente reemplazado la mandioca por el maíz desde el momento en que éste estuvo accesible, es decir probablemente en el transcurso del primer milenio antes de J.C. (ROOSEVELT, 1980: pp. 159-166). Esta sustitución habría permitido el aumento de la capacidad de carga de las llanuras aluviales del Amazonas y del Orinoco y habría así hecho posible una importante concentración de población en estas regiones y, consiguientemente, la emergencia de sociedades complejas y estratificadas.

Esta hipótesis es, en ciertos aspectos, bastante plausible e incluso seductora; parece en todo caso estar confirmada por las investigaciones arqueológicas que Roosevelt ha conducido ella misma en el Orinoco (ROOSEVELT, 1980: p. 253). Sin embargo, su determinismo no deja por ello de ser quizá un poco automático. Hemos visto, en efecto, que los Achuar ocupan desde hace mucho tiempo la llanura aluvial del Pastaza; su etnónimo

mismo, "las gentes de las palmeras achu (Mauritia flexuosa)", indica bastante su larga asociación con las zonas inundadas de las tierras bajas de las que esta palmera constituye la vegetación principal. Por otro lado, el cultivo del maíz está lejos de ser reciente en esta zona y tanto los hallazgos ocasionales como los sondeos arqueológicos han revelado la presencia en ella de numerosos morteros del tipo metate (ATHENS, 1976).

Como quiera que sea, e incluso si el cultivo del maíz pudo ser antaño más intensivo entre las poblaciones que ocupaban esta región, lo cierto es que, entre los Achuar, esta planta jamás tuvo una importancia más que muy secundaria en relación con la mandioca. Varios elementos parecen indicarlo: en primer lugar sólo se cultivan dos variedades de maíz, luego, los Achuar jamás consumen cerveza de maíz, aun cuando sea conocido el principio de su fabricación, por fin, es excepcional que el maíz aparezca en la lista de los cultígenos mencionados en el mito de origen de las plantas cultivadas (para un análisis más profundo del estatuto del maíz en los grupos jívaro. Véase TAYLOR, 1984: cap. I). Según todas las apariencias, los Achuar no han reaccionado pues al cultivo del maíz en los términos enunciados por la hipótesis de Roosevelt. Confrontados hace mucho tiempo a este "deus ex machina" (ROOSEVELT, 1980: p. 253), ellos no han podido aprovechar su oportunidad histórica. Al abstenerse de impulsar el cultivo intensivo del maíz, se han privado del medio de aumentar su densidad de población, dejando así escapar una oportunidad única de elevarse desde el nivel de la comunidades al de la civitas. Es verdad que para mantener un cacicazgo y un clero, ellos habrían debido sin duda abandonar su ociosa manera de cultivar el maíz y atarse a cuadricular sus bancales aluviales con una densa red de campos permanentes.

En definitiva, si los Achuar ribereños, en el transcurso de los siglos, jamás han sentido la necesidad de intensificar su producción de plantas ricas en proteínas en detrimento de la mandioca es porque los modelos culturales de consumo son tan determinantes en la organización de los modos de explotación del medio como la lógica abstracta de maximización postulada por las explicaciones estrictamente ecológicas¹⁴. Ciertamente, el ejemplo del taro asiático muestra que los Achuar están listos a intensificar muy rápidamente la producción de un cultígeno nuevo si su sabor les parece particularmente agradable; empero el taro indígena, que tiende poco a poco a suplantarlo, de todos modos sólo desempeña un papel secundario en la alimentación. Desde luego, no puede decirse lo mismo de la mandioca, que es considerada como el alimento por excelencia (mama, la mandioca es muy frecuentemente

empleada como sinónimo de yurumak, el alimento). En cuanto a la cerveza de mandioca, ésta es un componente tan intrínseco de la vida social y doméstica que mal puede uno imaginarse cómo sería la existencia cotidiana de un Achuar sin nijiamanch.

Finalmente se notará que una concentración y una sedentarización de la población basada en la intensificación del cultivo de proteínas vegetales implicará no sólo dejar el cultivo de la mandioca sino también abandonar el consumo cotidiano de proteínas animales, reemplazadas desde entonces por una combinación de maíz y de frijoles. Si se admite ahora que esta combinación posee un valor nutritivo tan equilibrado como el de las proteínas animales (DAVIDSON et al., 1975: p. 218), sin duda no podemos decir lo mismo de su valor gastronómico. Entonces, por experiencia personal, ciertamente aprobaremos pues la sabiduría de los Achuar al haber preferido para su uso ordinario la cerveza de mandioca, el pescado ahumado y el pernil de pecarí antes que el triste caldo claro de frijoles acompañado de indigestas tortillas¹⁵.

La continua explotación de dos biotopos bien distintos por grupos locales achuar que podrían, desplazándose solamente algunos kilómetros, cambiar completamente de hábitat plantea otro tipo de problema, que nos contentaremos con esbozar aquí (será tratado más en detalle en el capítulo 9). En efecto, a primera vista el uso hortícola de las llanuras aluviales por los Achuar ribereños —uso deliberado y no impuesto por constreñimientos externos— parece contradecir una idea corriente según la cual la selva húmeda de altura conviene mucho más a la horticultura sobre chamicera que la selva de las tierras bajas. Según esta interpretación, a medida que crece la altura, y con tal que la pluviosidad no sea demasiado elevada ni demasiado acentuadas las laderas, los suelos se empobrecen menos rápido y se regeneran más rápidamente; esto sería atribuible a la relativa disminución del calor, permitiendo una destrucción más lenta del humus y una caída menos rápida de los niveles de nitrógeno. Esta tesis es desarrollada, en particular, por E. Ross para explicar el hecho de que los Achuar del Perú prefieren aparentemente establecer sus huertos en las colinas interfluviales (ROSS, 1976: p. 35); para esto, Ross se apoya en la autoridad de dos geógrafos: Denevan y Smole (DENEVAN, 1970: p. 73 y SMOLE, 1976: p. 42). Ahora bien, si es cierto que Denevan hace notar que las condiciones de la práctica de la horticultura de quema se mejoran con la altura, el contraste que él subraya se sitúa entre la selva húmeda del piedemonte (altitud superior a los 800 metros) y la selva baja no aluvial, es decir entre dos regiones ecológicas que se distinguen ciertamente por el relieve y las condiciones climáticas, mas no por la

naturaleza de los suelos. En cambio, si se comparan la selva de altura y los bancales aluviales de la selva baja, está evidentemente fuera de duda que estos últimos poseen potencialidades agrícolas mucho más notables que los mediocres suelos ferralíticos de la selva de piedemonte.

Smole invoca otro tipo de argumento en favor de las potencialidades hortícolas de la selva de altura. Queriendo justificar la preferencia manifestada por los Yanoama Barafiri para el establecimiento de sus huertos sobre las laderas de las colinas de la Sierra de Parima, hace referencia, al igual que Denevan, a una tasa de lixiviación del suelo menos elevada que en las tierras bajas, pero también a una invasión menos rápida de las rozas por las malas hierbas (SMOLE, 1976: p. 42). Ahora bien, este último punto parece justificarse, incluso si su validez universal está lejos de ser demostrada por Smole que se contenta con citar a los Chimbú de Nueva Guinea como correlación. Por otro lado, la proliferación de plantas adventicias no es un obstáculo en sí para la horticultura de quema y sólo se convierte en un factor limitante si no se deshierba y si las malas hierbas entran en competencia con las plantas cultivadas en la captación de los nutrientes. Como quiera que sea, los Achuar reconocen efectivamente que los suelos más fértiles de las tierras bajas son muy rápidamente invadidos por las malas hierbas. Además, ellos lo toman en cuenta en su estrategia de selección de los sitios, como hemos podido comprobar con el ejemplo del parcelario de Yankuam, donde una roza había sido desmontada en un bancal inundable y casi abandonada luego de tres años de producción en razón de la proliferación de las malas hierbas. Se había establecido un equilibrio en la inversión de trabajo entre la facilidad de realizar una roza en una vegetación natural fácil de desmontar (bambú, Cecropia, balsa...) y la dificultad de controlar la invasión de las plantas adventicias después del tercer año de haber iniciado el cultivo. Notemos también, lo cual está lejos de ser despreciable, que de acuerdo con los mismos Achuar, hay más o menos la misma diferencia en la tasa de invasión de las malas hierbas entre los huertos de las colinas interfluviales y los de los bancales aluviales no inundables (paka), que entre estos últimos y los de los bancales de aluviones recientes (pakui), que sin embargo sólo están separados de los precedentes por un desnivel inferior a cinco metros. Estas minidiferencias ecológicas, cuyas incidencias son perfectamente percibidas por los indígenas, son no obstante generalmente pasadas por alto en las generalizaciones apresuradas de los especialistas de la "estrategia adaptativa".

¿Genera esta diferencia comprobada en el grado de proliferación de las plantas adventicias consecuencias significativas para la práctica de la horticultura de quema en uno y otro hábitat? Para contestar esta pregunta,

primero hay que volverla a colocar en el contexto más general de las causas del abandono de los huertos forestales de quema en la Cuenca Amazónica. Según Carneiro sería menos la baja de fertilidad de los suelos que la invasión de las malas hierbas y de las plantas adventicias, la causa que obligaría a los rozadores indígenas a abandonar un huerto en producción (CARNEIRO, 1961: p. 57). Esta idea es retomada más o menos en los mismos términos por Denevan en su análisis de las potencialidades agrícolas del Alto Amazonas (DENEVAN, 1970: p. 80) y es usualmente invocada en las monografías etnográficas (por ejemplo, SMOLE, 1976: p. 155 para los Yanomana y ROSS, 1976: p. 177 para los Achuar del Perú).

La aseveración de Carneiro se basa en estudios pedológicos y agronómicos sobre las consecuencias de la horticultura de roza efectuados en diferentes regiones del mundo tropical: sobre todo en Fidji (CASSIDY y PAHALAD, 1953: p. 84), y en Yucatán (MORLEY, 1965: pp. 135-136, citando los trabajos de HESTER, 1953). La afirmación de Carneiro es, pues, enteramente deducida a partir de análisis conducidos fuera de la Cuenca Amazónica. Por lo demás, ninguna de las monografías que retoman por su cuenta la tesis de la proliferación de las adventicias para explicar el abandono de los huertos por los rozadores amazónicos ha fundamentado esta aseveración mediante análisis comparativos de los suelos. Ahora bien, como lo ha establecido muy bien A. Roosevelt, los datos en los cuales se ha apoyado Carneiro han sido levantados en regiones del mundo tropical cuya naturaleza geomorfológica y pedológica es completamente distinta de la de la Cuenca Amazónica (para el detalle de la discusión, Véase ROOSEVELT, 1980: pp. 24-39). En otros términos, mientras que B. Meggers había ciertamente sobrestimado la importancia del empobrecimiento de los suelos como factor limitante en la Cuenca Amazónica (MEGGERS, 1957 b), parecería que Carneiro, en su afán polémico de refutar a Meggers, haya a su vez, considerablemente sobrestimado la fertilidad potencial de esos mismos suelos.

Desde el estudio de Carneiro (1961), una suma considerable de datos agronómicos y pedológicos ha sido acumulada sobre las potencialidades agrícolas de la Cuenca Amazónica: particularmente BEEK y BRAMAQ, 1969 y BENNEMA et al. 1962, para los datos generales y FALESIS 1974, SOMBROEK 1966 y STOLI 1964 y 1973 para la Amazonía brasileña, TYLER 1975 para la Amazonía peruana y SOURDAT y CUSTODE 1980 para la Amazonía ecuatoriana. Todos los trabajos muestran con evidencia que la tesis de Carneiro debe ser matizada y corregida; demuestran en efecto que no se puede generalizar la proposición según la cual es la invasión de las malas

hierbas la que obliga a los rozadores amazónicos a abandonar sus huertos. En los suelos con pH fuertemente ácido, con gran toxicidad aluminica y baja dosis de bases intercambiables, —que son dominantes en la mayor parte de la Cuenca Amazónica y en particular en la zona interfluvial achuar— está ahora comprobado que la supresión de la cubierta vegetal natural engendra una importante lixiviación que hace bajar rápidamente el nivel de los nutrientes. Esta baja se vuelve drástica a partir del primer año de puesta en cultivo y los rendimientos agrícolas comienzan pues a declinar de manera muy importante 18 meses después de la plantación. Si no se ha efectuado ningún deshierbo es evidente que las plantas adventicias contribuyen a la baja de rendimiento, pero ésta es ante todo imputable a la lixiviación de los nutrientes. De ello están los Achuar, por lo demás, perfectamente conscientes y no necesitan saber que los rendimientos agrícolas de un suelo disminuyen proporcionalmente a la baja de su pH para constatar que, en sus huertos perfectamente deshierbados del área interfluvial, las raíces de mandioca van disminuyendo regularmente de volumen con cada nueva cosecha.

A la inversa, los suelos aluviales recientes de origen volcánico cultivados por los Achuar ribereños poseen una baja toxicidad aluminica c, incluso cuando son deficientes en materias orgánicas, tienen una alta capacidad de intercambio catiónico y un contenido importante en bases intercambiables; en otras palabras, estos suelos son naturalmente fértiles y, como ya hemos visto, sus rendimientos permanecen constantes durante largos períodos de tiempo. La invasión de plantas adventicias se convierte pues aquí en el factor limitante mayor del mantenimiento del cultivo, puesto que una productividad continua es posible en estos suelos sólo a condición de deshierbar cuidadosamente. En definitiva, está ahora corrientemente admitido por los pedólogos especialistas de suelos tropicales que si la causa del abandono de los huertos que poseen suelos con altas dosis en bases es el problema del control de la proliferación de adventicias, en cambio en los suelos con baja dosis en bases es la baja de fertilidad la causa mayor de abandono (Véase en particular SANCHEZ, 1976: p. 405).

Un rápido repaso de las técnicas indígenas de roza en la Cuenca Amazónica no hace más que confirmar este principio. En efecto, numerosas sociedades indígenas del interfluvio prácticamente no desyerban sus huertos: es el caso por ejemplo de los Amahuaca (CARNEIRO, 1964: p. 15), de los Yanomana Barafiri (SMOLE, 1976: p. 139) o de los Campa del Gran Pajonal (DENEVAN, 1974: p. 100). En consecuencia, los huertos no pueden ser cultivados sino durante dos años máximo antes de ser completamente invadidos por la vegetación natural; ahora bien, su baja de rendimiento

agrícola sería de todos modos igualmente rápida si estuvieran deshierbados regularmente. El ciclo de rotación es pues aquí muy corto, pero el sobre trabajo exigido por talas muy consecutivas en el tiempo es compensado por el trabajo economizado al no deshierbar las rozas.

A la inversa, las poblaciones ribereñas parecen otorgar más importancia a un deshierbe metódico; así es, por ejemplo, con los Achuar ribereños, los Yanomami de las tierras bajas (SMOLE, 1976: 139) o los Shipibo del Ucayali. En todos estos casos, la gran fertilidad de los suelos aluviales permite rentabilizar la lucha sistemática y continua contra los competidores vegetales de las plantas cultivadas. Resulta pues lógico que los Achuar cultiven y deshierben sus huertos del hábitat ribereño durante mucho más tiempo que aquellos de las colinas interfluviales, incluso si estos huertos fértiles están correlativamente más expuestos a la proliferación de las adventicias.

Finalmente existe un último factor que contribuye a hacer menos titánico de lo que parece el deshierbe de los huertos ribereños en largos períodos de tiempo. Este factor, que sólo se hace realmente perceptible cuando la observación es integralmente participante, es la naturaleza botánica muy diferenciada de las malas hierbas en uno y otro hábitat. La planta adventicia dominante de los huertos interfluviales es en efecto una gramínea, el *chirichiri* (*Orthocladia laxa*), cuya raíz pivotante se hunde profundamente en el suelo; resulta pues muy difícil arrancarla. Como se verá en el capítulo 8, esta mala hierba se generó del plumón del colibrí y fue deliberadamente esparcida por éste en los huertos como un castigo, a fin de que el trabajo del huerto fuese más penoso. En los huertos ribereños, en cambio, la hierba adventicia dominante es el *saar nupa* ("hierba blanquecina"), una planta de raíces muy superficiales y que se arranca con facilidad. Si se piensa, además, que el deshierbe de los huertos interfluviales debe efectuarse en una tierra compacta, pesada y arcillosa, que retiene las raíces, mientras que se realiza en una tierra liviana y arenosa en los bancales aluviales, es fácil comprender por qué el desarraigo de las malas hierbas es una actividad incomparablemente más cómoda en el biotopo ribereño. A pesar de la tasa más elevada de proliferación de adventicias, los huertos del hábitat ribereño son pues más fáciles de mantener y pueden así ser explotados durante más tiempo que los huertos interfluviales en donde la lucha contra el *chirichiri* se vuelve una tarea sobrehumana a partir del tercer año de cultivo. Como, por otra parte, la gran fertilidad de los suelos negros aluviales permite obtener rendimientos constantes durante por lo menos diez años consecutivos, se hace entonces rentable proseguir en el hábitat ribereño el

mayor tiempo posible un deshierbe cuidadoso.

Por lo demás, la alternativa entre proseguir el deshierbe y talar un nuevo huerto no se resume únicamente a un cálculo abstracto de utilidad marginal, puesto que son las mujeres las que deshierban y los hombres los que desmontan. Lo cual indica que, en el hábitat ribereño, la decisión de hacer una nueva roza es el producto de la conciliación de intereses a menudo contradictorios. En la mayoría de los casos, un hombre rezongará ante el esfuerzo de abrir una nueva tala, si un huerto ribereño en plena producción es invadido por las malas hierbas debido a la negligencia de la mujer que lo trabaja. Lo mismo ocurría antaño en el área interfluvial: los Achuar afirman que la introducción de las hachas metálicas ha reducido alif la duración de la utilización de los huertos al hacer más fácil la roza de las nuevas talas. La generalización de las herramientas metálicas, hace unos cincuenta años, ha transformado completamente las condiciones de ejecución del trabajo masculino, sin tener por otro lado mucha incidencia en el trabajo femenino. Si bien un hacha de acero (*jacha*) hace el desbroce incomparablemente más fácil que un hacha de piedra (*kanamp*), es también verdad que un machete metálico no es mucho más eficaz para la desyerba que un sable de madera bien afilado.

Los datos sobre la ganancia de tiempo obtenida en la roza con la sustitución de las hachas de piedra por las de metal son bastante variables según la región del mundo donde son obtenidos y el método empleado (medida o estimación). En una monografía que ha hecho época, Salisbury había calculado en una base experimental que los Siane de Nueva Guinea habían reducido en 3 a 3.5 partes el tiempo dedicado a las talas al adoptar las herramientas metálicas (cf. SALISBURY, 1962: pp. 112-122 y el comentario de GODELIER, 1964). Todavía en Nueva Guinea, Godelier demostraría algunos años más tarde que la sustitución de las azuelas de piedra por las hachas de acero entre los Baruya había multiplicado la productividad por cuatro (GODELIER y GARANGER, 1973: p. 218). Por último, Carneiro estima que hay que multiplicar por seis (CARNEIRO, 1970: p. 247) el tiempo actualmente dedicado a las talas por los Amahuaca del Perú, a fin de obtener la duración de un desbrozo con herramientas líticas. Según las estimaciones muy generales propuestas por los mismos Achuar, parece que la economía de tiempo que les haya traído las hachas de acero sea del orden de la que emiten Salisbury y Godelier. Así, multiplicando por cuatro la duración media actual de desbroce en el área interfluvial (es decir 242 horas /ha), se obtiene una duración de 968 horas para la roza de una superficie de una hectárea con herramientas líticas, es decir más de cuatro meses de trabajo diario

absolutamente ininterrumpido para un hombre solo. El desbroce debía incluso durar algo más en tiempo real, puesto que los grandes árboles no eran cortados directamente sino quemados en pie a fuego lento. En efecto, se mantenía durante varias semanas una pequeña hoguera de combustión lenta en una cavidad en la base del árbol, con objeto de carbonarlo desde el interior. Este procedimiento economizaba ciertamente el trabajo, pero prolongaba considerablemente la duración de las operaciones.

Es pues comprensible que, si se necesitaba tanto tiempo para desbrozar una roza en el área interfluvial con un hacha de piedra—incluso teniendo en cuenta el hecho de que la ayuda mutua para la tala era entonces mucho más desarrollada que ahora—los hombres debían ejercer una fuerte presión sobre las mujeres para inclinarlas a deshierbar los huertos lo mejor posible con el fin de espaciar al máximo el duro trabajo de las talas. Esto es tanto más cierto cuanto que los huertos antaño parecen haber sido más vastos que hoy, tanto en el área interfluvial como en el medio ribereño (es lo que afirma igualmente Hamer para los Shuar; HARNER, 1972: p. 198).

En definitiva, los Achuar atestiguan que la proliferación de las plantas adventicias, que por mucho tiempo se ha tenido la tendencia a presentar como un factor limitante absoluto del tiempo de utilización de una roza es, en realidad, relativamente controlable cuando el deshierbe es una actividad sistemática y socialmente valorizada. Al constituir un puntonor el presentar a la mirada crítica de las otras mujeres una roza sin malas hierbas, la mujer Achuar prolonga indudablemente la duración del uso de los huertos. Esta prolongación es relativamente marginal en las zonas interfluviales y no permite probablemente alargar en más de un año la vida productiva del huerto con relación a su terminación ordinaria cuando no es deshierbado. Se notará sin embargo que en términos de esfuerzos realizados por los hombres para el desbroce, hay una gran diferencia entre el abrir una nueva roza cada tres años, como sucede con los Achuar interfluviales, que cada año como sucede entre los Campa del Gran Pajonal (DENEVAN 1974: pp. 102) o entre los Amanuaca (CARNEIRO 1964: p. 15). En el hábitat ribereño, en cambio, los Achuar ofrecen la prueba de que la duración de vida de un huerto forestal sobre suelo fértil depende en gran parte del cuidado con el que se mantiene.

La adaptación de la horticultura achuar a las condiciones ecológicas de dos biotopos distintos plantea un último tipo de problema, el de la productividad diferencial de los huertos en uno y otro hábitat. Este asunto será estudiado detenidamente en el capítulo 9 y queremos abordarlo aquí solamente desde el punto de vista de las superficies cultivadas. En efecto, si

CUADRO Nº 10
RELACION ENTRE SUPERFICIES CULTIVADAS Y
NUMERO DE CONSUMIDORES

Familia	Superficie total de los huertos (a) (m ²)	Tipo de hábitat (b)	Número de consumidores (c)	Número de labradoras (d)	Promedio de la superficie cultivada por consumidor.
Paaniam	2.437	R	5	1	487
Jusi	3.225	I	5	3	645
Yankuam	8.858	R	13	4	681
Sumpaish	3.016	I	4	2	754
Naychup	10.281	R	11	4	935
Chumpi	9.729	I	7	2	1.390
Mashiant	22.642	R	16	5	1.415
Sumpa	4.280	R	3	1	1.427
Kayuke	9.655	R	6	3	1.609
Nayash	15.409	R	7	5	2.201
Wisum	31.820	I	9	3	3.635

(a) superficies calculadas por planimetrage teniendo como base un levantamiento de los terrenos con plancheta topográfica.

(b) R = ribereño; I = interfluvial

(c) Adultos y niños de más de cinco años de edad.

(d) el número de labradoras puede ser más elevado que el número de mujeres casadas o viudas: se cuenta aquí todas las jóvenes solteras de más de 15 años que proporcionan un trabajo equivalente al de una mujer adulta.

las diferencias comprobadas en la fertilidad potencial de los suelos y en la naturaleza de las plantas adventicias dominantes inducen actualmente desproporciones notables en las duraciones de utilización de los huertos, la adaptación a las características específicas de la vegetación natural en los dos biotopos debería también engendrar desproporciones en el tamaño de los huertos. En este sentido hemos visto que la superficie por desmontar debería en principio ser proporcionalmente más importante en el hábitat interfluvial que en el ribereño, a fin de tomar en cuenta las zonas que quedarán incultivables en los huertos por estar llenas de residuos vegetales (cepas y troncos). Los análisis de densidad de cepas y de densidad de plantación hicieron resaltar que para recibir una misma cantidad total de plántones de mandioca, un huerto interfluvial debería, teóricamente, tener una superficie del 20 % al 30 % superior a la de un huerto del hábitat ribereño. Ahora bien cuando se examina la relación entre las superficies cultivadas y el número de los consumidores según el tipo de hábitat, uno observa que la naturaleza del biotopo no parece ser un factor discriminante para la determinación de las superficies cultivadas (véase cuadro N° 10).

De las once unidades domésticas de la muestra, siete ocupan un hábitat ribereño y cuatro ocupan un hábitat interfluvial. Pero un examen atento del escalonamiento de las superficies medias cultivadas por consumidor no permite afirmar que las superficies cultivadas en el área interfluvial sean proporcionalmente más importantes que en el hábitat ribereño. Muy al revés, de los cinco promedios más elevados (de 1.415 m² a 3.535 m² por consumidor) una sola se refiere a una unidad doméstica interfluvial. Por cierto, la diferencia máxima se encuentra entre una unidad doméstica interfluvial (Wisum) y una unidad doméstica ribereña (Paantam). Pero la desproporción es tan considerable (relación de 1 a 13 para la superficie global cultivada y de 1 a 7 para el promedio cultivado por consumidor), que es imposible atribuirle una explicación ecológica, ya que existe una disparidad casi tan importante entre la unidad doméstica de Wisum y la de Jusi, ambas situadas en el área interfluvial. Por otra parte, si se resta automáticamente el 20 % a las superficies cultivadas en el área interfluvial, para tomar en cuenta las zonas incultivables, la clasificación general de los promedios cultivados por consumidor resulta idéntica, con la sola excepción, no significativa, de Sumpaish (superficie corregida: 603 m² por consumidor) que retrocede de un puesto y permuta con Yankuam (681 m² por consumidor). La relación del número de labradoras al número de consumidores tampoco parece poder ser invocada para explicar estas disparidades ya que, todavía en el caso de Wisum y de Jusi, es de 3 a 9 en el primer caso y de 3 a 5 en el segundo. Aun cuando se puede objetar que la muestra es quizá insuficiente para sacar conclusiones

generales, hay que subrayar sin embargo que representa un efectivo de familias muy alejadas unas de otras y que la población estudiada (incluyendo los niños en la primera infancia) representa alrededor de la vigésima parte de la totalidad de la población achuar en Ecuador. La mayoría de los cuadros económicos de la contabilidad nacional están lejos de acercarse a tal exhaustividad.

Las enormes desproporciones entre las superficies cultivadas por las distintas unidades domésticas hacen suponer entonces que la dimensión de los huertos no depende realmente de un ajuste a las condiciones ecológicas locales o al tamaño de la unidad de consumo. Más exactamente, y como se lo estudiará pormenorizadamente en el capítulo 9, las variaciones observables en las dimensiones de los huertos se escalonan desde una situación mínima, con un ajuste estrictamente adecuado a los constreñimientos del medio, a la capacidad de la fuerza de trabajo y a las necesidades del consumo, hasta una situación máxima, en la que el único límite real llega a ser el de las posibilidades que tiene la unidad doméstica de intensificar su fuerza de trabajo. En este caso las mujeres trabajan más eficazmente, y las áreas cultivadas pasan con mucho la superficie requerida por las meras exigencias del consumo doméstico.

A fin de evaluar si la situación entre los Achuar es excepcional a este respecto, se puede intentar poner en paralelo los promedios de superficies cultivadas que hemos notado aquí con los de otras sociedades de rozadores amazónicos. Pero se notará, a diferencia de otras regiones del mundo (África y Oceanía en especial), que los datos comparativos asequibles en la literatura etnográfica sobre la Amazonía son a la vez parciales e imprecisos, ya que se basan en estimaciones y no en mediciones, y que están presentados como promedios globales sin que se conozca ni los mínimos, ni los máximos, ni los efectivos. Ahora bien, resulta particularmente difícil realizar estimaciones de superficies en huertos forestales que tienen formas muy irregulares y límites erráticos. En cuanto a los promedios establecidos sin muestreo son de lo más engañosos. Se puede comprobar fácilmente en qué grado nuestros datos hubieran sido viciados si hubiéramos escogido arbitrariamente como único huerto de referencia las parcelas de la casa de Paantam, que tienen una superficie global trece veces inferior a la que cultiva la casa de Wisum. Por último en su estimación del promedio de superficie cultivada por consumidor, los autores citados más abajo incluyen la totalidad de la población, hasta los niños en la primera infancia. En la medida en que para mejor verosimilitud estadística, excluimos a los niños de menos de cinco años de la población de consumidores, hay que considerar que el promedio de superficie cultivada por consumidor entre los Achuar es un poco subestimado en comparación con los

promedios comparativos indicados en el cuadro que sigue:

Yaraama (Niyayoba Teri) ^a	: 405 m ² por consumidor
Yaraama (Jorocoba Teri) ^a	: 607 m ² /p.c.
Yanomami centales ^b	: 900 m ² / p.c.
Cubeo ^c	: 810 m ² /p.c.
Kwikum ^d	: 2.632 m ² /p.c.
Achuar	: 1.371 m ² /p.c.
Siona Secoya ^e	: 1.970 m ² / p.c.

a) SMOLE 1976: p. 136; b) LIZOT 1977: p. 127; c) GOLDMAN 1963: p. 35; d) CARNEIRO 1961: p. 47; e) VICKERS 1976: pp. 127-128.

Resulta evidente que el promedio de superficie cultivada por consumidor no es más que un dato indicativo muy general sobre la eficacia de un sistema agrícola; ésta no puede ser evaluada de modo concluyente sino combinada con otros tipos de datos sobre la productividad de los huertos, datos que presentaremos y discutiremos de manera pormenorizada en el capítulo 9. La lectura de este cuadro muestra sin embargo de modo evidente que los Achuar se sitúan dentro de un buen promedio entre los rozadores amazónicos, dejando muy atrás aún a los Cubeo y a los Yanomami. Por fin, si se compara los Achuar a sociedades de rozadores de Nueva Guinea conocidos por la productividad de su horticultura, se constata que estas sociedades cultivan una superficie media por consumidor un poco menor: 1.142 m² / p.c. para los Kapauku (POSPISIL 1972: p. 183) y 1.012 m² / p.c. para los Chimbu (BROWN y BROOKFIELD 1963: p. 117).

Las variaciones considerables observadas en las superficies cultivadas entre las distintas casas achuar encierran un paralelo en las grandes disparidades que aparecen al analizar el tamaño de las superficies cultivadas por cada mujer adulta. Es lo que podemos comprobar examinando el cuadro N° 11 que clasifica en cinco series, agrupando según las dimensiones, las superficies individualmente cultivadas por cada una de las 29 mujeres adultas que viven en

las 11 unidades domésticas de la muestra anterior. En este caso también se confirma el hecho de que las diferencias de biotopo no desempeñan un papel significativo y tampoco la proporción relativa de mujeres adultas por unidad residencial. En efecto, las mujeres monógamas cultivan superficies relativamente modestas (serie de 1.500 a 5.500 m²), mientras las tres parcelas superiores a una hectárea son cultivadas por mujeres que viven en unidades domésticas en donde abundan las mujeres adultas (tres coesposas en dos casos y cuatro coesposas en el otro). En otras palabras, la multiplicación de mujeres adultas en la unidad residencial no implica en modo alguno una disminución de la superficie cultivada por cada una de ellas, al contrario.

La diferencia más importante entre dos superficies cultivadas por una mujer casada en las unidades poligénicas del hábitat ribereño es de 1 a 11: o sea 10.600 m² para una tarimial (primera desposada) experimentada y ayudada por su robusta hija adolescente, contra 940 m² (sobre una tala inicial de casi 1.500 m²) para una joven coesposa poco competente, pero gozando de excelente salud. Por cierto los conocimientos técnicos y el tamaño de la fuerza de trabajo auxiliar movilizable (niñas) son factores no despreciables en la determinación de la superficie que una mujer es capaz de cultivar. Pero aquí aun, las desproporciones son tales que es necesario hacer intervenir motivaciones externas a la esfera de la razón práctica.

La visión fastuosa que brinda un huerto inmenso rematado en su medio por el balago adornado con cintas de humo de una amplia casa, siempre impresiona al viajero que desemboca de la selva. El etnólogo mismo, poco diestro a veces en la interpretación de las distinciones ínfimas que marcan aquí los estatus, cuando de repente emerge en el área ordenada de una gran roza no puede dejar de ver de inmediato la importancia social de quien la desbrozó. Pero sería erróneo creer que el prestigio de los hombres se construye sobre la esclavitud de las mujeres pues para socializar un trozo de la naturaleza, se requiere infaliblemente su convivencia. Y si una esposa se desloma para transformar un trozo de selva en inmenso arriate, es que ella comparte con su marido tanto las ambiciones de la preeminencia como los frutos del prestigio vinculado a su casa.

CUADRO Nº 11

TAMAÑO DE LAS SUPERFICIES CULTIVADAS POR 29
MUJERES CASADAS EN 11 UNIDADES DOMESTICAS
DISTINTAS^a.

Dimensiones	Hábitat ribereño efectivo: 21			Hábitat interfluvial efectivo: 8			Total efectivo: 29	
	Número y estatuto ^b		%	Número y estatuto ^b		%	Número	%
	P	M		P	M			
de 500 a 11.500 m ²	3		14 %	1		12,5 %	4	14 %
de 1.500 a 2.500 m ²	5	1	29 %	1		12,5 %	7	24 %
de 2.500 a 5.500 m ²	7	1	38 %	1	1	25 %	10	34,5 %
de 5.500 a 9.000 m ²	3		14 %	2		25 %	5	17 %
de 9.000 a 13.000 m ²	1		5 %	2		25 %	3	10,5 %

a: Superficies calculadas mediante planimetrage teniendo como base un levantamiento de las parcelas con la plancheta topográfica.

b: P = polígamo (varias cónyuges en la misma unidad doméstica cultivan parcelas de superficies distintas).

M = monógamo (una sola mujer casada explota la totalidad de la superficie cultivada de la unidad doméstica).

2. La magia de los huertos.

Los huertos achuar ofrecen un testimonio ejemplar de la so-
técnica que ha logrado la horticultura de roza entre algunas so-
indígenas de la Cuenca Amazónica. Dotada de una productividad e-
xigiendo poco trabajo, proporcionando una gran variedad de productos,
perfectamente adaptada a las variaciones de suelos y de climas, desarrollándose
sin epidemias ni parásitos, la horticultura achuar escapa totalmente a las
contingencias aleatorias. Contrasta así fuertemente con algunas economías
agrícolas del área intertropical donde la más liviana calamidad natural basta
para desencadenar el hambre, actualizando el paso de una subproductividad
estructural pero latente, a una subproducción efectiva (Véase SAHLINS 1972:
p. 69). Entonces se sorprende uno de que los Achuar se representen la rutina
diaria de los trabajos del huerto como una empresa muy aventurada y llena de
peligros.

Diferenciándose en esto de la gran mayoría de las sociedades amazónicas,
los Achuar consideran que el cultivo de la mandioca debe realizarse
enmarcando dentro de toda una red de precauciones rituales. La horticultura
en general, a saber el manipuleo y el trato con las principales plantas
cultivadas, necesita así un conjunto muy definido de requisitos simbólicos
previos para su efectividad. La idea de que la horticultura no puede ser una
actividad totalmente profana posee además un fundamento objetivo parcial, no
porque los resultados del cultivo serían aleatorios, sino porque las plantas
cultivadas por los Achuar tienen un estatuto muy particular. La mandioca y la
mayoría de los demás cultígenos son en efecto plantas de reproducción
vegetativa. Eso significa que la supervivencia y la posteridad de aquellas
plantas dependen en gran parte de los humanos, los mismos que les permiten
reproducirse y multiplicarse además de que las protegen de las plantas
adventicias. Esos nexos estrechos de dependencia recíproca que se tejen entre
las plantas cultivadas y los que las hacen existir para consumirlas, permiten
entender por qué el huerto es más y otra cosa que el lugar indistinto en el cual
uno viene a recoger la pitanza cotidiana. No se explica por ello el hecho de
que casi todos los demás cultivadores de plantas de reproducción vegetativa de
la Cuenca Amazónica no consideren justamente sus huertos de manera
distinta¹⁶. Además, la situación no difiere mucho entre los cultivadores de
tubérculos de la Oceanía, los cuales se dividen ellos también, sin razones
técnicas objetivas, entre quienes creen en la eficacia de la magia de los
huertos, los Trobriandeses (MALINOWSKI 1965), los Tikopia (FIRTH
1975: pp. 168-186) o los Baruya (GOELIER 1973: pp. 356-366), por
ejemplo, y quienes, como los Kapauku, no creen en eso (POSPISIL 1972: p.

158). Si ninguna justificación funcionalista permite explicar por qué la horticultura achuar es simbólicamente sobredeterminada, se puede sin embargo intentar entender cómo la teoría indígena de la causalidad mágica viene a informar la representación de los trabajos del huerto.

El dominio de Nunkui

La condición necesaria para una práctica eficaz de la horticultura es el establecer un trato directo, armonioso y permanente con Nunkui, el espíritu tutelar de los huertos. Se trata de un ser de sexo femenino cuyo hábitat preferido es la capa superficial del suelo cultivado. Nunkui es la creadora y la madre de las plantas cultivadas. En esa calidad, sus hazañas están detalladas en un mito cuya estructura es común a todos los grupos dialectales del conjunto jivaro. Si se debiese apreciar la importancia social de un mito en una cultura dada según el número de personas capaces de contarlo, sin duda alguna el mito de Nunkui sería el credo fundamental de los Jivaro. Entre los Achuar, donde la mayor parte de la población parece prestar muy poco interés a los *yanunchu* *anjumatsamu* ("mito", literalmente "discurso antiguo"), la historia de Nunkui es el único mito conocido por absolutamente todos, aunque fuese en forma muy abreviada. Es a veces arriesgado utilizar un mito esotérico para presentar el cuadro empírico del "sistema de representaciones" común a toda una sociedad. A la inversa, el mito jivaro del origen de las plantas cultivadas constituye ciertamente un campo referencial compartido por todos; por lo tanto, no hemos vacilado en utilizar un fragmento de este mito para construir nuestro paradigma de la casa.

El mito de Nunkui posee un número considerable de variantes en el área cultural jivaro; si hemos seleccionado dentro de nuestro corpus la versión citada aquí, es que ella nos parece original en relación con las variantes usuales ya recogidas entre los Shuar y los Aguaruna¹⁷.

Mito de Nunkui.

Antiguamente las mujeres no conocían el uso de los huertos y eran muy infelices: sobrevivían recogiendo los productos del huerto de Uyush (el perezoso), siendo ésta la única mujer en poseer plantones de mandioca. Un día en que ellas la habían sorprendido en un huerto le dicen: "Abuelita, ten piedad, danos un poco de mandioca", "bueno", contestó Uyush: apuntando hacia ellas sus garras, su pelaje y sus dientes, "díganme entonces qué es esto"; las mujeres contestan: "tus garras son unos *wampushik* (*Inga nobilis*) tu pelaje es la cola de *Kuyu* (el pájaro

Penelope, *Pipile pipile*) y tus uñas son unos *tsapkitutch* (quizá el pez *tsapakush*); "está bien, dijo Uyush, ahora cosechen la mandioca"; las mujeres colman sus canastas—cúevanos *chankin*. Otro día, las mismas mujeres se disponían a salir al huerto de Uyush cuando una mujer retozona les pidió ir con ellas: le contestaron: "no, quédate aquí, pues tu te ries demasiado de la abuelita"; sin tomar en cuenta la conminación la mujer retozona las siguió a cierta distancia. Cuando las mujeres llegaron al huerto de Uyush, ésta las somete otra vez a enigmas; habiendo pasado la prueba con éxito, las mujeres son autorizadas a llenar su *chankin* de mandioca. En esto llega la mujer retozona a quien Uyush pregunta: "¿qué es esto?" La mujer retozona contesta con desprecio: "esto es una uña de perezoso"; muy encolerizada Uyush le declara: "y veniste para decirme eso! Será una manera correcta de hablar?" Airada, Uyush va a colgarse de su *patach* (palo reposapiés) de su cama; sobre el *patach* Uyush dispone igualmente en equilibrio todas las raíces de mandioca. Uyush declara entonces a la mujer retozona: "si viniste solamente para decirme eso, no podrás obtener mandioca"; la mujer retozona decide sin embargo recoger la mandioca y trae un *chankin* lleno a su casa. La pone a cocer en una olla; pero, al sacar las raíces de mandioca, se da cuenta que ellas se han transformado en trozos de madera de balsa, demasiado duras para ser comidas. Esta mujer retozona sufre constantemente del hambre. Un día, decide ir a recoger unos *marunch* (camarones de agua dulce) en un pequeño río; estando a orillas del río, ve pasar llevadas por la corriente unas cáscaras de raíz de mandioca; remonta río arriba y divisa una mujer cargando un niño de pecho, ocupada en lavar y pelar la mandioca. A aquella mujer se la llamaba Uyush. Uyush tenía con ella mucha cerveza de mandioca y le brindó en abundancia a la mujer retozona; ésta le dijo: "abuelita, vamos a recoger tu mandioca", pero la otra no quiso y le contestó: "coge más bien esta niña contigo; pero te recomiendo tratarla bien y no contrariarla"; al regresar a tu casa dirás a la niña: bebe la cerveza, y tus *muits* (recipientes para la cerveza) estarán llenos de cerveza, entonces le darás de beber en abundancia". La mujer hace como Uyush le había recomendado y la niña se vuelve cada vez más gorda con seguir este régimen; pero como la mujer se dedicaba exclusivamente a alimentar la niña Uyush, no servía cerveza a su esposo, sino las enjugaduras de los *muits*; el infeliz pasaba sus días con la barriga vacía y cuando regresaba a casa su esposa le daba de beber solamente las enjugaduras de los *muits*. Un día, al comprobar que todos los *muits* estaban llenos, unos de cerveza de mandioca, otros de cerveza de plátanos, otros de cerveza de patata dulce, el marido ordena a su mujer servirle la

verdadera cerveza de mandioca; ésta le explica entonces que los *muits* se llenan cuando ella da a la niña de beber. El marido exige que su esposa haga nombrar por la niña todas las plantas cultivadas; la niña nombra entonces la mandioca, el plátano verde, la patata dulce y todas las plantas cultivadas, y así las plantas cultivadas existieron de modo auténtico (*tarimiat*) en los huertos. Vivían todos así en la abundancia cuando el marido decide tomar una segunda esposa; la primera esposa se vuelve muy celosa y decide abandonar a su marido y a la niña Uyush; entonces deja la casa recomendando cuidar bien los huertos. La segunda esposa, queriendo imitar a la primera, hace nombrar por la niña Uyush todas las plantas cultivadas, y cada vez que la niña nombra una planta, éste aparece en abundancia; después, por juego, le pide nombrar los *iwianch* (espíritus maléficos), y unos *iwianch* de aspecto terrible invaden la casa. Para vengarse, la segunda esposa echa un puñado de ceniza caliente en los ojos de la niña Uyush; furiosa, la niña se refugia encima del techo de la casa, la cual está rodeada de bosquecillos de bambúes *kenku*, (*Guadua angustifolia*); la niña llama a un *kenku* cantando: "kenku, kenku, ven a buscarme: vamos a comer cacahuetes" (bis). En eso llega el marido que declara: "la niña dice eso porque se le ha maltratado" e intenta alcanzarla para cogerla, pero no lo logra. Empujado por una ráfaga de viento repentina, un *kenku* se abate sobre el techo de la casa y Uyush se agarra de él; el *kenku* se endereza y la niña Uyush, colgada de su extremidad, se divierte meciéndose mientras canta de nuevo "Kenku, Kenku, ven a buscarme vamos a comer cacahuetes" (bis). La niña baja dentro del *Kenku*, defecando regularmente durante su progresión, constituyendo así los nudos del bambú; ya casi pasada bajo tierra, la niña se detiene para arreglar el pelo; la gente de la familia llega entonces para cogerla antes de que desaparezca totalmente en la tierra. Le ordenan llamar vivamente la cerveza de mandioca, pero la niña no quiere; en vez de hacer lo que se le pide, la niña Uyush pronuncia una maldición sobre cada una de las plantas cultivadas y éstas empiezan entonces a disminuir de volumen hasta hacerse minúsculas. Al ver eso, un hombre presente demuestra su desprecio dando un puntapié en una de aquellas minúsculas raíces de mandioca; pero la raíz esquivó el puntapié y viene a penetrar en su ano; dentro de su vientre la raíz pudre e induce las flatulencias fétidas. La niña Uyush entra entonces en la tierra donde queda ahora bajo el nombre de Nunkui; así me contaron antaño.

Dada la importancia del mito de Nunkui en el área cultural jívaro, no es tal vez inútil subrayar rápidamente las principales diferencias de esta variante

achuar en relación con las variantes publicadas de los demás grupos dialectales. En primer lugar, y como las demás variantes que hemos recogido, esta versión establece una equivalencia entre Nunkui y Uyush, el perezoso de los dedos (animal cuyo consumo es proscrito). Sin embargo esta equivalencia vale aparentemente sólo para el mito y, en las glosas indígenas sobre el personaje de Nunkui como espíritu tutelador de los huertos, nunca el perezoso es invocado como sustituto de Nunkui. Además el episodio inicial de los enigmas de Uyush es un elemento que no se encuentra en ningún otro variante conocida del mito de origen de las plantas cultivadas. Por fin, si el episodio final de la huida de Nunkui en el bambú *kenku* es común a todas las variantes publicadas —hasta en la literalidad del canto de llamada del *kenku*—, en cambio el destino de las plantas cultivadas después de la maldición de Nunkui-Uyush difiere mucho según las versiones. En la variante shuar recogida por Harner, las plantas cultivadas son tragadas por la tierra al mismo tiempo que las sendas abiertas en la selva (HARNER 1972: p. 74). En cambio en variantes shuar y aguaruna (PELLIZZARO 1978: pp. 47-48 y BERLIN 1977), las plantas cultivadas se transforman en plantas silvestres; una variante aguaruna recogida y comentada por B. Berlin es del todo notable al respecto ya que enumera muy precisamente las contrapartidas silvestres de 22 cultígenos (BERLIN op. cit.). En las variantes achuar, en fin, hay disminución, por etapas sucesivas, del tamaño de las plantas cultivadas. Pero que su destino sea desaparecer totalmente, regresar a la naturaleza o volverse minúsculas, las plantas cultivadas por los Jívaro quedan siempre bajo la amenaza de la maldición de Nunkui. En efecto, el modo de reaparición de las plantas después de la catástrofe inicial es generalmente ambiguo. Pocas variantes del mito mencionan explícitamente el proceso por el cual los hombres recuperan finalmente el uso de las plantas cultivadas. En las glosas achuar se hace referencia alusivamente a la compasión de Nunkui, que se conforma con dar otra vez a los hombres algunas semillas y esquejes para que puedan sembrar nuevos huertos. Pero este acto de bondad está acompañado de un corolario: en adelante habrá que trabajar duro para mantener esta herencia vegetal cuidadosamente transmitida de generaciones en generaciones. Atestiguado en la mitología, el desvanecimiento de las plantas cultivadas es una escena que, según los Achuar, puede reproducirse en el teatro cotidiano. La experiencia del huerto abandonado le da un fundamento empírico que lejos de contradecir las enseñanzas del mito, no hace sino reforzar la creencia en los poderes de Nunkui.

Tanto en una variante achuar como en una variante shuar (PELLIZZARO 1978c: p. 39), Nunkui llama a la existencia, además de las plantas cultivadas, a la carne *namank*. *Namank* es el nombre genérico dado por los Achuar a la carne de

caza y como, por otra parte, la existencia de la caza viva (Kuntin) no se atribuye de ninguna manera a la intervención de Nunkui, parece razonable considerar ésta como la creadora de un conjunto mucho más amplio que el de las plantas cultivadas, la categoría de lo socialmente comestible. Podemos encontrar una confirmación de esto en que, en nuestra variante achuar, Nunkui-Uyush transmite a los humanos la cerveza de mandioca antes aun de darles las plantas cultivadas que permitirían confeccionarla. Encontramos otra confirmación en una variante shuar, que cuenta cómo Nunkui hace existir también a los animales domésticos, gallinas y puercos (PELLIZZARO 1978 c: p. 37).

Además, si no hemos podido recoger ningún mito achuar de origen del fuego culinario, existe, entre los Shuar, un corto mito que cuenta cómo Jempe (colibrí) roba el fuego a Takea para transmitir su uso a los hombres (PELLIZZARO s.f.: pp. 7-15 y KARSTEN 1935: pp. 516-518). Este mito muestra claramente que la hazaña de Jempe ha dado a los hombres un mero instrumento virtual y no un corpus de preceptos para aprovechar este instrumento. En otras palabras, el colibrí transmite el fuego culinario pero no el arte de cocinar. Entonces el paso de la naturaleza a la cultura que facilita Nunkui no se realiza tanto por el paso de lo crudo a lo cocido como por la delimitación clara entre, por un lado, el alimento por accidente—fruto de la recolección en la selva—y por otro lado, el alimento socialmente sancionado porque es el resultado de un trabajo de producción y de transformación culinaria.

En una breve variante achuar, se presenta también a Nunkui como la que enseña a las mujeres el arte de la alfarería. Este papel le es igualmente atribuido en la mitología shuar (PELLIZZARO 1978 c: pp. 80-123 y HARNER 1972: pp. 74-75). De modo general, tanto entre los grupos jívaro como entre sus vecinos Canelos (WHITTEN 1976: p. 90), Nunkui es estrechamente asociada a las técnicas de fabricación y de decoración de las vasijas de barro cocido. Ahora bien, allí también Nunkui enseña la transformación de una materia prima de la cual ella misma no es la creadora o laproveedora. La arcilla blanca nuwe que sirve para fabricar los recipientes domésticos proviene, como lo hemos visto, de los excrementos de Ajuj (el pájaro *Nyctibius grandis*). Uno recordará que Ajuj, queriendo seguir a su marido Nantu ("Luna") al cielo, trepó detrás de él en el bejuco que antiguamente unía la tierra a la bóveda celeste. Airado, Nantu cortó la liana y Ajuj cayó por tierra donde, de sobrecogimiento se puso a defecar aquí y allá en desorden; cada uno de sus excrementos se transformó en un yacimiento de arcilla blanca nuwe. Así Nunkui es mucho más que la creadora de las plantas cultivadas; es una especie de héroe civilizador que trae a las mujeres las artes domésticas paradigmáticas de la condición femenina: la horticultura, la cocina, la alfarería. Estas técnicas de transformación cultural no son percibidas por los

Achuar como actos de creación originales sino como la reiteración diaria de los preceptos iniciales de Nunkui. Entonces se entenderá fácilmente que el buen cumplimiento de esos preceptos requiere hasta ahora de cada mujer que los practica, una convivencia afectuosa con la que los instituyó.

Dos observaciones incidentales permitirán concluir este breve comentario del mito de origen de las plantas cultivadas. En primer lugar la asociación entre Nunkui-Uyush y el bambú Kenku es percibida por los Achuar como la confirmación mítica de que la presencia de bosquesillos de kenku es el indicio de un suelo muy fértil. Correlación perfectamente justificada ya que esta vegetación es típicamente ripícola y crece generalmente en los niveles más bajos de las terrazas aluviales sobre limo aluvial. En segundo lugar, si todos los etnógrafos de los Jívaro concuerdan en afirmar que Nunkui es un ser de sexo femenino, sus pareceres discrepan sobre la naturaleza de su encarnación. Harner, para los Shuar, Brown y Van Bolt, para los Aguaruna, opinan que Nunkui constituye una familia de espíritus más bien que un individuo único (HARNER 1972: p. 70 y BROWN y VAN BOLT 1980: p. 173). En cuanto a los Achuar, ellos tienden a concebir a Nunkui como un ser singular, pero dotado de un don de ubicuidad que le permite multiplicar sus apariciones y estar presente en todos los huertos donde sus servicios son explícitamente requeridos. Esta contradicción aparente entre la unicidad del ser y la multiplicidad de sus manifestaciones concretas es además muy característica de la idea que los Achuar se hacen del modo de existencia de los seres míticos.

Creadas por la magia del verbo de Nunkui, las plantas cultivadas son igualmente concebidas como su prole. En esa calidad Nunkui ejerce sobre ellas hasta ahora una autoridad materna indiscutida, autoridad que las mujeres deben tomar en cuenta para sus trabajos del huerto. Pero esta función parental no se ejerce sobre objetos inertes pues son muchas las plantas cultivadas que poseen un wakan (alma o esencia propia) y por consiguiente una forma de existencia autónoma. Este pequeño pueblo de las plantas establece en su seno relaciones de sociabilidad idénticas a las de los humanos. Aunque este aspecto de la vida social de los cultígenos sea materia de interpretaciones muy divergentes, parece admitido que las plantas del huerto pueden ser clasificadas en cuatro categorías: las de esencia exclusivamente femenina, las de esencia exclusivamente masculina, las que pertenecen a los dos géneros y viven en familia con sus retoños, y las que son desprovistas de toda especificidad de género y de esencia.

Aún si el estatuto exacto de algunas plantas menores varía en función de glosas muy idiosincráticas, se puede sin embargo observar un consensus sobre las plantas principales que integran estas cuatro clases. Los Achuar cuentan en la

superiores a los de una mujer que no lo es, aun si ésta trabaja duro. Esta disyunción es por lo demás poco frecuente: en términos generales las mujeres anentín son también las más laboriosas, estas cualidades están intrínsecamente ligadas.

La exigencia constitutiva del estado anentín es el conocimiento de numerosos cantos mágicos anent, ya que mediante el sesgo de estos encantamientos una mujer puede esperar comunicar con Nunkui y con las plantas de su huerto. Ser anentín es pues poseer un amplio repertorio de anent, es decir ser inspirado en sus trabajos por la facultad de actuar eficazmente sobre entidades invisibles, pero atentas a las súplicas que se les dirige. El término anent procede de la misma raíz que inintai, "el corazón", órgano del cual los Achuar piensan que es la sede del pensamiento, de la memoria y de las emociones (por ej. enentaimjai "pienso"; enentaimprajai, "me acuerdo"; aneajai, "siento ternura por" o "tengo nostalgia por la presencia de"). Los encantamientos anent son entonces discursos del corazón, súplicas íntimas destinadas a influir sobre el curso de las cosas.

Todos los anent tienen una estructura melódica casi idéntica (Véase BELZNER 1981: p. 737) y difieren entre ellos solo por el contenido de su letra. Pero, como proceden directamente del corazón, no necesitan obligatoriamente una mediación vocal para llegar a sus destinatarios; las más de las veces se cantarán mentalmente o sottó voce más que en voz alta. En vez de cantar, los varones prefieren a veces interpretar sus anent en el instrumento de música de su preferencia: o la zanfonia de dos cuerdas (arawir) o el birimbao (tsayandar), o las flautas (peém y pinkui). La ejecución instrumental da solamente la línea melódica, mientras la letra del encantamiento es cantada mentalmente por el intérprete. El repertorio de los anent es inmenso, pues existen series adaptadas a todas las circunstancias imaginables de la vida pública y doméstica. Se dirigen estas súplicas a toda clase de destinatarios a quienes los Achuar atribuyen una sensibilidad receptiva, es decir todos los que pueden ser convencidos, seducidos o encantados por el contenido altamente alegórico de los anent. Se puede entonces dirigir encantamientos no solo a seres humanos, sino también a entidades sobrenaturales, como Nunkui, y a ciertas categorías de animales, plantas y meteoros. Los anent son relativamente cortos y muy especializados en sus objetivos: existen anent para asegurar el buen desarrollo de las distintas fases de la guerra, de la caza y de la horticultura, para mejorar el viento y la pugnacidad de los perros, para acompañar la confección del curare y de la alfarería, para suscitar sentimientos amorosos o fortalecer la armonía conyugal, para mejorar las relaciones con afines o zanjar una desavenencia entre cuñados...

primera categoría wayus (Ilex sp.), sua (genipa) e ipiak (bija), tres mujeres jóvenes reducidas por aventuras mitológicas a su avatar presente; pertenecen también al género femenino la patata dulce y la calabaza. En la segunda categoría encontramos masu y timitu (los venenos de pesca) así como tsaank (el tabaco), varones jóvenes antiguamente famosos por sus proezas sexuales; el plátano es también masculino, aunque desprovisto de pasado mítico. La tercera categoría incluye sobre todo la mandioca y el cacahuate; plantas que tienen una vida familiar calcada sobre la de los Achuar, pero cuyo estado presente no es el signo de una humanidad anterior¹⁸. Por fin, buen número de plantas no tienen alma y existen de manera común bajo la especie de lo vegetal. Interrogada sobre el género sexual del papayo, una mujer nos contestó así: "¿cómo podría un papayo tener un wakan?" Se notará incidentalmente que el conjunto de las plantas dotadas de una esencia no se limita a las que tienen un pasado humano explícitamente atestiguado por la mitología; la atribución de un wakan a una planta cultivada parece independiente de su uso efectivo, ya que las plantas económicamente importantes como el taro o el ñame son aparentemente desprovistas de alma. En fin, no hay correspondencia automática entre el género sexual de las plantas y el género sexual de los o las que las manipulan, ya que las femininas wayus, bija y genipa pueden ser plantadas y cosechadas por los hombres.

La armonía que reina en el seno de las plantas cultivadas es garantizada por la presencia invisible de Nunkui en el huerto; se traduce concretamente por el grueso de los tubérculos y de las raíces, la abundancia de las cosechas, la belleza de los plantones y la longevidad de su vida productiva. Es imperativo pues, para una mujer, asegurarse de la presencia permanente de Nunkui en su huerto y utilizar todos los medios para no ofenderla, a fin de prevenirse contra el peligro terrible que sería una repetición de la catástrofe mitológica. Nunkui, cuyo nombre deriva de nunka ("tierra"), es concebida también como una especie de amplificador de la fertilidad potencial de los disímiles tipos de suelos en los cuales ella, asienta su residencia. Los Achuar son finos pedólogos y admiten perfectamente que Nunkui no tendrá un rendimiento tan eficaz en un suelo ferralítico notoriamente mediocre como en una feraz tierra aluvial. Sin embargo, si los Achuar tienen en cuenta la fertilidad diferencial de los suelos, afirman también que la duración y la productividad de un huerto dependen tanto de las aptitudes mágicas de la mujer que lo trabaja como de los constrañimientos ecológicos locales. Esas aptitudes son especificadas por la expresión anentín que, aplicada a un individuo, indica a la vez la amplitud de sus conocimientos mágicos, su capacidad para manipular los campos simbólicos propios de su sexo y las relaciones particularmente fecundas que él mantiene con los espíritus tutelares que rigen las esferas de actividad en las cuales él interviene. En idénticas condiciones de suelo, de una mujer anentín se espera obtener rendimientos

En la medida en que los *anent* constituyen uno de los vectores privilegiados de la actividad de control simbólico desempeñada por los hombres y las mujeres, la posesión de un repertorio amplio y variado es un objetivo buscado por todos los Achuar que aspiran a dominar mejor los construcciones invisibles que influyen sobre su práctica. Pero la cosa es difícil, pues los *anent* son tesoros personales celosamente atesorados y transmitidos solamente por parentes cercanos del mismo sexo (generalmente padre-hijo, madre-hija y suegro-yerno). Ocurre a veces que se les puede obtener de un espíritu durante uno de los "viajes" del alma, por ejemplo durante los sueños o los trances inducidos por los alucinógenos. La ceremonia secreta por la cual uno transfiere el conocimiento de un *anent* se llama *tsankakmamu* ("la concesión"); después de absorber jugo de tabaco destinado a clarificar las facultades mentales, aquel o aquella que desea aprender el canto mágico inhala el vapor de una decocción de *tsankup* (planta no identificada), mientras a sus lados el poseedor del *anent* lo repite incansablemente hasta la memorización completa. En lo sucesivo, y cuando se querrá conferir una fuerza muy particular a un *anent*, se podrá absorber otra vez jugo de tabaco y ayunar antes de cantarlo.

Los *anent* son así secretos y no se los canta nunca en público sino en la soledad del huerto o de la selva. Es absolutamente fuera de duda que los Achuar se representan a los *anent* como instrumentos mágicos poderosos y eficaces cuya posesión es una baza en la existencia. Un indicio del valor que se les atribuye es la reticencia extrema que demostraban tanto los hombres como las mujeres en grabarlos con el magnetófono y por tanto en desposeerse públicamente de ellos (se hizo una observación idéntica a propósito de los Aguaruna, Véase BROWN y VAN BOLT 1980: p. 176). Correlativamente se nos solicitaba constantemente hacer oír las grabaciones de *anent* ya realizadas en otras familias, siendo el interés mayor por los cantos recogidos en zonas apartadas que nuestros huéspedes nunca habían visitado. Además, nuestro corpus de un centenar de *anent* grabados está constituido en mayor parte por cantos destinados a influir sobre seres humanos (cónyuges, amantes, afines) o sobre animales domésticos (especialmente los perros). Estos *anent* tienen un carácter menos esotérico y son de un acceso más fácil que los, altamente valorizados, que permiten comunicar con la caza, las plantas cultivadas o los espíritus tutelares que gobiernan las esferas estratégicas de la praxis (caza, guerra, horticultura y shamanismo). Los *anent* de esta categoría son de los más difíciles de obtener y pudimos recogerlos solamente de hombres y mujeres con los cuales habíamos establecido relaciones privilegiadas de confianza y amistad.

Los cantos *anent* poseen ciertas propiedades relevantes que les confieren una posición preponderante en el arsenal de los medios mágicos que los Achuar

tienen a su disposición para actuar sobre el mundo invisible. En primer lugar, y como lo notó ya A.C. Taylor en su traducción comentada de los *anent* amorosos, la categoría de lo cantado funciona en unos casos como un mecanismo metalingüístico que sirve para cualificar la naturaleza muy peculiar de un enunciado (TAYLOR 1983c). En efecto, si los cantos mágicos son extremadamente metafóricos y si su contenido muchas veces es difícil de interpretar, aun para auditores achuar, en cambio, lingüísticamente, no se distinguen del discurso ordinario. Existen por cierto algunos idiosmos propios de la estilística del *anent*, pero provienen más de la prosodia que de una voluntad de hacer esotérico al canto. El modo de lo cantado permite entonces designar claramente la alteridad profunda de un enunciado respecto al discurso ordinario; se lo utiliza entonces para sobredeterminar el lenguaje ordinario cuando en determinadas circunstancias éste no resulta un vehículo adecuado, es decir si el discurso debe alcanzar el corazón de un destinatario espacial u ontológicamente alejado. Se trata ora de comunicarse con un ser humano que no está físicamente presente, ora de comunicar con un ser no humano pero poseyendo algunos atributos de la humanidad.

Además, los *anent* son un modo de expresión que autoriza y revela a la vez la libre interpretación del campo simbólico común a todos. Es cierto que los cantos mágicos son reputados por ser eficaces solamente con la condición expresa de ser reiterados exactamente en los términos en los cuales fueron enseñados, sin adornos ni añadidos. Pero aunque transmitidos bajo una forma canónica, cada *anent* fue compuesto inicialmente por un autor anónimo como una especie de glosa íntima sobre un tema mitológico o sociológico estereotipado. En este sentido, el *anent* mantiene relaciones muy particulares con la mitología, de la cual constituye una suerte de modo de empleo. En efecto, en esta sociedad donde el conocimiento de los mitos no tiene un puesto preponderante, la glosa individual se ejerce menos en el comentario o en la variante que en la recomposición y la rearticulación de ciertos elementos míticos operados en los *anent*. Los mitos son así el zócalo fundador de una especie de léxico general de las propiedades de la sobrenaturalidad, léxico conocido por todos, aun cuando el corpus mitológico de donde proviene lo es solamente de unos pocos. En este léxico olvidadizo de su origen cada uno va sacando libremente para dar un sentido a los incidentes de la vida cotidiana, para interpretar el mundo y para intentar actuar sobre él. El campo de representación desplegado en los *anent* revela así al observador atento los elementos profundamente interiorizados que organizan la creencia cotidiana, elementos anclados en la mitología, pero que ella presenta en una forma normativa y discursiva generalmente ignorada de la mayor parte de la gente. -

Existen series de *anent* para acompañar todas las fases de la horticultura,

desde el desbroce inicial hasta el lavado de las raíces y tubérculos después de la cosecha. Las mujeres dirigen esos anent tanto a Nunkui como a las principales plantas cultivadas, pidiendo a la primera de serles favorable y ordenando a las segundas crecer y multiplicarse. Se podrá apreciar la naturaleza muy alegórica de esos encantamientos en los cuantos ejemplos que siguen:

"Siendo una mujer Nunkui
voy llamando lo comestible a que exista/
las raíces sekemur allí dondé están apoyadas,
ahí donde se encuentran,
así las hice yo, bien separadas/
siendo de la misma especie,
después de mi paso, ellas siguen naciendo (bis)/
las raíces del sekemur se han vuelto especies/
Ya están viniendo a mí/
siendo una mujer Nunkui,
voy llamando lo comestible a que exista (bis)/
detrás de mí, contestando a mi llamada,
él sigue naciendo".

(Cantado por Yapan, mujer del Kapawientza).

Se notará que aquí, como en numerosos anent hortícolas, la referencia a Nunkui se hace a manera de una identificación postulada ("siendo una mujer Nunkui, yo..."); asimismo, la labor del huerto aparece como una repetición diaria del acto creador de Nunkui ("voy llamando lo comestible a que exista..."). Además, el canto no menciona específicamente las plantas cultivadas, sino lo comestible en general (yurumak) o las raíces de sekemur (probablemente una ramnácea). Estas raíces voluminosas sirven ordinariamente de jabón vegetal y presentan cierta semejanza con las raíces de mandioca; esta planta funciona así como un equivalente metafórico de la mandioca la cual nunca es evocada en los anent bajo su nombre real (mama), sino siempre bajo la forma figurada de sekemur, (se encuentra un mismo uso metafórico del sekemur en los anent aguaruna, Véase BROWN y VAN BOLT 1980: p. 175).

"Siendo una mujer Nunkui,
yéndome sola donde están mis niñitos/
voy llamando lo comestible a que exista, (bis)/
a todos, aquí mismo, los llamo de manera idéntica (bis)/
Los hijos adoptivos de la mujer Nunkui
Han llegado a existir, uno tras otro/

uno por uno se han puesto en el suelo (bis)/
Siendo una mujer Nunkui,
voy llamando lo comestible a que exista
en mi propio huerto/
así mismo voy yo (bis)",

(Cantado por Puar, mujer del Kapawientza).

Se notará en este anent la confirmación de la identificación entre Nunkui y la mujer que trabaja el huerto, ya que las plantas cultivadas son presentadas como los niños de la cantora y, por derivación, como los niños adoptivos de Nunkui. La relación maternal de Nunkui con los cultígenos es así transferida a la mujer que los cultiva, y entonces devuelta parcialmente a Nunkui bajo la forma de un parentesco adoptivo; los niños vegetales son así colocados bajo una doble tutela complementaria y no competidora.

"Mis camotitos van a ser como las papayas de los grandes ríos/
mis camotitos se han vuelto como papayas de los grandes ríos/
Cómo podría yo aprender a realizar plantaciones
como las de la mujer Nunkui/"

(Cantado por Puar, mujer del Kapawientza).

En este anent, la mujer se dirige directamente a sus papayas, dulces y les ordena hacerse tan voluminosas como una variedad de gruesas papayas que crecen en los banales aluviales de los grandes ríos (Kanus: "río ancho"). En terrenos anent, kanus es además usado como el sinónimo arquetípico del terreno fértil. Lejos de identificarse con Nunkui, la cantora compara aquí sus aptitudes respectivas para la horticultura, intentando despertar su compasión mediante esta expresión de modestia.

"Mujercita Nunkui,
aquí mismo, aquí mismo,
en mi propio huertecito, aquí mismo,
voy cosechando mata por mata/
como la mujer Nunkui
voy desenterrando lo comestible (bis)/
voy desenterrando,
desenterrando cada una de ellas,
haciéndolas brotar del suelo
en mi propio huertecito,

escojo las matas más gruesas/
 cosechando las matas,
 se han amontonado en el suelo (ter)/
 experimentada mujer Nunkui,
 tú misma estás hablando (bis)/
 "eres experimentada como una wea",
 así me dices tú/
 "en tu propia tierra,
 llamando lo comestible a que exista (bis)/
 (Cantado por Puar, mujer del Kapawienza).

Este *anent* se dirige directamente a Nunkui en el modo vocativo, pero contrariamente al anterior, postula aptitudes equivalentes entre ella y la cantora. Esta equivalencia es autenticada por Nunkui misma, que atestigua explícitamente los talentos de la mujer diciéndole "weaturame" ("eres experimentada como una wea"). Wea es el término genérico que designa algunos hombres y algunas mujeres llegados al umbral de la vejez y muy afamados, tanto por su gran experiencia práctica como por su conocimiento teórico y experimental del mundo sobrenatural.

Si el huerto, espacio femenino por destinación, es el lugar predilecto de la mujer Nunkui, existe sin embargo un breve momento de su historia en que pertenece exclusivamente a los hombres. Cuando todavía es mera virtualidad, una haza de selva que se socializará mediante la roza, el futuro huerto no está sometido aún a la protección benevolente de Nunkui. Esta no se instala en su dominio sino con la llegada de las mujeres y de las primeras plantaciones. Precediendo a Nunkui en los lugares en que debe establecerse, un espíritu de estatura modesta está encargado de guiar a los hombres en sus labores de tala. A este personaje masculino llamado Shakaim, los hombres dirigen unos *anent* apropiados durante los trabajos de tala. Shakaim es diversamente presentado como el esposo o el hermano de Nunkui y rige, dicen, el destino de las plantas silvestres. Como tutor de las poblaciones vegetales de la selva, Shakaim visita a los hombres durante sus sueños y les indica los mejores sitios para abrir nuevos huertos. En efecto la selva es a veces concebida por los Achuar como una inmensa plantación donde Shakaim ejerce sus talentos de hortelano un poco desordenado. Entonces, él es quien está en mejor posición para saber cuáles son los terrenos más fértiles dónde sus hijos silvestres se desarrollarán con exuberancia. Las pinturas de bija con las cuales los hombres se adornan el rostro durante las rozas, son tanto un homenaje a Shakaim como un medio para alejar a las serpientes.

En el panteón de los espíritus tutelares, Shakaim ocupa una posición muy discreta, sin común medida con la de su semejante Nunkui. Parece ausente de la mitología achuar; por lo menos no asoma en ninguno de los mitos que hemos recogido¹⁹. Shakaim parece entonces existir en la creencia cotidiana solamente bajo esta forma derivada y amnésica de su origen que caracteriza el sistema de representaciones que obran en los *anent*. La marginalidad de Shakaim es probablemente atribuible al estatus muy ambiguo que lo define. En efecto, como dueño de las plantas silvestres no se articula con una esfera de la práctica claramente asignada, sino que participa más bien de varios campos sin dominar ninguno de ellos. Es un espíritu de la selva, y sin embargo no dirige la caza, actividad paradigmática de los hombres; y si es espíritu de la roza, tampoco gobierna la horticultura, actividad paradigmática de las mujeres. A pesar del número inmenso de sujetos vegetales que gobierna, Shakaim es el dueño de un universo casi vacío, pues paralelo al de los hombres; sus apariciones en el escenario de la humanidad no pueden entonces ser más que episódicas y desprovistas de importancia.

Shakaim es mencionado a veces en los *anent* femeninos de horticultura y es allí donde lo hemos descubierto, pues nos fue imposible recoger *anent* masculinos dirigidos a él, aun si los hombres glosan fácilmente acerca de sus atributos. Se podrá apreciar la relación muy peculiar que las mujeres mantienen con Shakaim mediante los dos *anent* siguientes:

"Papito mío, eres como Shakaim (bis)/
 aquí mismo (ter)/
 hermano de la mujer Nunkui,
 ¿cómo podrías tú caer enfermo?/
 Aquí mismo, (bis)
 mi hermano se fue,
 habiendo destrozado las plantaciones de Shakaim (bis)"
 (Cantado por Puar, mujer del Kapawienza).

Este *anent* está dirigido al esposo de la cantora, llamado sucesivamente "papito" y "hermano", según la convención de los cantos mágicos que exige que un ego femenino invoque siempre a su marido mediante un término de consanguinidad. La mujer establece aquí una doble equivalencia: entre Shakaim y su esposo, por un lado, y entre Nunkui y ella misma, por el otro; el nexo de germanidad postulado entre los dos espíritus viene a sustituirse al nexo de afinidad real entre el hombre y la mujer, según la lógica del protocolo de transacción. Se trata a la vez de un homenaje brindado por la cantora a su esposo, por haberle

abierto una tala en la selva (llamada metafóricamente "plantaciones de Shakaim") y de un deseo que éste, tan valiente como Shakaim, conserve mucho tiempo la fuerza para talarle nuevos huertos.

"Siendo una mujer Nunkui,
yéndome sólo en mi propio huertecito/
yéndome por el río grande (bis)/
voy colmando (mi canasta) (bis)/
¿qué podrías ser tú?
¡vengan todos; comestibles míos, a mi huertecito! (bis)/
el hombre Shakaim (bis),
la mujercita Nunkui, la que dice
"soy la mujer de los comestibles",
"allá plantarás", dicen ellos (bis)/
Siendo una mujer Nunkui,
voy por el río grande (bis)".

(Cantado por Puar, mujer del Kapawientza).

Se trata otra vez de un *anent* en el cual la cantora denota su voluntad de identificación con Nunkui; pero la identificación se combina aquí con un desdoblamiento, ya que Nunkui, como entidad autónoma, aparece igualmente, en conjunción con Shakaim, para indicar a la mujer los lugares más apropiados para las plantaciones. Cuando una mujer encarna el personaje de Nunkui en un *anent*, ella opera pues una puesta en escena con el fin de captar los atributos del espíritu tutelar, sabiendo a ciencia cierta que sus dos esencias respectivas permanecen distintas y que Nunkui no viene a encarnarse en ella.

Identificándose con Nunkui y desviando una parte de la autoridad materna que ésta ejerce sobre las plantas cultivadas, las mujeres se representan su huerto como un universo donde reina la convivencia de la consanguinidad. El pueblo de la mandioca se constituye en hijo paradigmático y, aunque nunca se lo nombra, es a él que la mujer dedica lo esencial de sus encantamientos a las plantas cultivadas. Como es conveniente cuando uno habla a niños, el tono de los *anent* dirigidos a la mandioca es más bien imperativo; uno procura más dirigir o corregir que seducir. Sin embargo la consanguinidad no está exenta de peligros pues, mediante una transferencia bastante lógica, los retoños vegetales se desarrollan en detrimento de los retoños humanos. En efecto, la mandioca tienen la reputación de chupar la sangre de los humanos, especialmente la de los niños de pecho, sangre que ella necesita durante la fase inicial de su crecimiento y que saca así subrepticamente de sus rivales. Por eso los niños tiernos no están autorizados a

entretenerse en los huertos sin vigilancia.

Así como el corazón es el centro de la actividad intelectual y emotiva, la sangre es el medio por el cual la vida y los pensamientos son llevados a las distintas regiones del cuerpo. Ahora bien los Achuar estiman que cada individuo dispone de una cantidad de sangre limitada y que es imposible reconstituir la sangre perdida. Cada punción es entonces un paso más hacia la anemia ("putsumar"), un estado de debilidad física y mental generalizada que, en los ancianos y los niños de pecho, lleva ineluctablemente a la muerte. El peligro de anemia es tomado muy en serio por los Achuar, que tienen la experiencia de las visitas nocturnas regulares del murciélago vampiro (*penke jeencham*) y que saben cuán rápido puede debilitar a un niño en la primera infancia. Se cosechan a veces raíces de mandioca estriadas con regeros rojizos que las mujeres asimilan a residuos de sangre humana que la planta ha chupado. Tal descubrimiento es de mal agüero y anuncia una muerte próxima en el círculo de los parientes lo suficientemente cercanos como para pasar regularmente por el huerto canibal.

Mediante el sesgo de *anent* apropiados, la madre prudente debe mantener pues un contacto constante con los plantones de mandioca, esos niños desnaturalizados e imprevisibles que amenazan su existencia y la de su descendencia humana. Una mujer particularmente *anentfin* puede aun intentar utilizar las capacidades vampíricas de la mandioca para proscribir la entrada a su huerto a los indeseables. Mediante *anent* específicos, ella se empeñará en desviar la agresividad de las plantas hacia un objetivo aceptable, a fin de que éstas, una vez saciadas, no ataquen más a sus hijos. El *anent* siguiente es una ilustración de ello.

"Mi niño tiene la sangre en la boca,
él es hijo de Shakaim/
Ahora traspásales por mí (bis)/
Así hablando yo, les oí multiplicarse (ter)/
he tenido la visión del pequeño derrumbe de roca/
nosotros, nosotros mismos, viniendo a cosechar /
les oí multiplicarse: he tenido la visión de ello (bis)/
oí multiplicarse el derrumbe de roca/
lo hice rodar (bis)
mi huertecito multiplicándose,
he tenido la visión de ello (bis)
el derrumbe de roca, he tenido esta visión".

(Cantado por Mari, mujer del Kunampentza).

Este *anent* es muy rico en símbolos polivalentes, pues su registro abarca simultáneamente varios campos de la práctica hortícola. Empieza colocando a los niños humanos en una posición idéntica a la de los niños vegetales ("mi niño (humano) tiene la sangre en la boca"), la similitud postulada de las capacidades vampíricas que permiten proteger a aquellos de las amenazas de las plantas, ya que, por un movimiento en compensación, son los hijos reales quienes son metaforizados en mandioca. Siempre en base a esta identidad, la cantora recomienda a los niños de ambos géneros "raspar" a los visitantes indeseables. La expresión utilizada "ajinturata" indica la muerte dada con una lanza de guerra y connota tal vez una perforación idéntica a la practicada por el murciélago vampiro. Dejando esta temática, el canto mágico vuelve luego a preocupaciones muy específicamente hortícolas invocando la figura clásica del derrumbe de roca (*muuch*). El empleo de esta imagen tiende a transferir a las plantas del huerto los atributos de las gruesas piedras diseminadas en un caos, es decir la eternidad y el volumen. Por fin, el tema de la clarividencia ("tuve la visión de ello") debe ser relacionado con visiones que han venido a visitar a la cantora durante su sueño o durante un trance narcótico provocado por la absorción de *malkhua*.

A pesar de su apariencia pacífica y adormecida, el huerto familiar es tan amenazador como la selva circundante y para subyugarlo se necesitan muchas competencias. Criar niños frondosos se revela ser una tarea tanto más peligrosa cuanto que ella exige para su cumplimiento perfecto el uso de amuletos hortícolas dotados ellos también de propiedades vampíricas. Llamados *nantari*, esos amuletos son piedras, a veces bezos, pero más generalmente pequeñas guijas rojizas encontradas por las mujeres en sus huertos, en sitios que les son revelados por una comunicación de Nunkui durante un sueño. El poder de fecundidad de esos *nantar* o "piedras de Nunkui" es proporcional a su nocividad potencial, y existe una variedad de esas piedras para casa una de las principales especies cultivadas por las mujeres. En cambio, parece que no hay *nantar* para las pocas especies cultivadas por los hombres, el uso de esos amuletos de horticultura está reservado exclusivamente a las mujeres. Es posible empero que un hombre reciba una comunicación onírica de Nunkui, que le revela el sitio específico que su esposa deberá escurrir para encontrar ahí un *nantar*.

Los amuletos de horticultura actúan como multiplicadores de la vitalidad de las plantas a las cuales corresponden y permiten así obtener cosechas abundantes por largo tiempo. Para ser verdaderamente eficaces, esos *nantar* deben ser activados por *anent* apropiados: en respuesta a esta solicitud, se dice que emiten una luminosidad intensa y vibran en una frecuencia sobreaudada. Dotados de una vida autónoma, los *nantar* tienen la propiedad de desplazarse por sí mismos; por eso, dado el peligro que representan para jóvenes niños fisgones, no se debe

guardarlos nunca en la casa. Parece en efecto que ellos puedan chupar la sangre a corta distancia, sin que sea necesario manipularlos directamente. La dueña de los *nantar* los encierra entre dos tazones de barro cocido vueltos uno contra otro y los enterra en su huerto, cuidando disimular lo mejor posible su emplazamiento. Aún enterrados, los *nantar* constituyen todavía un peligro para los niños que acompañan a su madre al huerto. Esta deberá entonces cantar unos *anent* de conjuro para implorar a los *nantar* que no hagan daño a sus vástagos.

Los *nantar* son bienes absolutamente exclusivos y muy secretos; las mujeres son muy reacias en hablar de ellos a extraños y eluden toda pregunta directa sobre ellos mediante sonrisas molestas o protestas de ignorancia. Aun entre coesposas, parece excepcional que se muestren recíprocamente sus *nantar*; en cambio, el poder atribuido a los *nantar* de cada una es un tema de discusión entre mujeres, que pueden comparar la eficacia de los distintos amuletos por sus resultados, es decir por la apariencia de sus huertos respectivos. La finalidad de esas especulaciones no es gratuita del todo, ya que los *nantar* más poderosos son también los más dañinos y que un huerto particularmente hermoso amenaza ipso facto ser un lugar temible para todos, excepto para la mujer que lo rige. Se entenderá entonces que nuestro empeño en querer medir los huertos, aún si estábamos colocados bajo la protección de sus dueñas legítimas, haya podido ser considerado por algunos Achuar como una manifestación de temeraria inconciencia.

Al igual que los *anent* de horticultura, los *nantar* son heredados en línea uterina y constituyen probablemente el bien más precioso que una madre pueda transmitir a sus hijas. La mayor parte de los *nantar* que posee una mujer es adquirida según este procedimiento, pues el hallazgo de una "piedra de Nunkui" en el huerto es un acontecimiento que no se repite muchas veces durante la vida de una mujer achuar. Es absolutamente excepcional que una mujer pueda adquirir un *nantar* en una transacción mercantil con una no pariente, ya que en tal caso la mujer se expondría a un peligro grave. En efecto los *nantar* son beneficios solamente para la mujer que los controla efectivamente, es decir que ha recibido de Nunkui, o directamente o por el intermediario de su propia madre, la capacidad de utilizar los poderes mágicos de un *nantar* determinado. Esta capacidad se traduce esencialmente por el conocimiento de los *anent* específicos que permiten influir sobre el *nantar* y activarlo para fines benéficos. Sin este modo de empleo, la actividad del *nantar* es casi incontrolable y utilizado se vuelve muy peligroso. Los *nantar*, más todavía que la mandioca homicida, constituyen así un dispositivo con el cual cada mujer Achuar tiene la facultad no sólo de mantener la autonomía individualizada de su práctica simbólica, pero aun de controlar concretamente el acceso mismo al campo exclusivo donde se ejerce y se reproduce esta práctica simbólica.

Ciertos animales son considerados como auxiliares o transformaciones de Nunkui; su presencia continua en el huerto produce efectos benéficos idénticos a los de los nantar, pero sin las contrapartidas negativas que éstos entrañan. Es el caso de una pájaro con plumaje rojizo, mama ikianchim (literalmente "cuco de la mandioca"), que corresponde a dos especies muy vecinas: (Coccyzus melacoryphos y C. Lansbergi). Se puede comunicar con él por medio de anent como éste, que le ordenan utilizar sus capacidades mágicas en provecho de la cantora:

"Canta por mí, ";chikiua, chikiua!" /
llama claramente lo comestible a que exista
cantando por mi cuenta "chikiua, chikiua", (repetido varias veces),

(Cantado por Mari, mujer del Kunamponza).

El animal más valorizado, porque es concebido como una encarnación directa de Nunkui, es la serpiente wapau (Trachyboa boulengerii), un pequeño boído rojo anaranjado, inofensivo para el hombre. Existen anent específicos para inducir un wapau a que venga a establecerse en el huerto, y esta serpiente tiene fama de cantar él mismo unos anent incomparables para hacer crecer y embellecer la mandioca. Ciertos anent tienen por sola función "llamar" a un sueño durante el cual será revelada la morada de un wapau; bastará entonces con ir a hacerlo salir del bosque para instalarlo en una pequeña fosa cavada en el huerto. En este caso también, el sueño podrá ser hecho por un hombre, aun si el anent que se supone lo va a suscitar siempre es cantado por su esposa. Se notará incidentalmente que la razón práctica sale ganando aquí con la presencia permanente en el huerto de un predador de pequeños roedores.

El buen uso de los anent, de los amuletos y de los auxiliares de Nunkui constituye un sistema de requisitos generales previos a la práctica eficaz de la horticultura que miden las diferencias de cumplimiento entre mujeres en el abanico más o menos amplio de instrumentos mágicos de los cuales cada una de ellas dispone para actuar sobre las plantas cultivadas. Ninguna mujer puede permitirse ignorar por completo los medios para asegurarse la influencia positiva de Nunkui sobre su huerto y de combatir los peligros potenciales que contiene este huerto. Las variaciones individuales en la capacidad de control simbólico de la horticultura son pues de grado más que de naturaleza. Una mujer que no es verdaderamente anentin sabrá sin embargo un repertorio modesto de cantos mágicos y poseerá siempre un mínimo de uno o dos nantar débilmente activos. Pero, además de este sistema de requisitos generales previos, conocidos y practicados de manera desigual, existe un conjunto de precauciones particulares que

deben ser observadas de modo absolutamente idéntico y normativo, cualquiera que sea el estado de conocimientos particulares de cada una en el campo de los medios mágicos de acción. La práctica de la horticultura requiere en efecto el cumplimiento obligatorio de ciertos rituales y la observación de numerosos tabús alimenticios. Cumplir con los unos y respetar los otros es considerado indispensable al éxito de las siembras y de las plantaciones. Estas dos operaciones son percibidas por los Achuar como las faces cruciales de la horticultura; el desarrollo ulterior de una planta depende, según ellos, del cuidado con el cual se la puso inicialmente bajo tierra. Las prácticas rituales realizadas durante las plantaciones son por cierto tan modestas y tan discretas que parece casi incongruente considerarlas como condiciones propiciatorias. En comparación con los rituales elaborados y minuciosos que puntúan el calendario agrícola de numerosas comunidades indígenas de los Andes, los rituales hortícolas de los Achuar parecen en efecto irrisorios. Estos ignoran hasta la gran ceremonia colectiva realizada durante la fructificación de la palmera uwi (Guilielma gasipaes) que asume sin embargo una importancia fundamental entre sus vecinos Shuar (véase PELLIZZARO 1978b). Por otra parte, como todos los demás tipos de relaciones establecidas por los Achuar con lo sobrenatural, los rituales de plantación son privados y domésticos, realizados discretamente en la intimidad del huerto.

Dada su importancia simbólica, resulta lógico que la mandioca reciba una atención ritual muy peculiar cuando se efectúa la primera plantación de un huerto. Así, antes de enterrar sus esquejes, cada mujer prepara en una calabaza una mezcla de agua con bija majada, a veces aumentada con cáscaras raspadas del bulbo de keaku cesa ("flor roja"), una planta silvestre de hermosa floración encarnada. Se pondrán los nantar de la mandioca en esta infusión para "subactivarla"; esta agua enrojecida por la bija es muy explícitamente asimilada a la sangre, substancia necesaria para el crecimiento de la mandioca. Luego la mujer derrama esta sangre metafórica sobre los haces de esquejes exhortando la mandioca a beber cuanto quiera. Este rito es concebido por los Achuar como un ejercicio de sustitución permitiendo a la vez subvenir a las necesidades perversas de la mandioca y premunirse contra su tendencia al vampirismo, ya que se le proporciona por adelantado una amplia ración de sangre. Cuando una recién casada planta su primer huerto, la infusión de bija es derramada por una mujer anciana particularmente anentin y diestra en las técnicas de horticultura²⁰. De modo general, se supone que las ancianas realizan mejor que las mujeres jóvenes las plantaciones consideradas difíciles de lograr, como la siembra del cacahuete en hoyos. Siendo wea, esas ancianas tienen una amplia experiencia de las manipulaciones rituales y una profunda intimidad con Nunkui, que les permite realizar sin fallar esos sembríos delicados y supuestamente aleatorios; entonces una mujer joven pedirá

de modo ordinario a su madre tener a bien plantar el cacahuete en su lugar. Pero como el sistema de la magia nunca es unívoco y obedece las más veces a lógicas competidoras y aparentemente contradictorias, hay también plantaciones que tienen éxito solamente si son realizadas por niños o adolescentes. En este último caso, se cuenta menos con el dominio adquirido con la edad que con la energía vital propia de la juventud, energía que se transmitirá, se espera, a las plantas. Los ancianos cuyas fuerzas van decayendo pedirán así a niños que planten por ellos las guías, la wayus o la malkina.

Si la juventud es símbolo de vitalidad, la sangre también lo es y, en esa calidad, el rojo se encuentra asociado a todas las prácticas simbólicas de la horticultura. Así, los componentes de la infusión derramada sobre la mandioca son caracterizados por el rojo, constituyendo la hija el arquetipo de este color. Cuando siembran o plantan, o para manipular su nantar, las mujeres se pintan en la cara dibujos hechos con la hija, a fin de complacer a Nunkui quien, dicen, aprecia mucho el rojo. Más allá del homenaje a Nunkui, la pintura con hija permite también ser identificada de seguro como una semejante por los espíritus auxiliares del huerto cuyo color dominante es el rojo (nantar, wapau e ikianchini). Asimilándose a esos seres tutelares al nivel del cromatismo, la dueña del huerto previene los equívocos e instaura la posibilidad de un reconocimiento inmediato por mimetismo. Practicada sobre todo para la mandioca, la ceremonia de la transferencia de sangre puede ser practicada también durante la plantación de otros cultígenos como el ñame, el taro, la patata dulce o el cacahuete. Sin embargo, no hay en estos casos necesidad tan apremiante como para la mandioca, ya que estas plantas no tienen tendencias vampíricas y que no amenazan saciarse de sangre humana. De modo general, los ritos de plantación son pues muy poco espectaculares y parece lícito clasificarlos en esa categoría cuyo modelo constituirían los anent y que abarca el conjunto de los medios directos para controlar e influenciar la existencia antropomorfizada de los seres naturales.

Las prohibiciones alimenticias que deben ser respetadas durante las plantaciones obedecen a una lógica simétrica pero inversa a la de los anent y de todas las formas de operaciones rituales sobre la naturaleza. En efecto ya no se trata de suscitar en las plantas cultivadas unas cualidades positivas, sino al contrario de impedir por el ayuno y la abstinencia la transmisión accidental de características negativas. Estos tabúes alimenticios son fundados así en la idea muy clásica que el consumo de una animal caracterizado por determinados atributos originales provocará la transmisión de esos atributos a las plantas que se siembre de modo concomitante. Así, cuando se siembran plátanos, no se debe comer ni el pez kanka (*Prochilodus* sp.) ni las larvas de gorgojo de las palmeras muntish (*Calandra palmarum*), sino las matas se podrían tan

rápidamente como este pez y se llenarían de gusanos. El kanka es un pez con carne blanca un poco rosa, sin dientes, aficionado al cieno. Tiene la fama de ser geófilo, como la lombriz de la cual sería el correspondiente acuático; el kanka sirve así a menudo de soporte metafórico a la idea de podredumbre²¹. La prohibición de comer las larvas muntish se aplica igualmente, y por la misma razón, a las siembras de maíz, y se acompaña, en este último caso, de una prohibición de comer monos—para evitar que estas plantas vayan a doblegarse como si unos monos se hubiesen columpiado en ellas— así como de comer pecaríes, para evitar la incursión de una manada de estos animales que irremediablemente vendría a pisotear la plantación. Cuando se siembra el cacahuete en hoyos hay que abstenerse además de comer ají y carne que ha estado en contacto directo con humo o fuego, a fin de que las semillas no sean quemadas. Esta última prohibición se aplica a una categoría bastante amplia, ya que además de la carne asada y ahumada, abarca de hecho a todos los mamíferos a quienes por lo general se quema el pelaje antes de ponerlos a hervir (monos, agutés, pacas, roedores...).

Además de esas prohibiciones alimenticias categoriales, que se deben observar durante los días que duran las plantaciones, se recomienda estar en ayunas para proceder a la siembra propiamente dicha y alimentarse pues únicamente, por la tarde, después de los trabajos del huerto. Como lo hemos visto anteriormente, el ayuno (jiamatin) y la frugalidad son virtudes cardinales para los Achuar; ellos consideran inconveniente realizar actividades delicadas con el estómago lleno. La saciedad produce el entorpecimiento del cuerpo y del espíritu y engendra procesos incontrastables de fermentación interna: cosas incompatibles con las disposiciones ágiles que exige la movilización de las facultades físicas y espirituales. En fin, toda relación sexual debe, por principio, ser suspendida durante las plantaciones. Esta abstinencia se explica parcialmente porque se supone que el acto sexual causa una pérdida muy temporal de energía vital, la misma que se debe economizar para la plantación. Pero esta prohibición se fundamenta sobre todo en la idea de que los juegos amorosos nocturnos son incompatibles con la actividad onírica e impiden entonces toda comunicación mediante el sueño con los espíritus tutelares del huerto. Ahora bien es de gran importancia establecer una relación estrecha con Nunkui y sus auxiliares durante esta fase crucial de la horticultura que es la plantación; se sacrificará pues de buen grado las dulzuras de la actividad sexual entre esposos para el beneficio de una relación visionaria con los espíritus.

Las prohibiciones alimenticias que los Achuar se imponen durante las plantaciones parecen deber articularse sobre una lógica de las cualidades sensibles hipostasias en procesos fisiológicos y especies animales emblemáticas. Cada

productoras es claramente individualizada y dicotomizada entre los sexos, pero algunos de los medios de esta relación (observancia de los tabúes, sueños-presagios...) son en parte controlados por la acción voluntaria o involuntaria del prójimo.

La forma más extrema de esta incontrolable incidencia ajena sobre las condiciones de realización de un proceso de trabajo se expresa en los ajos que las mujeres envidiosas echan sobre los huertos hermosos. Estos ajos (yuminkramu), son transmitidos mediante anent apropiados, —anent que ninguna informante achuar admitió conocer nunca— y se supone que pudren y/o secan determinadas plantas cultivadas, especialmente la mandioca y el plátano. La dueña del huerto cuyas plantaciones son así afectadas identifica a la hechicera mediante un ejercicio de anamnesis a fin de recordar el comportamiento pasado de las visitantes de su huerto. La que se habrá extasiado con el mayor entusiasmo sobre la hermosura y vigor de los plántones será así muy verosímilmente culpable, pues habrá manifestado implícitamente su envidia con el exceso mismo de sus alabanzas. Existen anent de conjuración que permiten devolver los ajos contra el huerto de la atacante, sin que ésta se de inmediatamente cuenta. Este sistema de devolución automática al remitente de principios o substancias nefastas es el fundamento de la actividad chamánica achuar, la misma que sirve de modelo conceptual al ejercicio —muy limitado— de la "magia negra" (acerca de este punto véase DESCOLA y LORY 1982).

Al acabar de tocar por encima las técnicas de acción mágica utilizadas en el cultivo de las plantas, quizá resulte posible reexaminar el objeto de nuestra interrogación inicial. Esta se originaba en el hecho de que los Achuar —y los Jívaros en general— son una de las muy pocas sociedades indígenas de la Cuenca Amazónica en practicar una magia de los huertos. ¿Por qué entonces estiman ellos necesario yuxtaponer a una práctica técnica objetivamente eficiente una práctica mágica aparentemente superflua? ¿Por qué ellos se representan el trabajo de la horticultura como una empresa ateoría y peligrosa, cuando por el otro lado se dan todos los medios técnicos para climinar de él los elementos de peligro y de azar? Primero hay que distinguir claramente estas dos preguntas: la primera se dirige a las condiciones generales del ejercicio de la magia mientras la segunda se dirige al contenido específico de las representaciones achuar de la magia de los huertos.

La primera pregunta resulta deliberadamente mal planteada; formulada así tiene sin embargo el mérito de hacer aparecer la vacuidad de las interpretaciones funcionalistas de la magia, subrayando la ausencia de efectos prácticos de la magia achuar de los huertos. En efecto, desde los primeros artículos de Malinowski hasta las tesis más recientes del seudomaterialismo ecológico, la racionalidad utilitarista

prohibición específica funciona como un signo representando una de las tres categorías de atributos nefastos a la vida armoniosa de las plantas: lo podrido, significado por el pez kanka, la larva muntish y la función digestiva en general, lo ardiente, significado por el ají y la carne expuesta directamente al fuego, y lo grácil, significado por el mecimiento de los monos en ramas flexibles. Algunas especies animales o vegetales son mejor apropiadas que otras para desempeñar el papel de significante simbólico, pues poseen caracteres distintivos notables que invitan al observador indígena a ejercer lo que Lévi-Strauss ha llamado un "derecho de persecución", es decir a postular que sus cualidades visibles son el signo de propiedades invisibles (LEVI-STRAUSS 1962: p. 25). Los tabúes alimenticios son así un punto de paso entre el sistema de las cualidades y el sistema de las propiedades, un nudo de conexión obligado entre un modo de conocimiento y un modo de praxis. En cuanto a la prohibición sobre el pecarí, parece apoyarse en otra lógica, ya que se presenta explícitamente como un conjuro directo. Contrariamente a los tabúes anteriores donde la especie prohibida es distinta de la que amenaza a las plantaciones, —las larvas muntish no atacan los plátanos y los monos no se mecen en las plantas de maíz— el pecarí es aquí capaz de producir él mismo el resultado lamentable que uno intenta prevenir evitando comerlo. Se trata entonces de establecer una especie de pacto con el animal, según el cual el animal salvará temporariamente la vida para que no dañe las plantaciones. Aunque matar y consumir parecen automáticamente ligados en las prohibiciones alimenticias, están aquí disjuntos por la lógica indígena. La primera categoría de tabúes atañe más a la incorporación directa de cualidades sensibles, es decir a la interdicción de absorber determinados alimentos, mientras el tabú sobre el pecarí se refiere menos a la prohibición de consumirlo que a la prohibición de matarlo.

El carácter original de todos estos entredichos alimenticios, desde el punto de vista de la teoría achuar de la división del trabajo, es que no se aplican solamente a los individuos que realizan efectivamente las plantaciones, sino que atañen al conjunto de la célula doméstica, incluso a los niños. En consecuencia, el éxito de las siembras y de las plantaciones es considerado como estrechamente dependiente de la autodisciplina familiar, ya que la menor infracción —aún accidental— de un miembro de la unidad doméstica podría acarrear consecuencias desastrosas. Este punto es importante y permite entrever una constante en la representación que los Achuar se hacen de las condiciones simbólicas que rigen la buena marcha de un proceso de trabajo: ningún individuo puede controlar personalmente la totalidad de las condiciones simbólicas consideradas necesarias al éxito de la actividad que emprende. Como se verá de modo más pormenorizado en el análisis de las representaciones del trabajo (capítulo 8), la relación con los espíritus tutelares que dirigen la efectividad respectiva de las distintas actividades

ha siempre postulado que la práctica simbólica tenía en el fondo un rendimiento material objetivo. En esta perspectiva, la magia viene a ser una especie de mecanicismo de optimización, que garantiza el pleno éxito de una operación sobre la naturaleza. Esta optimización funciona de dos maneras: ora objetivamente porque desempeñaría de modo no aparente una indispensable función económica, ecológica o biológica, ora subjetivamente porque constituiría una especie de tranquilizante institucional propio para temperar el sentimiento de inseguridad provocado por condiciones de producción precarias. En todos casos, la interpretación funcionalista de la magia tiende a demostrar -con una intención loable, por lo demás -que costumbres a priori raras e insensatas poseen en realidad una función práctica y positiva eminente. Ahora bien, el caso achuar ofrece una demostración patente a contrario de la inadecuación de ese tipo de causalidad funcionalista que quiere que únicamente las actividades aleatorias requieran un aparato ritual y simbólico compensatorio (Véase por ejemplo WHITE 1959: p. 272). Según ese axioma general se ha explicado a veces la abundancia de ritos de caza y la ausencia correlativa de ritos hortícolas en el área amazónica (así CARNEIRO 1974: p. 129). Pero la horticultura de los Achuar no es objetivamente ni peligrosa ni aleatoria, y ellos dominan perfectamente todas las condiciones técnicas que permiten sacar de ella un rendimiento óptimo. El carácter aventurado de la manipulación de las plantas cultivadas es pues inducido por un conjunto cultural que tiende a introducir azar y peligro ahí donde inicialmente no los hay. Las condiciones simbólicas y rituales planteadas como necesarias al éxito de la horticultura son, sin duda alguna, respuestas funcionales, pero estas respuestas tienden a obviar incertidumbres objetivamente imaginarias.

Antes que interrogarse en una perspectiva utilitarista acerca del rendimiento práctico de la magia de los huertos, podrá interrogarse uno sobre su rendimiento lógico, es decir sobre su capacidad de producir sentido en un contexto dado. En otras palabras, si está admitido que los Achuar se representan efectivamente la naturaleza como un mundo de potencias antropomorfas, ¿sería concebible que ellos se priven de los medios de actuar con o sobre esas potencias? Si se considerara que la existencia de las plantas cultivadas y de sus espíritus tutelares es regida por las leyes sociales de la humanidad, acaso no resulta normal que esta humanidad piense su relación con el universo del huerto bajo la forma de un continuum y no de una cesura? Ahí donde las distinciones entre naturaleza y sobrenaturalidad desaparecen, ahí donde la sociabilidad universal se agrega a las plantas y los animales, ¿podráse imaginar que los Achuar sean lo suficientemente esquizofrénicos para pensarse simultáneamente como homo faber explotando un medio ambiente nudo y como una especie particular de seres de la naturaleza en simpatía con todos los demás? Como lo ha notado Lévi-Strauss, la religión (en el sentido del antropomorfismo de la naturaleza) y la magia (en el sentido del

fisiomorfismo del hombre) son dos elementos siempre copresentes, aunque su dosificación respectiva sea variable (LEVI-STRAUSS 1962: p. 293). Si es imposible afirmar una anterioridad genética de la religión con relación a la magia o de la magia con relación a la religión, es por consiguiente imposible afirmar que es la voluntad pragmática la que engendra la voluntad de conocimiento o vice versa, la una y la otra siendo dadas simultáneamente. Si los Achuar estiman poder influir sobre el destino de las plantas mediante la magia, es que su modo de conocimiento de la naturaleza está estructurado de tal manera que admite en el mismo plano la lógica técnica y la lógica "religiosa". Cuando uno postula que las plantas cultivadas son seres animados, es evidentemente normal que se intente establecer con ellas relaciones sociales armoniosas, utilizando para eso los medios de seducción mágica (los anent) que sirven igualmente a este fin en las relaciones entre los humanos. Lo que plantea un problema, no es la presencia de una magia hortícola en ausencia de condiciones técnicas precarias, sino al contrario su ausencia eventual en sociedades que se representan el proceso hortícola como dependiente de fuerzas sobrenaturales.

Una vez establecido eso, uno puede todavía cuestionar -como lo hemos indicado- el contenido mismo de las representaciones de la práctica hortícola, es decir no interrogarse ya sobre el por qué de la magia, sino sobre el por qué de las imágenes de la religión. ¿Por qué el huerto es concebido, contra toda verosimilitud, como un lugar peligroso donde amenaza el vampirismo? ¿Por qué la horticultura está representada bajo el aspecto de un triángulo de consanguinidad (Nunkui-mujer-plantas cultivadas)? ¿Por qué la manipulación eficaz de las plantas cultivadas está condicionada por un acceso inequívoco a ciertos tipos de conocimientos mágicos? Estos problemas rebasan el campo de las representaciones de la horticultura en el sentido estricto y entran en la temática más general de las concepciones achuar de la división del trabajo según los sexos. Nos limitaremos entonces aquí en indicar el comienzo de algunas pistas que se explorarán más detenidamente en el capítulo 8.

Presentando a la horticultura como una actividad eminentemente peligrosa y aleatoria, todo sucede como si el pensamiento achuar quisiera plantear como equivalentes en cuanto al riesgo, el campo paradigmático de las prácticas femeninas y el de las prácticas masculinas. Convertir una tarea manifiestamente rutinaria e impregnada de domesticidad en una empresa insegura donde uno arriesga su salud y su vida, es negarle al mismo tiempo a la caza toda posibilidad de preeminencia en un sistema de valorización de los estatutos que se basaría en una jerarquización de las funciones productivas según los riesgos que implican. Si las tareas que exigen afrontar el peligro y vencer las incertidumbres son las que deben ser valorizadas, entonces la horticultura -tal como la conciben los Achuar es una

actividad que merece tanta consideración como las hazañas cinegéticas de los grandes cazadores. Cada día en cucullas para realizar una desyerba oscura, la mujer Achuar no piensa su trabajo en el orden de lo subalterno ni su función económica en el orden de la subordinación.

El segundo rasgo original de las representaciones de la horticultura, es la humanización de las relaciones con las plantas cultivadas según el eje de la maternidad. Evidentemente uno puede percibir en el personaje de Nunkui una ilustración marginal del tema clásico de la tierra-madre fecunda y nutricia, tal como se ilustra en especial en la figura andina de la Pacha Mama. Se notará incidentalmente que esta representación de la tierra-madre es casi desconocida en Amazonia fuera de las zonas de influencia cultural quichua y que indicaría quizá un lejano foco de origen de la cultura jivaro en los Andes meridionales (sobre este punto, véase TAYLOR 1984: capítulo 3). Pero este tema de la maternidad ctoniana nos interesa aquí no tanto por las pistas difusionistas que podría abrir, o por las pinceladas que permitiría añadir a un arquetipo ya ampliamente comentado, sino por el modelo que ofrece de las operaciones femeninas sobre la naturaleza. Identificándose con Nunkui, la mujer achuar se apropia de modo putativo de la relación de maternidad entre Nunkui y las plantas cultivadas. Nunkui no es entonces una tierra-madre a la que se debe pedir frutos, sino el modelo de una relación social que viene a constituir el huerto en un universo de consanguinidad. Por lo tanto, no es el tema de la maternidad el que parece dominar aquí sino la idea de una consanguinización de la esfera doméstica controlada por las mujeres. Naturalmente la idea de consanguinidad sólo cobra su sentido pleno al oponerla a su polo simétrico; una buena lógica estructural debería así permitirnos acoger sin asombro la noción de que la caza es pensada por los Achuar como una relación con los afines (véase capítulo 6).

El espacio doméstico.

Si el huerto es el lugar donde se ejerce una consanguinidad putativa, es también el hogar cotidiano de la maternidad efectiva y constituye una extensión fuera del ekeht del espacio de sociabilidad atribuido a esta pequeña célula que forma la madre con sus hijos. En efecto, uno recordará que la matriz de organización del espacio puesta de manifiesto en la topología de la casa se organiza en torno a principios de conjunción y de disyunción, que distribuyen las áreas de sociabilidad por pares simétricos y permutables. Hemos visto que, tanto en la representación topográfica (concéntrica), como en la representación esquemática (tangencial) de estas áreas de sociabilidad (véase dibujo N° 6), el huerto es el único espacio delimitado que se queda idéntico en su destinación según los usos que se le asigna: resulta siempre un lugar de disyunción, que sea el

de la disyunción entre los sexos en el seno de la casa o el de la disyunción entre el grupo doméstico y los forasteros.

El huerto es un lugar de disyunción entre los sexos por un doble concepto, en el orden de la diacronía como en el orden de la sincronía. En el desarrollo cronológico de su constitución, el huerto es primero tala, territorio exclusivo de los hombres y de Shakaim, antes de llegar a ser plantación, territorio exclusivo de las mujeres y de Nunkui. Solamente en el período muy corto de la quema, cuando el aja se vuelve espacio liminal que ya no es verdaderamente la selva pero tampoco es todavía el huerto, los sexos están temporariamente conyugados en su recinto. Esta disyunción diacrónica, que se reproduce perpetuamente en cada proceso específico de producción de un huerto, viene a fundar la disyunción sincrónica que constituye el huerto en espacio típicamente femenino. Por cierto se trata de un modelo ideal y, en la realidad cotidiana, los hombres hacen incursiones esporádicas en el huerto de sus esposas para sacar unas hojas de tabaco o unas vainas de bija. Pero su visita en aquellos lugares es siempre corta y coyuntural, incluso en las ocasiones excepcionales cuando sus mujeres les acogen allí para una relación sexual. Esta circunstancia ejemplar de la conjunción de los sexos sin embargo ocurre muy pocas veces en un huerto, por motivos de comodidad más bien que de tabú explícito. En una casa poligínica se excluye casi que los retozos eróticos tengan el huerto por escenario: la parcela de cada coesposa al ser generalmente limitrofe con la de las demás coesposas, no ofrece ninguna garantía de aislamiento. Ocurre que los hombres ocupen el huerto de modo más sistemático, para construir una trampa en ella, por ejemplo, o para estar de noche al acecho de un agutí o de una paca. Pero, en este caso los hombres no sólo utilizan el huerto fuera de las horas "hábiles" de la horticultura y sin que las mujeres estén allí presentes, sino que además lo transforman en un terreno de caza temporariamente asimilado a la selva. Durante el acecho, los hombres explotan la roza como predadores y no como hortelanos, la hacen deslizar, mediante un desvío temporario, del estatuto de apéndice de la casa al de apéndice de la selva. Es lícito entonces afirmar que el huerto es el único espacio absolutamente femenino dentro del sistema de topografía social achuar, el único lugar donde se ejerce realmente una hegemonía material y simbólica de las mujeres.

Más que un espacio del cual los hombres son excluidos, el huerto es un espacio del cual se excluye a los demás; dominio femenino por cierto, pero dominio exclusivo de una sola mujer. Bajo este aspecto, el huerto difiere del ekeht, pues éste no sólo autoriza la conjunción nocturna de los sexos sino que, en una casa polígama, encierra en un perímetro restringido a varias células matricentradas cuyo único punto de anclaje individualizado es una cama peak. En este sentido, cada parcela cultivada por una coesposa constituye como una

proyección fuera de la casa de ese pequeño territorio de uso exclusivo que es el peak. Cuando una joven toma un esposo, su autonomía nueva será simbolizada por su derecho simultáneo a disponer en propiedad de un peak y de un huerto. Así el peak y el huerto son para las mujeres casadas lo que el taburete chimpiu es para los hombres adultos, los instrumentos de una demarcación personal del espacio colectivo que denota un estatus tanto como un lugar de exclusión.

El peak es un lugar privado pero no cerrado, pues las latas desjuntadas que lo cercan a veces, no pueden sustraer lo que ocurre adentro a los ojos de las demás coesposas. Por contraste, cada parcela cultivada delimitada por sus bosquecillos de plátanos ofrece un refugio que, si no es lo suficiente aislado para permitir la intimidad carnal, garantiza al menos una relativa protección de las miradas ajenas. El huerto es entonces un espacio privilegiado en el cual la mujer Achuar encuentra un refugio sin tener ser importunada. Es allí donde ella huirá después de una grave crisis conyugal, si fue insultada o pegada por su esposo. Es allí donde irá a llorar secretamente la ausencia de un hijo que se ha ido lejos a tomar mujer. Es allí donde exteriorizará su pena después de la muerte de un niño o de un pariente cercano, cantando durante horas la misma desgarradora melopeya funeraria. Los días que siguen una defunción los huertos resuenan continuamente con esas voces femeninas enroquecidas por las lágrimas y el cansancio. Es que la expresión visible de los sentimientos más fuertes es más bien inconveniente en el recinto de la casa: si bien es decente dejar oír su pena, resulta indecoroso exhibirla. El huerto es así el lugar de refugio íntimo donde uno puede desahogar su emoción de manera vocalmente ostentatoria, protegido de la mirada escudriñadora ajena.

Las mujeres dan a luz en el huerto, engendrando periódicamente nuevos seres humanos allí donde, cotidianamente ellas reproducen seres vegetales. Cuando se presentan las primeras contracciones, se construye rápidamente un pequeño pórtico compuesto de dos pilares hincados en la tierra, sobre los cuales se apoya una vara. Durante las últimas fases del alumbramiento—bastante corto por lo general—la parurienta quedará en cucullas sobre una hoja de plátano, agarrada con las manos de la vara horizontal del pórtico situado por encima de su cabeza. El parto es un asunto de mujeres, efectuado en un ámbito femenino, y es imperativo que ningún hombre esté presente en el huerto durante el parto y la expulsión, aunque fuese el padre del niño por nacer. La parurienta es asistida por una o dos mujeres más, con preferencia su madre si ella vive todavía, sus hermanas o las coesposas de su esposo. Ellas construyen el pórtico, vigilan la expulsión de la placenta, cortan el cordón umbilical y lavan el recién nacido. En este aspecto el huerto se opone claramente a la selva ya que la jungla es el lugar ordinario de la conjunción de los sexos realizada en la copulación, mientras el huerto atestigüa una rigurosa exclusión de los hombres, simbolizada por este paradigma de la

condición femenina que es el parto. El derecho de maternidad putativa que se ejerce sobre las plantas cultivadas se arruga así muy concretamente en el lugar mismo donde se inaugura la maternidad real.

El carácter de espacio privado conferido al huerto corresponde evidentemente a una norma ideal: así como los hombres de la casa penetran a veces en este espacio femenino, sin trastornar por ello su naturaleza, ocurre también que mujeres sean admitidas en un huerto que no es suyo, sin que eso sea motivo para volver a discutir un derecho de uso exclusivo. En efecto, un parto no es el único momento en que las mujeres de una misma casa se visitan en sus parcelas respectivas. La práctica es corriente entre parientes íntimas (hermanas, madre e hijo), pero más discontinua entre coesposas sin nexo de hermandad, en las cuales la semilla de la envidia sólo pide que la dejen germinar. La visita puede ser meramente recreativa y brindará la oportunidad de una charla ociosa y descansada; a veces desemboca en un trabajo en común de unas horas, excelente pretexto para seguir conversando. En esos momentos se dicen las confidencias y se transmiten las informaciones técnicas sobre el comportamiento y las exigencias de un nuevo cultivo o una nueva variedad cultivada, por ejemplo.

Ocurre que mujeres forasteras, de visita por varios días con sus maridos, sean invitadas a trabajar en los huertos de la casa. En efecto, la representación achuar de los papeles femeninos y el protocolo de la hospitalidad piden que una visitante que permanece algún tiempo en una casa contribuya con su trabajo en los huertos a la producción colectiva de alimento. Mientras su esposo será alimentado por las mujeres de la casa y tomará sus comidas en compañía del jefe de familia, ella deberá, desde el segundo o el tercer día de su visita, ir a recoger la mandioca en el huerto de sus huéspedes. Se le concederá un fogón en el ekent para que ella cocine sus comidas y las de sus niños, y que pueda también brindar una contribución, aun simbólica, a las comidas comunes de su esposo y del amo de casa. Así, en las circunstancias muy codificadas de una visita, una forastera dispone de una especie de derecho de acceso temporario a un huerto que no es suyo. Este derecho de acceso proviene de la idea de que una mujer apta no podría sin transgredir hacerse alimentar sistemáticamente por otras personas y de que se debe entonces proporcionarle los medios de asegurar su propia alimentación.

Este último punto parece contradecir la idea anteriormente enunciada, a saber que el huerto es el lugar de una distyunción estricta entre el grupo doméstico y los forasteros. Ahora bien, hay que subrayar que tal derecho de usufructo del huerto no es automático y se hace efectivo solamente después de una invitación formal de la mujer que lo cultivaba ordinariamente. Es en compañía de ella, y según sus instrucciones, que la visitante recogerá lo que le es necesario y es bajo su

encontrarse a solas. En la casa misma, una mujer casi siempre está en sociedad, y ella no puede nunca desplazarse solitariamente en la selva, siendo siempre acompañada o de su esposo, cuando salen de caza o de viaje, o de un tropel de mujeres y niños, durante los paseos de recolección. Por necesidad el huerto queda pues el único lugar donde citas galantes puedan ser fijadas. Estas se convienen dejando mensajes impresos con los dientes sobre hojas de árboles, en lugares convenientes al borde del huerto. El código es preestablecido y abarca en unas cuantas figuras sencillas todas las situaciones previsibles. Pero la empresa es muy peligrosa, pues el huerto no ofrece sino un refugio ilusorio, lo suficientemente ilusorio en todo caso para que sea considerado impropio para abrigar comodamente la sexualidad conyugal. Además, los hombres son excelentes en seguir los rastros, acostumbrados a observar continuamente los signos más ínfimos de una presencia humana o animal. Entonces raramente unas relaciones clandestinas podrán prolongarse durante mucho tiempo sin despertar la sospecha del marido, el cual tomará entonces todas las disposiciones para sorprender a los culpables en flagrante delito. Si lo logra, el castigo inmediato es la muerte de los dos amantes, asesinados al instante por el marido ofendido.

En el primer momento, esas aventuras adúlteras parecen poner en tela de juicio el principio de la disyunción de los sexos en el huerto, ya que si este lugar acoge solamente de manera más bien excepcional una relación sexual entre esposos es en cambio el único teatro de todas las copulaciones ilícitas. Además, el adulterio constituye una especie de antinomia absoluta al proceso de consanguinización del huerto, ya que es la consumación de una alianza posible pero no autorizada. Los juegos amorosos de los amantes en el huerto llevan así a una ruptura total de la norma social, ya que unen los sexos allí donde deberían estar separados y establecen una afinidad clandestina allí donde debería reinar la consanguinidad maternal. Pero los amores ilegítimos no son una costumbre muy sistemática entre los Achuar y, como lo atestigua el castigo al cual uno se expone, son el objeto de una severa reprobación de principio. Parece así que la ocupación episódica del huerto con fines de adulterio produzca una inversión sistemática tan ejemplar de los modos normales de uso de este lugar, que lejos de contradecirlos, los refuerza por anátesis. Al operar esta inversión espectacular de las prácticas ordinarias, la infracción ocasional no hace pues sino dar más fuerza a la norma.

Lugar de disyunción y de exclusión, terruño de una maternidad exclusiva que se anexa las plantas cultivadas, el huerto es también un espacio donde el hombre parece transformar la naturaleza sin ser dominado por ella. La roza se opondría así globalmente a la selva circundante de la cual ella constituiría la reducción ordenada, símbolo de una conquista efímera de la cultura sobre la naturaleza.

protección que ella se pondrá explícitamente, a fin de salvarse de la mandioca y los nantar vampíricos. Existe pues un principio claramente establecido, según el cual ningún ajeno a la casa debe penetrar en un huerto sin el permiso explícito de su usuaria legítima. La disyunción es aquí de principio, en lo que ella atestigua una norma que no es invalidada por las estancias ocasionales que las visitantes realizan en los huertos. Ocurre exactamente lo mismo con el ekent, lugar de disyunción estricta entre el grupo doméstico y los forasteros, pero en el cual se podrá siempre hacer penetrar un chamán para tratar a un enfermo que guarda cama. En un caso como en el otro, la excepción no invalida la regla.

La exclusión de los forasteros del huerto se debe entender en el sentido amplio, especialmente por el hecho de que visitantes deben necesariamente cruzar una roza para llegar a una casa, ya que la casa está siempre situada en medio de un espacio cultivado. Pero ellos siguen minuciosamente el camino de acceso, ancho y visiblemente trazado, sin arriesgarse en las plantaciones donde les espía la mandioca sedienta de sangre. En numerosos huertos el camino de acceso es sustituido, como se lo ha visto, por grandes troncos tumbados formando pasarela, que permiten así a los visitantes avanzar fuera del alcance de los contactos nefastos de la mandioca. Los peligros imaginarios del huerto son además reforzados por un peligro bien real, que prohíbe efectivamente la entrada subrepticia en una roza cuando una mujer se encuentra ahí. En efecto, perros guardianes juegotean en libertad en el huerto, donde acompañan a su dueña cada vez que ella está trabajando allí. Estos animales muy feroces son amestrados a atacar en jauría, inmovilizando al intruso en un círculo amenazador, y desaniman muy eficazmente a las personas importunas que no pertenecen a la casa. Por otra parte, la visita clandestina de un forastero a un huerto temporariamente inocupado es igualmente peligrosa pues si por su rastro se descubre su paso, una alerta puede ponerse en marcha al instante. En efecto, la huella de tal incursión —inmediatamente señalada por la mujer que gritará repetidamente "shuar nawe" ("¡huella de hombre!")— no puede significar sino una cosa: un explorador enemigo ha venido para realizar un reconocimiento del lugar antes del ataque de la casa. Un visitante con intenciones ostensiblemente amistosas anuncia su llegada desde lejos, dando un grito modulado estereotipado o soplando varias veces en la concha vaciada del caracol kunku. Un hombre que vagabundea por los huertos disimulando su presencia sólo puede tener intenciones malas y los hombres de la casa se lanzarán en seguida sobre su rastro para matarlo.

Existe sin embargo otro tipo de vagabundo que una esposa se abstendrá de señalar a su marido y cuyo descubrimiento eventual tendrá consecuencias molestas para ella. En efecto, las mujeres Achuar reciben a sus amantes en los huertos, pues es el único lugar accesible donde ellas estén más o menos seguras de

Ahora bien, algunos elementos de la representación achuar del proceso hortícola invitan a corregir algo esa imagen, ya clásica en la literatura etnográfica. Así, la dicotomía entre el espacio silvestre y el espacio desbrozado no es necesariamente el reflejo de una dicotomía entre naturaleza y cultura, si aceptamos a la letra la idea de que la selva es la plantación de Shakaim. Es verdad que Shakaim, por ser espíritu tutelador de las plantas silvestres, escapa a los consuetudines ordinarios de los mortales. Pero si él vive en un mundo impropriadamente calificado de sobrenatural por la glosa occidental, sin embargo está dotado de todos los atributos culturales de la humanidad. Este gran horticultor de la selva posee una forma humana, se comunica con los hombres y mantiene con Nunkui una relación de parentesco que, por imprecisa que sea en su naturaleza (afinidad o consanguinidad), queda sin embargo patente para todos. Representándose a la jungla como una inmensa plantación realizada y regida por un espíritu antropomorfo, los Achuar constituyen pues sus propios huertos en modelo conceptual de una naturaleza no trabajada por el hombre. En otras palabras, el huerto no representa tanto para ellos la transformación cultural de una porción de espacio natural como la homología cultural en el orden humano de una realidad cultural del mismo estatuto en el orden sobrehumano. Cómplices en su empresa de socialización del mundo, Nunkui y Shakaim fundan el principio de un continuum cultural, en el cual cada roza domesticada por el hombre llega a ser la realización temporaria de las virtualidades de una naturaleza doméstica.

NOTAS DEL CAPÍTULO 5

(1) La expresión "horticultura itinerante sobre chamicera de tipo pionero" que proponemos aquí se inspira en la fórmula inglesa "pioneering slash-and-burn cultivation" usada por N. Chagnon para definir las técnicas de cultivo yanomami (CHAGNON 1969: p. 249). Corresponde más o menos a lo que H. Conklin, en su tipología de las formas de agricultura forestal, llama "integral system of pioneer swidden farming" y que él define como el método "...where significant portions of climax vegetation are customarily cleared each year" (CONKLIN 1975: p.3). La

discusión terminológica sigue desde algunos años entre los etnólogos y los agrónomos francófonos para designar esas técnicas de cultivo mediante un léxico unívoco (véase especialmente SIGAULT 1976: pp. 400-403); debemos entonces precisar aquí brevemente el sentido exacto que damos a algunos términos utilizados. Si concordamos con Grenand y Haxaire (GRENNAND y HAXAIRE 1977) en pensar que la expresión "rozamiento" se refiere de manera demasiado directa a una técnica agrícola europea, pensamos sin embargo que es el único vocablo para designar la actividad concertada de supresión de la vegetación natural; por derivación, el término "roza" nos parece reemplazar mejor el término "tala". Utilizaremos entonces el término "desbroce" o simplemente "roza" (acción y resultado) para definir no la totalidad del ciclo de la horticultura sobre chamicera sino la sola fase de operaciones de desmonte preliminares al momento del cultivo. Correlativamente, hemos preferido usar el término "horticultura" antes que "agricultura", con el fin de caracterizar explícitamente el aspecto individual que el tratamiento de la planta cultivada (plantación, desqueje, cosecha) puede tener respecto a las técnicas agrícolas de los países templados cercalicultores (Véase HAUDRICOURT 1962).

(2) El fondo de mapa topográfico utilizado para realizar el mapa del sitio N° 1 ha sido elaborado por la compañía francesa SCET-INTERNATIONAL (SCET INTERNATIONAL-PREDESUR 1977). El fondo de mapa topográfico utilizado para realizar los mapas de los sitios N° 2 y N° 3 ha sido realizado por M. Sourdat de la ORSTOM-Quito. La interpretación geomorfológica y edafológica de los sitios pudo ser realizada gracias a M. Sourdat y G.L. de Noni y el análisis de las muestras de suelo ha sido efectuado por el atento cuidado de la misión ORSTOM-Quito. La descripción fitológica de los sitios ha sido efectuada mediante el cuento de las especies dominantes con informantes achuar. Estos saben además muy bien cuáles son las especies dominantes asociadas a cada tipo de suelo y de relieve distinguido en la taxonomía indígena.

(3) Los Canelos, vecinos septentrionales de los Achuar, ocupan un hábitat típicamente interfluvial y sin embargo no efectúan ninguna quema para sus huertos de mandioca (WHITTEN 1976: pp. 70-76). Por cierto el suplemento de trabajo es, en su caso, repartido de modo más equitativo, ya que -contrariamente a los Achuar-, los hombres participan directamente en todos los trabajos hortícolas.

(4) Este método es utilizado también por los Canelos para el cultivo del maíz y de los plátanos (WHITTEN 1976: p. 76) y se lo encuentra entre las poblaciones negras del litoral pacífico ecuatoriano (WHITTEN 1974). La técnica de cultivo del maíz sobre hojarasca es asegurada también entre los Shuar (HARNER 1972: p. 49 y KARSTEN 1935: p. 139). Kursten, quien tuvo la oportunidad de observar este modo de cultivo durante el segundo decenio de nuestro siglo, opina que es un modo reciente y que hubiera sustituido la plantación dispersa en los huertos de policultivo, técnica que se observa todavía algunas veces entre los Achuar. Por fin, los Aguaruna parecen, ellos también, haber adoptado el principio de las rozas de

monocultivo no sólo para el maíz sino también para los plátanos (BERLIN y BERLIN 1977: p. 11).

(5) Comparados con los escasos datos existentes para otras sociedades de horticultores amazónicos, los tiempos de trabajo necesario para el desbroce indicados para los Achuar parecen muy elevados. Los Siona Secoya del Ecuador, por ejemplo, rozan una hectárea de selva primaria en 59 horas (VICKERS 1976: p. 88), mientras los Miskito realizan la misma operación en 138 horas, en una selva secundaria (ibidem). Parece que esas diferencias sean imputables a los métodos de medición adoptados, ya que nosotros fundamos nuestras cuantificaciones en la duración total real de una cadena de operaciones -lento en cuenta, de esta manera, la intensidad mayor o menor del trabajo, según las fases y los individuos- mientras Vickers reconstruye aritméticamente esta duración total a partir de una descomposición de todos los elementos de la cadena operatoria, siendo cada uno de esos elementos cronometrado de modo puntual para un individuo. Este último método, muy eficaz para determinar la productividad en el trabajo apoiado parece en cambio poco fiable cuando se aplica a sociedades en las cuales el trabajo no está sometido a una regularidad de maquinaria. La estimación de 138 horas propuesta por Carneiro para el desbroce de una parcela un poco inferior a una hectárea (unos 2 acres) entre los Amahuaca parece poco fiable por ser tan extrapolada a partir de datos imprecisos (CARNEIRO 1970: p. 246). En cambio los datos proporcionados por B. Meggers -desgraciadamente sin citar sus fuentes- para la duración del desbroce de una parcela de selva de varzea cerca de Belén, parecen corresponder exactamente a los datos achuar (MEGGERS 1971: pp. 30-31).

(6) Además de la abundancia de variedades cultivadas, las indicaciones más notables de una práctica muy antigua de la horticultura entre los grupos jívaro son de origen a la vez endógeno (conocimiento etnobotánico y agronómico muy amplio, multiplicidad de mitos sobre las plantas cultivadas, ritualización de las actividades agrícolas...) y exógeno (análisis arqueológico del material cerámico, modelos biogeográficos de la evolución de la selva amazónica...). Este asunto está tratado de modo específico en el estudio etnohistórico de A.C. Taylor (TAYLOR 1984: cap. 3).

(7) En un estudio etnobotánico sobre la horticultura de los Jívaro Aguaruna, Brent Berlin subraya igualmente la abundancia y la diversidad de las plantas que cultiva este grupo étnico muy cercano en muchos aspectos a los Achuar: 53 cultígenos (contra 67 entre los Achuar) y 27 plantas semicultivadas (contra 37 entre los Achuar), la totalidad repartida en 276 variedades. Brent Berlin nota además que según los resultados preliminares de una investigación llevada por un botánico de su grupo, los Aguaruna conocen más de doscientas variedades cultivadas de mandioca; es muy probable que una investigación etnobotánica sistemática entre los Achuar permitiría multiplicar el número de las variedades que hemos empadronado (BERLIN 1977: p.10).

(8) En un análisis de la etnobotánica de los alucitígenos aguaruna, Michael Brown

hace una observación idéntica sobre el carácter muy idiosincrático de la taxonomía de plantas alucitígenas morfológicamente idénticas (BROWN 1978: pp. 132-133).

(9) La afición a la cebolla (cepui, del castellano cebolla), consumida en las sopas de mandioca, proviene también de las virtudes protectoras que se le atribuyen. Los Achuar han adquirido de sus vecinos Shuar la convicción de que los blancos son protegidos de las flechas mágicas de los chamanes indígenas gracias a su importante consumo de cebollas.

(10) Estas categorías latentes son idénticas a las "covert categories" identificadas por Brent Berlin entre los Aguaruna, y de las cuales propone también el Inga como ilustración (BERLIN 1977: p. 8; BERLIN y BERLIN 1977: p. 7).

(11) A diferencia de los Jívaro Aguaruna, que parecen disponer de una interpretación simbólica indígena para justificar cuantas asociaciones específicas operan en la plantación de las especies cultivadas (véase BROWN y VAN BOLT 1980: p. 182).

(12) Pionero de todos los estudios modernos sobre la horticultura de roza, H. Conklin fue el primero en notar que la similitud trófica con la selva primaria constituía una importante ventaja adaptativa del policultivo sobre el monocultivo (CONKLIN 1954-1955: pp. 133-142).

(13) El cacahuete y el frijol fijan en el suelo el nitrógeno libre y constituyen así excelentes plantas de inicio de rotación de cultivos.

(14) W. Denevan suscribe a esta idea cuando escribe, al concluir su estudio sobre los Campa: "The emphasis on protein poor root crops in Amazonia seems to be culturally determined..." (DENEVAN 1974: p. 108).

(15) Un artículo de J. Murra sobre la generalización del cultivo del maíz en los Andes bajo la administración inca muestra de modo ejemplar que la adopción por una sociedad de una nueva herramienta de producción no se realiza siempre automáticamente según la lógica de la utilidad marginal (MURRA 1975). Antes de la invasión inca, el maíz era en la mayoría de las comunidades andinas una planta de importancia alimenticia muy secundaria, destinada sobre todo a preparar libaciones rituales. El estado inca fue el que intensificó el cultivo del maíz, haciéndolo posible en gran escala mediante un ambicioso programa de construcción de campos de terrazas por todo el imperio. En este caso el desarrollo de la capacidad de carga del hábitat fue puesto en práctica por una burocracia que necesitaba excedentes importantes para reproducir la máquina estatal. En cambio, nada indica que este proceso de transformación tecnológica haya sido acometido de modo endógeno por las comunidades andinas que no estaban sometidas a la imperiosa necesidad de multiplicar la capacidad productiva de su hábitat. El maíz existía desde hace mucho tiempo como un factor de producción virtual, pero las relaciones de producción que

hubieran permitido actualizar su importancia estratégica no habían nacido todavía. Esta lección sobre los peligros teóricos del determinismo tecnológico vale también para la Cuenca Amazónica.

(16) Un buen ejemplo de esta indiferencia respecto a los ríos agrícolas es relatado por Carneiro, el cual, preguntándole a un Amahuaca si realizaba una ceremonia para ayudar el crecimiento de las plantas, obtuvo una respuesta en la más pura vena positivista: "me pregunto cómo una ceremonia podría hacer crecer los cultivos" (CARNEIRO 1964: p. 10, mi traducción, Ph. D.).

(17) Entre las variantes shuar publicadas, uno podrá referirse a WAWRIN 1974: p. 52, HARNER 1972: pp. 72-75, KARSTEN 1935: pp. 513-516 y sobre todo PELLIZZARO 1978c: pp. 1-80, que ofrece un gran número de variantes en traducción juxtaíneas; para los Aguaruna, se consultará a BERLIN 1977, GARCIA-RENDUELES 1978 y BALLON y GARCIA-RENDUELES 1978, proponiendo éstos últimos un análisis original del mito de Nunkui inspirado por Greimas. La variante que hemos seleccionado nos fue contada en idioma vernacular por Mirijjar, una viuda de unos cincuenta años que vive en el bajo Kapawi.

(18) Karsten afirma que los Jívaro se representaban al espíritu de la mandioca como si fuera de esencia femenina (KARSTEN 1935: p. 123), pero tanto los Achuar como los Aguaruna (BROWN y VAN BOLT 1980: p. 173) contradicen esta aseveración.

(19) S. Pellizzaro relata un mito shuar en el cual Shakaim es presentado como aquel que enseña a los hombres la técnica de la tala con hacha (PELLIZZARO s.d. 1: pp. 16-43); según este sabio misionero, la palabra Shakaim significaría borrasca (de shaka, onomatopeya denotando el ruido de una tempestad y yumí, la lluvia); Shakaim sería entonces una metáfora del huracán que crea claros naturales tumbando los grandes árboles (op. cit. p. 3):

(20) Esta ceremonia existe también entre los Shuar (KARSTEN 1935: pp. 127-130) y entre los Aguaruna (BROWN y VAN BOLT 1980: pp. 177-179).

(21) Según Karsten, la prohibición que afecta el kanka entre los Shuar viene de que este pez es asimilado a una cabeza reducida tzantza (KARSTEN 1935: p. 192). Los Achuar -que no practican y nunca practicaron, parece, la reducción de cabezas- ignoran todo de esta equivalencia.

