

Sobre la etnografía amazónica.
La monografía como proceso
de construcción permanente (El trabajo
de campo entre los Yagua, Perú)¹

On Amazonian Ethnography.
The Monograph as a Process of Endless
Elaboration (Fieldwork among the
Yagua, Peru)

JEAN-PIERRE CHAUMÉIL
Centre EREA (Enseignement et Recherche
en Ethnologie Amérindienne)
CNRS – Universidad de París X-Nanterre

RESUMEN

El autor trata de explicitar ciertos aspectos de su experiencia etnográfica entre los Yagua de la Amazonía peruana (1971-2008), deteniéndose en la genealogía de aprendizaje concreto de dicho proceso. Sus recuerdos le permiten reflexionar sobre el género monográfico, que concibe no tanto como una fórmula estática o replegada sobre ella misma —como se la piensa habitualmente— sino todo lo contrario: como un proceso de construcción permanente.

Palabras clave : Monografía, Trabajo de campo, Amazonía, Yagua, Chamanismo, Frontera.

SUMMARY

The author attempts to make explicit certain aspects of his fieldwork experience among the Yagua, in the Peruvian Amazon (1971-2008), providing us with details of this experience as a learning process. His recollections take him to reflect on the ethnography as

¹ Mi agradecimiento a Fermín del Pino y demás participantes en la XXV edición del Curso “Julio Caro Baroja” de Etnología Española del CSIC por sus comentarios y sugerencias a mi presentación, base del presente ensayo.

a gender, which he understands not so much as a stable, self-explanatory directive—as it is commonly received—as quite the opposite: as a process of continual elaboration.

Key Words: Ethnography, Fieldwork, Amazon, Yagua, Shamanism, Frontier.

Mi primera experiencia etnográfica empezó hace casi cuarenta años cuando, joven neófito en etnología, viajé al Perú por primera vez para realizar—como tantos otros por aquella época— una “monografía” sobre un grupo indígena de la Amazonía. Mi interés se había inclinado por los Yagua, sobre los cuales se sabía muy poco. Esta sociedad de aproximadamente 4.000 personas, de lengua aislada—es decir, sin afiliación conocida con ninguna de las otras lenguas sudamericanas— vivía y sigue viviendo entre el extremo nor-oriente peruano y la zona frontera del llamado *Trapezio amazónico*, en territorio colombiano. Aunque poco conocidos, los Yagua tenían no obstante la reputación de ser expertos en la fabricación de cerbatanas y del famoso *curare* (veneno de caza): artefactos que negociaban desde lejanos tiempos en toda la cuenca del alto Amazonas. Estos datos eran suficientes para que me interesara mucho en ellos, debido a mi formación inicial, pues yo ya tenía mucho interés por los artefactos, por la tecnología y su modo de transmisión en sociedades de tradición oral. Debo aclarar al respecto que mi formación en antropología no había sido del todo clásica, puesto que yo seguía por aquel entonces (es decir, a finales de los años 60) una carrera en el campo aeroespacial en un instituto de tecnología en Francia, trabajando incluso un tiempo sobre programas de cohetes en la empresa Matra. En materia de viajes, sin embargo, me apasionaban más los terrestres que los espaciales, así que afortunadamente decidí cambiar de rumbo hacia la antropología en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de París, donde finalmente defendí en 1982 una tesis doctoral sobre el chamanismo yagua, trabajo que se publicó el año siguiente (Chaumeil 1983).

LA VISIÓN INICIAL

Al momento de iniciar el trabajo de campo es difícil tener una idea clara de lo que uno se va a encontrar, como también es difícil escapar a los prejuicios y estereotipos que dominaban el medio entonces, tanto el público como el académico. Cuando empecé el mío entre los Yagua, pensaba de veras que formaban un grupo bien circunscrito y que su territorio no se extendía más allá de las fronteras del Perú, de acuerdo con lo que indicaban todos los mapas oficiales de la época. Lo mismo hacían los colegas que estaban trabajando sobre las poblaciones indígenas vecinas, establecidas a



FIG. 1: Cuando la grabadora se malogra...; siempre un tema de mucho interés entre los Yagua (1973, río Cajocuma, Perú). [Foto de Gilbert Martin Guillou.]



FIG. 2: Recogiendo mitos entre los Yagua (1976, Edén de la Frontera). [Foto de Bonnie Chaumeil.]

ambos lados de la frontera. No se preocupaban mucho de saber lo que podía pasar del otro lado de los límites del país en el que llevaban a cabo sus investigaciones; de modo que mantenían, en el mejor de los casos, escasas relaciones con los investigadores de los países colindantes, aunque investigaban muchas veces sobre los mismos grupos.

Los trabajos etnográficos producidos durante este período son característicos —en el Perú por lo menos— de esta visión un tanto cerrada, estática y digamos “nacionalista” que encontramos en la mayoría de la literatura especializada de aquel entonces: reduciendo la frontera entre países vecinos y sus habitantes a una línea de separación casi infranqueable. Se trataba de *construir la nación* y de integrar en ella a las “minorías étnicas”, según la terminología del momento. Se puede incluso considerar la monografía *Nibamwo* que escribimos —y que se publicó en 1987, aunque redactada en 1979 a petición del C-AAA-P (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica de Lima)— como una buena aplicación de esta visión. La llegada al poder de los militares en 1968, bajo el régimen del general Velasco, marcó en efecto un hito en la política indigenista del Perú —especialmente con relación a los pueblos amazónicos— con la creación en 1971 de la agencia del SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Mobilización Social) y sobre todo con la promulgación en 1974 de la *Ley de Comunidades Nativas*. Ambas medidas tuvieron muchas repercusiones sobre la reorganización



FIG. 3: Con Alberto Prohaño, chamán Yagua (1984, Edén de la Frontera).
[Foto de Bonnie Chaumeil.]

o reconfiguración política de dichas comunidades con la aparición, a partir de 1970, de las primeras federaciones indígenas y de un nuevo tipo de líder nativo (sobre esta temática, Cf. Chaumeil 1990).

Hay que esperar a principios de los años 80 para ver, con los estudios sobre la frontera (la llamada “antropología de las fronteras”), el inicio de un cambio en el acercamiento etnográfico, que se desarrolló después de los trabajos pioneros de F. Barth (Barth 1969). La literatura actualizada sobre el tema (véase, por ejemplo, Wilson y Donnan 1998; Donnan y Wilson 1999) muestra que la “frontera” no se limita a una realidad estática, con contornos físicos bien definidos, sino que forma más bien un espacio abierto y dinámico que supera muchas veces los límites entre Estados. Es por definición un área de encuentro y de creación cultural, aunque también de mucho conflicto. La frontera constituye, en este sentido, un lugar estratégico de reflexión sobre las dinámicas sociales.

DEL GÉNERO “MONOGRÁFICO”

De igual modo, y como bien se sabe, el género monográfico tiene sus limitaciones, empezando por su tendencia a la esencialización o reificación de las comunidades y culturas, definiéndolas de manera general como si fueran entidades de límites precisos, cerradas sobre ellas mismas y dotadas *por naturaleza* de una identidad intrínseca; cuando constituyen en realidad más bien entidades abiertas, que se definen mucho más por sus interacciones con el exterior que a partir de un interior que estuviese ya dado, de una vez por todas. A este defecto se agrega muy a menudo otro, por parte de los especialistas, que consiste en considerar el punto de vista del grupo estudiado como si tuviese valor de generalidad (es decir, se ve a los otros en conjunto a través solamente del prisma de la sociedad —o del grupo— particular tomado como referencia). Este hecho es agravado por un detalle adicional, de particular interés en nuestro caso: muy pocos etnógrafos amazonistas tienen experiencias en más de un grupo indígena, y casi ninguno lleva trabajo de campo sobre más de un continente (África y América sucesivamente, por ejemplo).

La tradición monográfica ha sido central en el desarrollo de la disciplina desde la década de 1920. No es nada sorprendente que las monografías suelen estar todavía entre los documentos más consultados en las bibliotecas. No han perdido su validez como trabajos de referencia, y son realmente los únicos que permiten apreciar los cambios o mutaciones de una realidad dada, a lo largo del tiempo. En la Amazonía, esta tradición debe mucho a viajeros e investigadores alemanes (en particular, a Paul Ehrenreich, Karl

Von den Steinen, Theodor Koch-Grünberg, Fritz Krause y Max Schmidt, por citar sólo a algunos). Estos últimos influyeron mucho, por su labor y sistematización de los datos, en el establecimiento de un tipo de monografía *standard*, como las elaboradas por Nimuendaju en los años 1940-1950 (v. g., Nimuendaju 1946, 1959; véase también el monumental *Handbook of South American Indians* editado por Julian H. Steward y publicado entre 1946 y 1959, que ofrecía sin embargo una visión muy a-histórica de las sociedades amerindias).

Entre las monografías clásicas más “modernas” podríamos citar *The Cubeo*, de Irving Goldman (publicada en 1963, aunque el autor había hecho su trabajo de campo en 1939-40) y, sobre todo, *Desana*, de Gerardo Reichel-Dolmatoff (1968), que Claude Lévi-Strauss elogió en su tiempo, a pesar de basarse esta monografía sobre las declaraciones de un solo informante. En este campo la influencia de Lévi-Strauss ha sido determinante, por la focalización que infundió sobre temas que se volvieron ulteriormente clásicos: como el estudio del parentesco, la organización social, la religión y la cosmología. No hay tampoco que olvidar que por aquel entonces la monografía se justificaba también como *ethnologie de sauvetage* —de salvamento— frente a la desaparición anunciada de las sociedades indígenas menos contactadas, o aún en aislamiento.

Después de esta época pionera, asistimos a partir de los años 80 a un cambio de paradigma sobre la manera de reflexionar, de acercarse y de presentar el material etnográfico que rompe de cierta forma con la monografía “exhaustiva” de antaño, en el sentido de que se fue tomando cada vez más en cuenta el punto de vista de los indígenas concernidos, y su evolución por el contacto externo. Se manifestó entonces un interés creciente por sus expresiones y formas de hablar, por sus epistemologías y psicologías, así como por las percepciones y los sistemas de interacción empleados (entre personas, grupos o con el Estado). Pero también sobre el modo cómo los propios indígenas incorporaban los escritos de los etnólogos, y cómo estas apropiaciones iban transformando sus propias concepciones.

LA TRANSFORMACIÓN NATIVA

Cuando mi esposa y yo llegamos por primera vez donde los Yagua, a principios de 1970, encontramos a una sociedad dividida. Una tercera parte vivía tierra adentro, en un aislamiento relativo, mientras que la mayoría radicaba no muy lejos de las orillas del Amazonas, en un estado poco favorable de dependencia económica frente a los colonos —los *patrones*—, quienes les trataban a menudo como si fueran vulgares mercancías: lo que

desafortunadamente era una situación bastante general, que sufrían muchos grupos por aquel entonces.

Desde esa época las condiciones de vida de los Yagua han mejorado algo, en el sentido de que empezaron a librarse poco a poco de la dura tutela de los colonos. Lo que sí ha cambiado mucho ha sido la naturaleza de su discurso, sobre ellos mismos y sobre las otras culturas amazónicas: desde, digamos, un discurso de la *especificidad* (en los años 70) a un discurso *genérico* (desde los años 90 en adelante).

En efecto, al principio de nuestra estadía insistían los Yagua mucho sobre sus diferencias frente a los otros pueblos indígenas y frente a la sociedad nacional; en particular en materia de lengua y de cultura, pero también, por ejemplo, en la manera de preparar la comida. Esto último se daba especialmente en el caso de la elaboración —a cargo de las mujeres— de la cerveza de mandioca dulce: indispensable, según ellos, para celebrar cualquier ritual o incluso para recibir a cualquier visitante. Defendían con tesón la opinión según la cual ningún otro pueblo sabía preparar la bebida mejor que ellos.

Sin embargo, en el transcurso de los años (décadas de los 80 y 90), este discurso sobre la especificidad cultural —que era por aquel tiempo el medio más seguro de conseguir tierras y espacio en el escenario político nacional— dio poco a poco paso a un discurso más genérico, que concedía más importancia a las semejanzas entre las culturas amerindias que a sus diferencias. No quiero decir que empezaran a pensarse todos iguales; pero sí que admitían por primera vez el hecho de compartir una misma experiencia o una misma vivencia de una historia común. Lo cual es una nueva ilustración de que las identidades —como las culturas— no son realidades fijas o “esencias”, sino más bien realidades dinámicas y relativas.

Este cambio en el discurso no venía de la nada sino que era asimismo consecuencia de varios factores nuevos: como las nuevas constituciones y legislaciones estatales desarrolladas en favor del reconocimiento de los pueblos indígenas y de sus derechos, a lo que se añadían las políticas de descentralización del Estado observadas en estos países, abriendo cada vez más espacio a las organizaciones indígenas y a fenómenos como la internacionalización de la cuestión indígena y la protección del medio ambiente, junto con la de los derechos humanos. En poco más de treinta y cinco años desde que se inició tal proceso, surgieron en la cuenca amazónica miles de asociaciones indígenas —ya fueran organizaciones regionales, nacionales o transnacionales, o grupos profesionales— que hoy manejan y administran sus propios proyectos de acuerdo con sus realidades socio-culturales, con fondos muy a menudo internacionales, procedentes generalmente de ONG's dedicadas a la protección del Medio Ambiente.

EL TRABAJO DE CAMPO: DE LA TECNOLOGÍA AL CHAMANISMO

Cuando empecé el trabajo de campo por los años 70, quería simplemente contribuir al estudio de los mecanismos de transmisión del saber tecnológico en una sociedad de tradición oral. Sin embargo, en el transcurso del trabajo me dí cuenta de que no se podía estudiar a los artefactos en sí, pues formaban parte de una red compleja de relaciones en la que intervenían tanto elementos humanos como no-humanos (animales o espíritus). Descubrí entonces que el lugar privilegiado donde se concentra esta red de relaciones entre especies diversas era lo que nosotros llamamos *chamanismo*. Este fenómeno apareció como el lugar interespecífico clave y no como un simple sistema de mediación (de acuerdo con la visión común), razón por la cual me decidí a trabajar sobre él. Me refiero aquí a E. Viveiros de Castro, cuando define a los chamanes amazónicos como “seres transespecíficos”, en el sentido de que serían los únicos en poder ocupar la perspectiva de las otras especies (seres vivos, tanto humanos como no humanos); es decir, los únicos capaces de ver la interioridad (humana) de cada especie más allá de su forma material, de su “ropa” (Viveiros de Castro 2004: 39). El chamanismo amazónico podría así definirse —siguiendo a este autor— “como la habilidad que tienen ciertos individuos de cruzar deliberadamente las barreras corporales y adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecíficas, con miras a dirigir las relaciones entre éstas y los humanos” (*ibid.*: 43). En un texto posterior, redactado en colaboración con A-C. Taylor, se habla de la binacionalidad ontológica del chamán (Taylor y Viveiros de Castro 2006: 189).

Se puede entonces decir que el chamanismo, en cuanto tema de investigación, se impuso como respuesta a mis preguntas y, por su propio modo de funcionamiento reticular, me convenció de la necesidad de romper con la tradición *estrictamente* monográfica para abordar más bien los fenómenos en términos más globales e interrelacionados, a escala regional. Tales nociones se revelaron sumamente importantes para entender los procesos de construcción social en estas culturas, que rechazan todo tipo de teoría fija del mundo en favor de concepciones dinámicas en las que los elementos son percibidos en transformación continua los unos en relación con los otros.

Finalmente, el chamanismo como lugar transfronterizo por excelencia me incitó a interesarme por un segundo tema de investigación: el estudio socio-antropológico de la región del llamado *Trapezio amazónico*, en la triple frontera entre el Perú, Colombia y el Brasil. Esta zona se caracteriza precisamente por la presencia en ella de una forma particular de chamanismo subacuático, por la que los chamanes tienen la capacidad de viajar bajo el agua —a la manera de la anaconda— con objeto de cruzar las fronteras geo-

políticas y poder así conectarse con sus pacientes (o sus víctimas), independientemente del lugar donde se encuentren.

Trabajar sobre el chamanismo no es una empresa fácil, pues conlleva muchas dificultades. Una es la del aprendizaje de los modos de comunicación con los espíritus —más sonoros que lingüísticos en este caso— y otra, más ardua, es la que deriva de las tensiones persistentes entre los chamanes, que exigía mantener un secreto total en relación con el saber de cada uno durante la estadía de campo. Entre los Yagua no importa tanto el contenido de los cantos chamánicos como el tono de voz con el que hay que entonarlos. Para ello, los chamanes cultivan su voz raspándose repetidamente la lengua con el filo de una concha, a fin de retirar la *flema* o la *espuma* que en tiempo ordinario enronquece la voz. El timbre debe ser perfectamente claro para que el canto surta todo su efecto. Cuanto más alto (agudo) sea el registro de un canto, tanto más se asegura que nadie pueda imitarlo fácilmente, y quitarle así su poder. Es así que cada vez que grabé un canto, los chamanes cambiaban sistemáticamente de tono de voz para confundir a cualquier persona que tuviese la intención de apropiarse —por simple imitación sonora— del poder del canto en cuestión.

Mientras tanto, y por su parte, los Yagua experimentaron determinados cambios, por el uso particular que hicieron de algunos de mis escritos sobre el tema. Sabía que varios dirigentes yagua habían ya utilizado mi libro *Historia y migraciones yagua* (1981) para justificar, con cierto éxito a partir de los mapas allí contenidos, sus reivindicaciones territoriales frente al Ministerio de Agricultura (organismo oficial en el Perú encargado de la entrega de títulos de propiedad). Sabía también que profesores, tanto yagua como mestizos, utilizaban *Nibamwo* (1987) —debido probablemente a la profusión de dibujos que contiene— en los programas escolares dispensados en las comunidades yagua. Pero mi sorpresa fue todavía mayor cuando me enteré de que varios chamanes habían incorporado en sus rituales terapéuticos nada menos que mi tesis doctoral (en su versión castellana de 1998), utilizándola a manera de *encanto* aplicado directamente sobre el cuerpo del enfermo. La explicación que proponían del hecho era que el libro en cuestión reunía, en forma condensada, las poderosas palabras chamánicas; es decir, que formaba un concentrado de palabras —mudas pero eficaces— por medio de la escritura y del formato del libro.

Esta experiencia se revela interesante no solamente para analizar los mecanismos internos de apropiación/incorporación de formas de conocimiento exterior —o informarnos sobre el posible destino, incluso, de una tesis doctoral en tierra indígena— sino también para conocer cómo se construye concretamente el conocimiento en dichas sociedades.

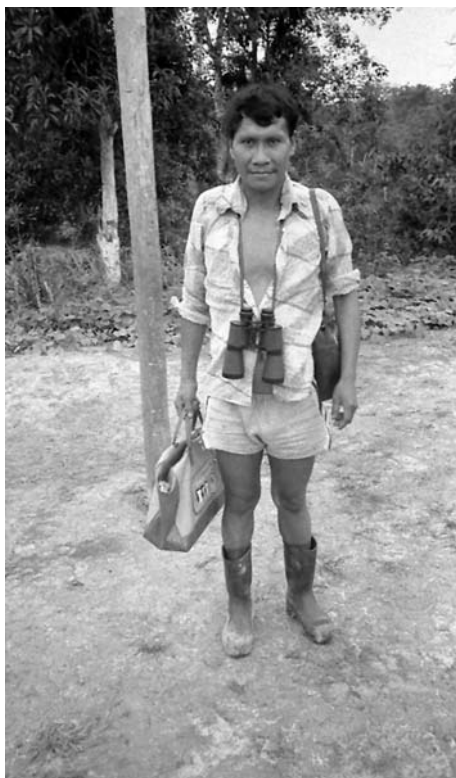


FIG. 4: A partir de los años 80, varios líderes yagua se vuelven “expertos”, con la panoplia apropiada, en los encuentros organizados por las federaciones indígenas.
[Foto de Jean-Pierre Chaumeil.]

LOS CAMBIOS EN MI RELACIÓN PERSONAL

Este seguimiento a lo largo de los años ha suscitado asimismo muchos cambios en mis relaciones con los Yagua, ya que me encuentro ahora con muchos parientes y ahijados yagua (a través de la institución del *compadrazgo*), lo que quiere decir también adquirir muchos compromisos. Éstos consisten, en lo esencial, en mi capacidad en traer o producir artefactos, de manera casi infinita, como si yo me encontrase involucrado en un tipo de *cargo cult*, de “culto de las mercancías”, en la pura tradición cultural de muchos de estos pueblos.

Pero para los Yagua, como para muchas otras sociedades indígenas, se trata sobre todo de implicar o incorporar cada vez más al otro, el extranje-



FIG. 5: Treinta años después: una familia yagua ocupando un terreno en el barrio Umarizal de Leticia (frontera Brasil-Colombia, octubre de 2000).
[Foto de Jean-Pierre Chaumeil.]

ro, en su propia construcción y en su propio destino, multiplicando las redes de alianzas de acuerdo con lo que siempre ha sido su filosofía del contacto: captar afuera elementos para construirse ellos adentro. A diferencia de la alteridad, sería aquí la identidad un proceso de transformación permanente: un poco a semejanza de la propia “monografía” etnográfica, que sería también —como he tratado de mostrar, contra lo que se dice habitualmente— un espacio de construcción permanente.

Se puede asimismo decir, a manera de conclusión, que en el transcurso de mi trayectoria personal el estudio del chamanismo me ha permitido relacionarlo de manera estrecha con la cuestión política en estas sociedades y sus relaciones con el exterior. Como bien se sabe, las prácticas chamánicas han tenido —y siguen teniendo— una gran importancia en la eclosión de los movimientos de reafirmación cultural reciente, así en la Amazonía como en otras partes del mundo. Los chamanes juegan visiblemente hoy un papel político cada vez más activo y visible.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BARTH, F. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen/Oslo y Londres: Universitetsforlaget y Allen & Unwin.
- CHAUMEIL, J.-P. 1981. *Historia y migraciones de los Yagua de finales del siglo XVII hasta nuestros días*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (C-AAA-P).
- . 1983. *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien*. París: Editions de l'EHESS.
- . 1987. *Nibamwo. Los Yagua del nor-orienté peruano*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (C-AAA-P).
- . 1990. "Les nouveaux chefs...". *Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne*. *Problèmes d'Amérique Latine* 96: 93-113. París.
- . 1998. *Ver, saber, poder. El chamanismo de los Yagua de la Amazonía peruana*. Lima: C-AAA-P/ IFEA/CAEA.
- DONNAN, H. y T. WILSON. 1999. *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*. Oxford y Nueva York: Berg.
- GOLDMAN, I. 1963. *The Cubeo Indians of the Northwest Amazon*. Urbana, EE. UU.: The University of Illinois Press.
- NIMUENDAJU, C. 1946. *The Eastern Timbira*. Berkeley y Los Angeles: The University of California Publications in American Archaeology and Ethnology.
- . 1952. *The Tukuna*. Berkeley y Los Angeles: The University of California Publications in American Archaeology and Ethnology.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. 1968. *Desana: Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- STEWART, J. H. (ed.). 1946-1959. *Handbook of South American Indians*, en 7 Vols. Washington, D. C.: Smithsonian Institution.
- TAYLOR, A.-C. y E. VIVEIROS DE CASTRO. 2006. "Un corps fait de regards. Amazonie", en S. Breton (ed.), *Qu'est-ce qu'un corps*: 148-199. París: Flammarion/Musée du quai Branly.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2004. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena", en A. Surrallés y P. García Hierro (eds), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*: 37-80. Copenhague: IWGIA
- WILSON, T. y H. DONNAN (eds.). 1998. *Border Identities. Nation and State at International Frontiers*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fecha de recepción: 20 de febrero de 2008.

Fecha de aceptación: 12 de marzo de 2008.