

AMAZONIA

PERUANA

ESTUDIOS SOBRE LENGUAS INDÍGENAS

Nº 23 - DICIEMBRE - 1993



GRABADO AGUARUNA

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA

DIGITALIZADO EN EL CENDOC CAAP

AMAZONIA PERUANA

23

ISSN 0252-886X
REVISTA SEMESTRAL
DICIEMBRE 1993
TOMO XII

**ESTUDIOS SOBRE
LENGUAS INDIGENAS**

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA



CONSEJO EDITORIAL

Jaime Regan:

Antropólogo Presidente del Consejo Editorial

Enrique Ballón

Lingüista - Arizona State University
Pontificia Universidad Católica del Perú

María Heise:

Antropóloga - CAAAP

Gustavo Solís:

Lingüista - Centro de Lingüística Aplicada, CILA - UNMSM

Alonso Zarzar:

Antropólogo - Facultad Latinoamericana de CC. SS. - FLACSO
Quito - Ecuador

Javier Aroca:

Abogado - CAAAP

COORDINACION:

Gustavo Solís:

Lingüista - CILA/UNMSM

COLABORADORES

Angel Corbera Mori

Lingüista (Brasil)

J. P. Chaumeil:

Antropólogo (Francia)

EDITOR

Odín Ram del Pozo O.

Diseño de Carátula:

Carmen Sifuentes

Corrección de Pruebas:

Bethsabé Rocío Temoche R.

© CAAAP - Lima, Noviembre de 1993

Dirección:

Av. Gonzalez Prada 626, Magdalena

Dirección Postal:

Apartado 14-0166, Lima 14 - Perú

Fax: 63-8846

Amazonía Peruana está catalogada en el International Current Awareness Services. El material seleccionado está indexado en la International Bibliography of the Social Sciences.

Todos los derechos reservados.

El CAAAP no necesariamente comparte conceptos, ideas u opiniones vertidas en los artículos publicados en *Amazonía Peruana*.

INDICE

Sobre este Número 7

TEMATICA

Reflexiones sobre la política lingüística peruana; *por: Ines Pozzi - Escot.* 15

Estudios sobre Lenguas Indígenas Amazónicas en el Perú;
por: Angel Corbera Mori. 37

Desarrollo de la Lingüística Amazónica:
Un avance; *por: Félix Quesada y Martha Zegarra.* 75

Aspectos de la Déxis Espacial Ese-eja y
su traducción al Español; *por: María C. Chavarría.* 89

Terminología de Parentesco Harakmbut;
por: Heinrich Helberg. 107

Los Grupos Nativos "Katukina"; *por: María Sueli Aguiar.* 141

Lenguas Arawak del Perú: Alfabetos y Alfabetización;
por: Elsa Vélchez Jiménez. 153

Nota sobre la Ausencia de la Fricativa (h)
en algunos dialectos del Quichua de la Selva; *por: Jaime Regan, S.J.* 165

BIBLIOGRAFIA

Bibliografía Etnolingüística Urarina;
por: Judith Cajas, Angel Corbera, Beatriz Gualdieri y Gustavo Solís. 172

DOCUMENTOS

Los Simacos; *por: Gunter Tessmann* (Traducción de P. Pawlik) 207

Muestras de Lenguas Amazónicas 235

RESEÑAS

Bibliografía de la familia lingüística Jíbaro, Angel Corbera Mori; 251
por: Jaime Regan S.J.

Amazonian Linguistics. Studies in Lowland South American 253
Languages, Doris Payne (Editor); *por: Gustavo Solís.*

Chichasajmi: Hablemos Aguaruna, Jaime Regan. Anfiloquio 262
Paz Agkuash, Abel Uwarai Yagkug, Isaac Paz Suikai;
por: Angel Corbera Mori.

Achuar Matsatmau /Mundo Achuar, Yankuam'Jintia y Péas 265
Kantash' Ishtik^u; *por: Emérita Escobar Zapata*

Nota sobre los Autores 274

Ultimas Publicaciones 275

TEMATICA DE LOS
PROXIMOS NUMEROS

AMAZONIA PERUANA 24:
MUJER AMAZONICA

AMAZONIA PERUANA 25:
SALUD

SOBRE ESTE NUMERO

Cada provincia, cada nación, y en muchas partes cada pueblo, tenía su lengua por sí diferente de sus vecinos

Inca Garcilaso de la Vega.

Este número de AMAZONIA PERUANA trata sobre lenguas, específicamente, sobre las lenguas habladas en la región amazónica. En los estudios no están representados todos los idiomas amazónicos, pues ello sería imposible, ya que se requeriría no de uno, sino de varios volúmenes.

LA DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA PERUANA

El Perú es un espacio geográfico donde coexisten ahora mismo alrededor de cuarenta grupos humanos cultural y lingüísticamente diferentes. Esta realidad multilingüe y pluricultural del Perú es el resultado de un proceso histórico que ha necesitado de cientos o de miles de años para constituirse tal como se nos presenta con la fisonomía que tiene en la actualidad, habiendo implicado un gigantesco esfuerzo creador de los hombres asentados en el territorio que hoy llamamos Perú. A continuación, para dar una idea de la riqueza lingüística y cultural de una parte del Perú, la Selva, presentamos un listado simple de las familias lingüísticas y de las lenguas respectivas. Una familia lingüística es casi siempre un grupo de lenguas que descienden de un idioma antecesor común. A veces una familia lingüística está constituida por una sola lengua.

- I. Familia Arawak
Lenguas: Asháninká, Machiguenga, Nomatsiguenga, Piro, Cugapacori, Culina, Amuesha, Resígaro, Chamicuro.
- II. Familia Harakmbet
Lenguas: Amarakairi, Huachipairi
- III. Familia Huitoto
Lenguas: Bora, Huitoto, Ocaina, Andoque.

- IV. Familia Jebero
Lenguas: Jebero, Chayahuita
- V. Familia Jíbaro
Lenguas: Candoshi, Aguaruna, Huambisa, Achual
- VI. Familia Pano
Lenguas: Amahuaca, Cashibo, Shipibo - Conibo, Yaminahua, Mayoruna, Capanahua.
- VII. Familia Peba-yagua
Lengua: Yagua.
- VIII. Familia Simaco
Lengua: Urarina
- IX. Familia Takana
Lengua: Ese-eja.
- X. Familia Tupí-Guarani
Lenguas: Cocama, Omagua.
- XI. Familia Tucano
Lenguas: Orejón, Secoya, Muncie.
- XII. Familia Ticuna
Lengua: Ticuna
- XIII. Familia Záparo
Lenguas: Andos-Shimigae, Arabela, Iquito, Taushiro, Cahuarano.

PLURALIDAD COMO IDENTIDAD

Cuando recorremos el territorio del Perú, encontramos al oído y a la vista pueblos de habla y de conducta cultural diversa. Son los vestidos, o las creencias culturales, o los patrones de comportamiento, etc., o las variedades de una misma lengua, o las diferentes lenguas existentes a lo largo y ancho del país, los que nos hacen, ver el gran mosaico de variedad que es el Perú. La diversidad del Perú fue tan evidente a la llegada de los españoles que obligó a que muchos cronistas lo anoten por escrito. Uno de ellos, Cieza de León,

para hacer patente lo diverso y plural que era el Perú al tiempo de su llegada, habla de las muchas naciones y lenguas que existían en el territorio peruano. Lamentablemente, aquella riqueza real o imaginaria percibida por Cieza de León hoy se nos aparece muy disminuida, pues ya nos acompañan las naciones y sus lenguas de la costa, y muchas de la sierra y de la selva son ahora extintas o en vías de hacerse nada. Por ello hay preguntas que estamos obligados a formularnos. ¿Qué se hicieron de las lenguas indígenas de la costa, algunas correspondientes a importantes formaciones políticas -como la Chimú? ¿Qué se hizo del idioma de los antiguos habitantes de Lima, o de las lenguas de los agricultores y pescadores de la franja costera peruana de Tumbes a Tacna. ¿Qué de las lenguas particulares de tantas naciones andinas? ¿Qué de los idiomas de tantos grupos de tan numerosos habitantes que poblaban la Selva Amazónica, especialmente de aquellos que se hallaban en las riberas del río Amazonas y de los otros grandes ríos?

Una mirada a nuestra diversidad lingüística actual nos dice que muchas de esas lenguas aún están aquí y ahora, con nosotros en el Perú de hoy; pero otras han desaparecido como vehículos de comunicación social. Entre los idiomas que actualmente subsisten conformando nuestra aún rica realidad lingüística, algunos pasan por momentos difíciles junto a sus respectivas sociedades y culturas; otros podrían resistir los embates que los amenazan por un lapso largo y, eventualmente, constituirse en instrumentos de comunicación de formaciones sociales fuertes, ganando así una vigencia permanente. Pero lo que suceda, sea cuál fuera el decurso de los hechos, es responsabilidad nuestra, en primer lugar como hablantes de tales lenguas; pero también como seres conscientes del riesgo que significa para los peruanos y para la humanidad, los peligros de la extinción de una lengua o cultura. Dado que lenguas y culturas son realidades que se implican de manera mutua, la extinción de una es también la extinción de la otra; de allí que las inminencias de desaparición de idiomas o culturas debe llamarnos a máxima intranquilidad por lo trágico que es ello, para hacer que las conciencias se comprometan y eviten que ninguna lengua ni cultura específica de cualquier área de la tierra se vea amenazada por el fantasma de la extinción que convierte en nada una experiencia humana irrepetible e insustituible, milenaria en existencia, cuya muerte empobrece a la humanidad tanto como cualquier otra catástrofe. Porque es nuestra responsabilidad alertar sobre este peligro, enumeramos a continuación las lenguas y culturas de la Selva Peruana que están en peligro de extinción, urgiendo para que todos impidamos que desaparezca algo que es parte esencial de nuestra cualidad humana. El criterio al que aquí apelamos para determinar que una lengua está en peligro de extinción es el número relativamente bajo de hablantes.

1. Shimigae: Fam. Záparo
5 hablantes en 1975
2. Chamicuro: Fam. Arawak
100 - 150 hablantes en 1975
3. Cahuarano: Fam. Záparo
? # de hablantes
4. Muniche: Fam. Tucano
6 - 10 hablantes en 1975
5. Resígaro: Fam. Arawak
11 hablantes en 1975
6. Isconahua: Fam. Pano
28-50 hablantes en 1975
7. Taushiro: Fam. Zaparo
18 hablantes en 1975
8. Cholón: Fam. ?
3-5 hablantes en 1983
9. Ocaina: Fam. Huitoto
150 - 250 en 1975
10. Orejón: Fam. Tucano
190 - 300 en 1975
11. Iquito: Fam. Záparo
150 en 1975
12. Arabela: Fam. Záparo
150 - 200 en 1975
13. Jebero: Fam. Jebero
Población altamente integrada.
14. Cocama: Fam. Tupí-Guarani
Población altamente integrada.

LINGÜÍSTICA AMAZÓNICA

Los trabajos que figuran en este volumen, casi todos ellos de estudiosos peruanos, son una contribución al conocimiento de nuestra realidad de lenguas y culturas. Dichos trabajos nos dan idea del campo de preocupaciones que alientan los lingüistas en el Perú y, por sí mismos, trasuntan la constitución de un ámbito de especialización que incluso ya tiene nombre: Lingüística Amazónica. Esta rama de la Lingüística Amerindia tiene como objeto de estudio el conjunto de lenguas amerindias vigentes o extintas habladas en la región amazónica (incluido el quechua amazónico y las variedades de castellano producto del contacto con las lenguas selváticas). Actualmente, con la sola excepción del quechua "andino", del aimara y del jaqaru, las demás lenguas amerindias vivas del Perú son el quehacer de la Lingüística Amazónica. Estas lenguas, todavía imprecisas en número, son un corpus singularmente propicio para el desarrollo teórico y para la aplicación práctica de los hallazgos de la Lingüística.

La primera entrega en este número de *Amazonía Peruana* es de Inés Pozzi-Escot y es una *Reflexión sobre la Política Lingüística del Perú*. Pozzi-Escot hace un recuento de las características de las políticas lingüísticas implícitas o explícitas habidas en el Perú en los últimos 25 años. El tema, como sabemos, es de actualidad en vista de la discusión por el CCD de la nueva Constitución del Perú. Comenzando con un útil señalamiento de conceptos claves tales como lengua nacional, lengua oficial, lengua estándar, la autora hace ver el entronque de los enunciados sobre política lingüística fundamentalmente en relación al sistema educativo antes que con una concepción del tipo de Estado o sociedad signado por el multilinguismo y multiculturalismo.

El artículo: *Estudios sobre Lenguas Indígenas Amazónicas en el Perú*, de Angel Corbera, es un recuento panorámico en el que, por un lado se señala a las instituciones que realizan investigaciones en lingüística amazónica, los órganos de difusión de los resultados de dichas investigaciones y, por otro, las lenguas que son objeto de tales estudios y de la naturaleza de los mismos en forma específica. En este último aspecto Corbera hace una revisión empezando con los estudios de tipo histórico - comparativo que son los más abundantes y de resultados inmediatos para la generación de hipótesis sobre relaciones genéticas entre las lenguas. Los grupos de lenguas para los que la discusión es más copiosa es el Arawak, Pano y Jíbaro.

El siguiente tópico sobre el que se da cuenta es el de los estudios descriptivos. Aquí Corbera organiza su presentación con las entradas: Fonología,

Gramática, Discurso, Lexicología (etnosemántica), Gramáticas pedagógicas, Lexicografía y Trabajos de recopilación bibliográfica.

El artículo de Quesada y Zegarra, *Desarrollo de la lingüística amazónica: un avance*, es a la vez que una evaluación de avances de estudios de las lenguas amazónicas peruanas, también una investigación bibliográfica sobre lingüística amerindia amazónica del Perú. En cuanto a evaluación, sus conclusiones nos señalan las lenguas y disciplinas que han recibido mayor atención, indicando los aspectos específicos estudiados y las teorías que han servido de marco a los enfoques y los niveles alcanzados; del mismo modo, se puede apreciar a partir de la evaluación los logros alcanzados y la aplicabilidad práctica de los mismos a cuestiones de desarrollo social.

María Suelí de Aguiar, estudiosa brasileña, contribuye con los grupos nativos "*Katukina*" *Pano del Brasil*. Se trata de un estudio para dilucidar sobre la identidad lingüística, de grupo, cultural y de ubicación geográfica al que responde el nombre Katukina. La idea de Suelí de Aguiar es que los "Katukina" con los que ella ha tratado en el Brasil son lingüísticamente Pano, aunque la palabra katukina no sea de tal filiación, sino tal vez de origen Tupí. El estudio es uno típico acerca de los problemas de denominación de las etnias y lenguas amazónicas.

Aspectos de la deixis espacial Ese Eja y su traducción al español, es una contribución de la que es responsable M.C. Chavarría. En el artículo se da cuenta de la organización del sistema deíctico espacial del *ese eja* y de ciertos problemas que conlleva traducir al castellano un corpus de tradición oral.

La deixis permite ubicar un enunciado en un espacio y tiempo; todo ello relacionado con los interlocutores del discurso o con el tema del mismo.

Chavarría trata a 7 rasgos deícticos del espacio. Los mismos se pueden realizar lingüísticamente por formas libres o por afijos. Los rasgos son: movilidad, verticalidad, horizontalidad, proximidad, anterioridad, lateralidad, direccionalidad. El concepto de punto de referencia da cuenta de la naturaleza de algunos de estos rasgos. Se hace ver también que el castellano de la Amazonía maneja algunos de estos rasgos: río arriba, río abajo.

H. Helberg nos trae la *Terminología de parentesco Harakmbut* que corresponde a los Harakmbut de la comunidad de Shintuya. Pero como dice Helberg, la terminología funciona dentro de un sistema, el del parentesco. Como muchas

otras realidades "significativas", el sistema de parentesco es una gramática con un conjunto de reglas y con subclases a su interior que regulan ese amplio mundo de las "relaciones de parentesco", las mismas que tiene que ver con cosas como la identidad, la afiliación genética, la afiliación "afinal"; en suma, la percepción o la adscripción de uno a la sociedad o su división (clanes) del mundo real o del mundo ficticio. El mundo de las relaciones ficticias de parentesco es aquel en el que la gente es tratada como pariente aunque no lo sea.

El artículo de Elsa Vílchez, *Lenguas Arawak del Perú: alfabeto y alfabetización*, nos plantea el tema de la alfabetización en su alcance más amplio, el de la adquisición de la representación gráfica o escritura por culturas, lenguas y personas ágrafas. Vílchez formula una serie de cuestiones, tales como los criterios en la formulación de alfabeto, la influencia de la cultura de los formuladores, la actuación condicionante de factores de dicha cultura; en contraposición se pregunta también sobre la naturaleza de las soluciones o decisiones si en lugar de los formuladores extraculturales, la opción de formular alfabetos estuviera del lado de miembros culturales nativos. En este caso ¿qué criterios entrarían en juego y cuál sería la jerarquía en términos de importancia de tales criterios? Como se notará claramente, la alfabetización de lenguas y culturas ágrafas peruanas confronta un proceso de préstamo de una realidad que pertenece a una cultura específica y la apropiación por otra para cuyos miembros esa realidad es ajena pero va en camino de ser asumida. Esto no es, entonces, un hecho simple y Vílchez lo hace notar a través de las respuestas de los encuestados que son miembros de culturas nativas, pero que en diferente grado conocen la escritura y su función en la cultura occidental del Perú.

Jaime Regan nos hace la entrega de *Nota sobre la ausencia de la fricativa (h) en algunos dialectos del quichua de la selva*, en la que, a propósito de discutir la representación fónica, la etimología y filiación lingüística de las palabras *ayahwasca* y *aguaruna* hace un análisis filológico que da luces sobre cambios ocurridos en variedades quechuas de la selva y corrige desatinadas interpretaciones sobre tales términos y sobre formas fonológicamente semejantes. Regan dice muy certeramente -y lo que se dice se aplica a muchos otros casos-, que "emplear datos de un dialecto del quechua que carece de (h) por haberlo perdido, ha inducido a considerar como igual a formas de otro dialecto que no la tienen"; de allí que se haya igualado *hawa-runá* con *awa-runá*, donde *awa-se* relaciona con "tejer", pero el término *awaruna* tiene que ver con "gente de arriba" o de "fuera", y no con "gente tejedora"

Aparte de los trabajos de la sección temática, este número trae, en la sección bibliográfica, el trabajo *Bibliografía Etnolingüística Urarina*, de Cajas, Corbera, Gualdieri y Solís. La bibliografía en referencia abarca hasta 1984, de modo que la producción posterior a esa fecha no se recoge.

En la sección documentos encontramos un texto muy útil que también se refiere a Urarina, se trata de la traducción del trabajo de G. Tessman, de aquel que en *Der indianer Nordost Perus*, se refiere a los Simacos. Este, como se sabe, es otro nombre para los Urarina.

Una última parte de *Amazonía Peruana* contiene muestras de algunas lenguas amazónicas. El objetivo aquí es poner ante los ojos de los lectores fragmentos escritos para que se conozca a la lengua, y cuyo contenido nos diga algo acerca de la cultura real de un grupo humano amazónico.

Gustavo Solís Fonseca.
Coordinador del Número

REFLEXIONES SOBRE LA POLÍTICA LINGÜÍSTICA PERUANA

Inés Pozzi - Escot

Recuento crítico de las políticas lingüísticas explícitas e implícitas habidas en el Perú en los últimos 25 años. Se analiza previamente tres conceptos esenciales: lengua nacional, lengua oficial y lengua estándar. Los enunciados explícitos sobre política lingüística provienen de documentos legales: constitución del 79, leyes de educación y de oficialización del quechua (de alcance nacional y regional Inca), documentos de Política de Educación Bilingüe; publicaciones de reuniones académicas, y los trabajos de especialistas en la materia. Se hace notar que las preocupaciones de política lingüística en el Perú han estado ligadas directamente a la problemática educativa antes que a las lenguas específicamente.

This article is a critical review of Peru's explicit linguistic politics in the last 25 years. It first analyzes three essential concepts: national language, official language and standard language. The explicit declarations about linguistic policy are found in legal documents: the Constitution of 1979, laws dealing with education and the officialization of Quechua (on a national level and for the Inca region), documents on Bilingual Education Policy, publications of academic meetings and the work of specialists. These documents show that the concern of linguistic policy in Peru has been directly related to educational matters rather than specifically to the languages.

1.- En estos momentos, cuando se ha elegido un Congreso Constituyente para modificar la Constitución vigente o elaborar una nueva, parece de rigor una reflexión sobre la política lingüística peruana, explícita o implícita. Para concentrar nuestro análisis, creo conveniente fijarnos límites en el tiempo y lo haré dirigiendo mi atención a los últimos 25 años, desde la irrupción del gobierno revolucionario del General Velasco a la fecha. Escojo este período porque ha sido el que abordó la cuestión lingüística con más decisión y realismo, fuera de que nos planteó las interrogantes más profundas sobre nuestra identidad.

2.- Antes de seguir adelante con este análisis de la política lingüística de las dos últimas décadas, debemos detenernos para una clarificación de términos que se hace imprescindible. Los que me preocupan fundamentalmente son: lengua nacional, lengua oficial y lengua estándar.

Lengua nacional y lengua oficial tienen en común que no dependen de variables lingüísticas sino de variables de otro orden: políticas, sociales, etc. Según Paul L. Garvin, la denominación de lengua nacional abarca dos sentidos: el primero equivalente a una lengua que "sirve a todo el territorio de una nación en lugar de hacerlo sólo para una región o subdivisión étnica", y el segundo, el de "una lengua (que) funciona como símbolo nacional" (Garvin 1973:25). Si nos basamos en el primer sentido, el castellano es lengua nacional en el Perú indudablemente, pero, en cuanto al segundo sentido, habría algún problema puesto que el Perú no es un país cultural o lingüísticamente uniforme pese a que nuestra convivencia con el castellano y la cultura hispánica dura varios siglos. El castellano es siempre para algunos sectores del país, la lengua que vino con el invasor y que no puede representarnos como sí lo pueden hacer las lenguas ancestrales mayores, el quechua o el aimara. En todo caso, el Perú se ha librado de la dolorosa tarea de elegir una lengua nacional como ha ocurrido con tantos pueblos que se independizaron del yugo colonial. Nuestra gesta emancipadora no cuestionó la validez del castellano como lengua representativa del nuevo país. Tuvimos la suerte que la lengua que heredábamos como lengua nacional era una lengua de ámbito mundial que permitía, con ciertas limitaciones, la comunicación interna y externa.

El mismo Garvin aclara que el criterio de definición para una lengua oficial "es el reconocimiento oficial por una autoridad gubernamental" (Ibid:25). Por lo tanto, la oficialización de una lengua, en principio, no está subordinada a su condición lingüística; vale decir, así ha sido normada mediante la elaboración de gramáticas, diccionarios, etc. Sin embargo, como lo hace notar Garvin,

por lo general, las lenguas oficializadas o poseen ya normas de pronunciación, gramaticales, de escritura y estilísticas explícitas o éstas están en trance de ser fijadas. Recordemos que a las lenguas internacionales como el castellano, el inglés y el francés, para citar ejemplos conocidos, les ha tomado siglos uniformar sus usos en un código estándar. En el prólogo de una edición modernizada, en puntuación y ortografía, de la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Huamán Poma, se señala, en relación con la época en que la obra fue escrita, que "la ortografía de esos tiempos era vacilante y variable" (1990:14). Sin embargo, el castellano era la lengua oficial de estos reinos. Es cierto que las nuevas lenguas que ingresan a la esfera política en el mundo de hoy, con la escritura tan difundida y la hegemonía de los medios de comunicación masiva, tienen que ser objeto de acción deliberada—de tratamiento—para ponerlas en capacidad de uso en plazos relativamente cortos. Así surge la planificación lingüística, de la cual el mundo moderno nos da ejemplos impresionantes.

La oficialización puede tener sus límites. Una lengua puede ser oficializada para todo el país o para una parte de él solamente. En consecuencia, puede darse una doble oficialización por zonas, como ocurre en España, en las comunidades autónomas. Tomemos el caso de Cataluña donde el catalán es oficial a la par que el castellano; o sea, que se trata de una co-oficialidad. La Ley de Normalización Lingüística de Cataluña señala que el catalán es la lengua específica del gobierno y la administración local de Cataluña aunque los habitantes de Cataluña tienen el derecho de ser atendidos en cualquiera de las dos lenguas oficiales. En cuanto al campo educativo, la Ley citada establece que el catalán es la lengua específica de la educación en todos los niveles como lengua instrumental, fuera de ser lengua enseñada como asignatura.⁽¹⁾

En el caso de España y Cataluña, la oficialización está marcada en términos del espacio geográfico-político así como en los rubros en los cuales rige: gobierno y administración local, educación, etc. A nivel general, no hay una definición única de lo que implica declarar oficial a una lengua. Esto tiene que ser establecido por leyes complementarias.

Ya hemos adelantado algunas ideas sobre la estandarización al tratar sobre la oficialización de lenguas. La literatura sobre estandarización y lengua estándares amplia e incide en el esfuerzo por eliminar diferencias ahí donde hay variedades diversas de una misma lengua, a fin de lograr cierta homogeneidad. Se trata de privilegiar una variedad existente entre otras, o de crear un sistema artificial concebido para la escritura, por ejemplo, y que nadie usa en el habla, como es el caso del *hausa* estándar (Wolff: 1991,21) en el África occidental.

Fishman sostiene que el proceso de estandarización incluye dos pasos: la fijación del modelo por imitar y la promoción de este modelo (1968:761). Por "fijación" ha de entenderse la codificación; vale decir, la explicitación de las normas de pronunciación, de gramática, de escritura, en manuales, gramáticas normativas y diccionarios. Generalmente, alguna agencia con autoridad —ya sea el Ministerio de Educación o una Academia de la Lengua— se encarga de fijar las normas y su promoción corresponde a las escuelas, los medios de comunicación de masas y a los escritores representativos.

3.- Volviendo a nuestro tema, ¿qué había como política lingüística en la década del 60 que pudiera presagiar ese fermento extraordinario de la década del 70?

En 1971, Donald F. Solá, lingüista estadounidense, en una ponencia sustentada en el Simposio de Puerto Rico del PILEI (Programa Interamericano de Lingüística y Enseñanza de Idiomas) y titulada *Tipología de la Política Lingüística*, comentaba que en el Perú que él visitó en 1959, se desarrollaba en la selva, un programa de educación bilingüe, por el cual se podría decir que "el gobierno peruano tenía una política explícita de educación bilingüe para las escuelas selváticas" en las que se alfabetizaba a los niños en su propia lengua antes de iniciar la enseñanza del castellano, pero en la sierra el gobierno "parecía seguir una política completamente opuesta a la que se seguía en la selva" (Solá 1974:6), inhibiendo el uso de las lenguas nativas tanto para la educación de los niños monolingües de lengua vernácula como para la educación de adultos analfabetos. Lo extraordinario era que las condiciones de monolingüismo en vernáculo se manifestaban en forma igualmente impresionante en ambas regiones. Esta constatación llevó a Solá a calificar de "inconsistente" a esta política contradictoria y a postular como una categoría de su tipología, la bipolaridad: consistente-inconsistente.

En otro párrafo de su ponencia, Solá anotó que después de haberse desarrollado "un breve y muy localizado proyecto experimental en la sierra, el gobierno peruano produjo una declaración al efecto de que el quechua se debería emplear en las escuelas cuando fuera necesario", lo que podría aceptarse como una política positiva salvo que, señalaba, su falta de precisión, la anulaba. Agregó Solá que la reacción del personal del Ministerio de Educación fue reinterpretar "cuando fuera necesario" para significar "lo menos posible"; la respuesta natural de cualquier burocracia que esté confrontada con un problema técnico muy difícil, sin los fondos para trabajar en ello. Así que, "lo menos posible" fue la política implícita del gobierno, totalmente contraria a la política

explícita que sí tenía ciertos méritos, pero por la falta de detalles clarificadores no podía tener ningún significado real (Ibid: 7). En consecuencia, según este testimonio de un lingüista cuyo interés profesional radicaba en el quechua, inconsistencia y vaguedad son las características de la política lingüística de la década de 1960 a 1969.

Un evento importante sirvió de estímulo intelectual y acicate a la década del 70 en términos de política lingüística: la *Mesa Redonda sobre el monolingüismo quechua y aimara y la educación en el Perú*, en 1963, por un grupo de educadores, antropólogos y lingüistas en la Casa de la Cultura del Perú, presidida entonces por José María Arguedas. El país estaba recibiendo en esos años el influjo de una nueva hornada de científicos sociales, en especial, de lingüistas cuyos aportes habían de marcar las décadas sucesivas. El gran vocero de esa corriente fue Alberto Escobar, a quien correspondió sustentar la primera ponencia titulada: *La Lingüística y el Problema de la Población Monolingüe Quechua y Aymara*, cuya presentación y debate ocuparon la primera sesión. Al presentar al ponente, José María Arguedas dijo: "Cedemos la palabra al Dr. Alberto Escobar, que va a tratar sobre el primer tema que es la alfabetización y el establecimiento de una política lingüística peruana". Subrayo estas tres últimas palabras porque indican la intención de la ponencia: delinear una política lingüística peruana.

La ponencia de Escobar y el debate que suscitó son de importancia ya que destacan los problemas que debían ser materia de decisión; vale decir, de política lingüística. Enumeremos algunos de los problemas que lo preocupaban: 1.-El Perú es un país plurilingüe con una alta proporción de hablantes de lengua vernácula que desconocen la lengua oficial o la manejan apenas. 2.-No existe, por ende, una lengua común que permita la comunicación en todo el territorio. 3.-Se confunde alfabetización con castellanización como si fueran un solo proceso y así se hacen fracasar ambas acciones. 4.-Se ignora que la enseñanza del castellano a los vernáculos hablantes exige textos y metodología específicos, pues la enseñanza de una lengua materna no es equivalente a la enseñanza de una segunda lengua. 5.-La educación oficial cierra los ojos a la realidad e impone una sola lengua de enseñanza como si todos los educandos fuesen hispanohablantes. 6.-Tanto el grupo mestizo como los quechuahablantes adultos, campesinos o no, por prejuicios diversos, se oponen al uso de las lenguas aborígenes en la escuela.

La propuesta de Escobar es comenzar la educación de los educandos de lengua vernácula en su lengua materna para luego introducir el aprendizaje del castellano de manera sistemática. En esta primera fase en lengua materna, se ha

de cumplir la alfabetización (lectura y escritura). Escobar es muy cuidadoso de esclarecer en su propuesta que no se trata de desplazar las lenguas aborígenes con la enseñanza del castellano sino que éstas "coexistiendo con la lengua general que en el Perú sería el español, mantendrían su vigor en ambientes geográficos o sociales más reducidos" (Ibid:28). La tesis de Escobar sobrepasa los linderos del debate entre hispanistas e indianistas y avizora un *Perú bilingüe* en ciertas zonas y para ciertas clases sociales.

En la discusión que se suscitó al finalizar su ponencia, Escobar insistió: "...Lo que nosotros deseamos que tenga un cambio, es la política del Ministerio en la apreciación del problema de la escuela y el problema de las lenguas aborígenes; y esa política, tal como está hoy día planteada, está planteada en términos que equivalen a suponer que el Perú es un país monolingüe (mientras que la observación de la realidad nos descubre que el país es plurilingüe) y omite que el Perú es lo que se llama en términos corrientes un país subdesarrollado, y que la consideración del problema lingüístico es básica para combatir el subdesarrollo..." (Ibid:36). La relación entre desarrollo y política lingüística está aquí enunciada.

Fuera del tratamiento de las lenguas aborígenes y del castellano en la educación formal, algunos asistentes a la Mesa Redonda, entre ellos el Dr. John Murra, se preocuparon por destacar que concernía a una política lingüística peruana tratar sobre el "futuro de los idiomas aborígenes en una dimensión mayor que la de la alfabetización en su nivel elemental". Esta línea de discusión lleva al Dr. Oscar Núñez del Prado, ya dentro de la discusión de la segunda ponencia sobre experiencias de alfabetización con adultos y con niños en Cuyochico, a plantear la pregunta: "...¿podríamos conseguir en el Perú que el quechua y el aymara tengan la categoría de idiomas oficiales, también, paralelamente al castellano?" (Ibid:74). Murra contesta que depende de lo que los peruanos quieran hacer, pero que está seguro que el Dr. Núñez del Prado "muy bien puede imaginarse un Perú que no sea sólo multicultural sino que tenga varios idiomas oficiales". Recordemos que ese diálogo vibrante se realizó en 1963 y que Arguedas informó en ese momento que esa misma noche un diputado cusqueño presentaba un proyecto de ley para hacer al quechua y al aymara lenguas oficiales así como para lograr que los funcionarios que tuvieran que tratar con público monolingüe fuesen quechuahablantes. Ahí parece haber un error de transcripción o de concepción porque en nada ayudaría a un monolingüe aymara el que el funcionario fuese bilingüe en castellano y quechua, pero valga la intención de bilingüismo. La Mesa Redonda plantea así dos temas centrales a la política lingüística peruana: la oficialización de lenguas vernáculas y el fomento del bilingüismo.

En la tercera y última sesión uno de los temas discutidos es el de la integración como solución a esa fragmentación social, a esa incomunicación, a ese disloque a que varios oradores se han referido. El Dr. Murra pide que la integración no sea entendida como algo unilateral, sino que se vean los aportes del mundo andino del cual la civilización occidental tiene mucho que aprender. Carlos Cueto avanza el análisis de esta idea hacia lo que hoy llamamos la interculturalidad al proclamar: "El Perú que nosotros queremos tiene que resultar de una integración multilateral, ya no solo bilateral, porque el Perú es un país ya no dicotómico culturalmente sino que culturalmente es multicotómico; tiene que ser una integración múltiple..."(Ibid:120). Queda claro también que las soluciones al problema-Perú tienen que ser interdisciplinarias.

5.-Los debates de la Mesa Redonda de 1963 habían mostrado que la política educativa y la política lingüística tenían que ir de la mano en un país con las características sociolingüísticas del nuestro; estas políticas debían estar enraizadas además en proyectos de desarrollo que modificasen el contexto de dependencia interna y externa. Por extraordinaria coincidencia, al producirse la revolución política de 1968, el gobierno revolucionario llama al Ministerio de Educación a algunos de los participantes de la Mesa Redonda de 1963, para ocupar puestos claves y se presenta una oportunidad nunca habida para incorporar algunas de las ideas aportadas. En el *Primer Seminario Nacional de Educación Bilingüe*, realizado en enero de 1972, en un ambiente de gran agitación ideológica, un grupo de asistentes pide la oficialización de todas las lenguas autóctonas habladas en el Perú, sin lograr consenso. Un primer producto de este período que plasma ideas bullentes, es la Ley General de Educación 19326, de 1972, especialmente en los artículos 12, 98, 246 y 301.

El texto del artículo 12º es: "La educación considerará en todas sus acciones la existencia en el país de diversas lenguas que son medios de comunicación y expresión de cultura, y velará por su preservación y desarrollo. La castellanización de toda la población se hará respetando la personalidad cultural de los diversos grupos que conforman la sociedad nacional y utilizando sus lenguas como vehículo de educación".

Aquí se reconoce el multilingüismo peruano y la diversidad cultural y se afirma la voluntad del Estado de respetar esta diversidad y contribuir al desarrollo de las lenguas. (Mi subrayado). Se postula con este "desarrollo de las lenguas" su adecuación para un uso moderno de ellas, ampliando su léxico, por ejemplo, con terminologías técnicas. La castellanización se distingue de la hispanización, encuadrándola como enseñanza de un segundo idioma a educandos con una cultura propia que debe ser valorizada.

El artículo 98º incide en la visión global dentro de la cual tienen que ordenarse, las lenguas vernáculas como lengua materna de los educandos, el castellano como segunda lengua aprendida para lograr la comunicación interna mediante una lengua común que funcione como lengua nacional, y las lenguas extranjeras como soportes de la información científica y tecnológica, y la comunicación externa, a nivel mundial. Una vez más se insiste en la defensa de la "personalidad cultural" del educando para evitar el efecto destructivo de los modelos de conducta y pensamiento foráneos que penetran a través del aprendizaje de lenguas extranjeras. La defensa de las lenguas y culturas que nos nutren y el fomento de su reconocimiento y respeto fue un eje central de la política lingüística, expresada en la Ley 19326 de 1972. El texto del artículo 98º es el siguiente:

"El aprendizaje de los idiomas extranjeros en los centros educativos se realizará de modo que no constituya factor de perturbación y alienación de los educandos ni de imposición cultural. Puede iniciarse a partir del primer ciclo de acuerdo a la metodología de enseñanza de segunda lengua.

Se fomentará el aprendizaje de las lenguas vernáculas. Los centros educativos darán facilidades para el conocimiento de dichos idiomas y de su influencia en la lengua y cultura nacionales".

El artículo 246º se ocupa de la utilización de la lengua vernácula para facilitar la alfabetización y castellanización, con lo cual se elimina la abominable proscripción de las lenguas vernáculas de las escuelas y de los procesos de enseñanza-aprendizaje. En el artículo 301º se considera obligatorio el aprendizaje de una lengua vernácula en la formación magisterial, a fin de evitar la incomunicación verbal tan frecuente entre maestros y alumnos y al mismo tiempo contribuir a elevar el estatus de estas lenguas vernáculas.

6.-El año 1972 es también histórico por la aparición de la primera *Política Nacional de Educación Bilingüe*. Nace como un producto depurado por la meditación del caudal de ideas y tendencias vertidas en el "Primer Seminario Nacional de Educación Bilingüe" en enero de ese año. Su importancia no ha disminuido con el tiempo, ni ha dejado de tener vigencia su llamado de atención sobre el complejo entroncamiento de lo lingüístico en lo socio-económico, a tal punto que señala como primer objetivo de la educación bilingüe lo siguiente: "Propiciar en las comunidades de lenguas vernáculas, la interpretación crítica de su realidad socio-económica para su participación espontánea, creadora y consciente en el proceso de cambio estructural orientado hacia la

eliminación de los mecanismos de dependencia y dominación" (Ministerio de Educación 1972:10). Esta idea se reitera en los Lineamientos de Política: "...Por lo tanto, la alfabetización y la castellanización, entendidas como un proceso pedagógico al margen del enfoque socio-económico, son improductivas e indeseables."(Ibid:9). Lástima que aún no hemos captado el verdadero sentido de esta afirmación y a menudo se enfoca la educación, en cualquiera de sus modalidades, como algo aislado de las necesidades vitales de todo orden, sin comprender que educar es *educar en la vida para la vida*, que no se educa a un hombre si no se le enseña a participar en el proceso productivo y mejorar sus condiciones de existencia y las de su habitat.

7.-La idea de la oficialización de las lenguas se concreta por primera vez en 1975 con el Decreto Ley N° 21156 de oficialización del quechua que reconoce al quechua como lengua oficial del Perú, junto al castellano.

El decreto oficializa a todas las variedades del quechua y no a una sola, con lo cual se gana la batalla del reconocimiento público de la equiparidad de todas las variedades del quechua. El Instituto de Estudios Peruanos en un detallado análisis que dedicó a este decreto lo califica "entre las medidas más audaces y creativas generadas en la historia social del continente "(Escobar y otros, 1975:64), y lo comprende dentro de las medidas de reestructuración de las relaciones de poder, emprendidas por el gobierno revolucionario de 1968, con el fin de reorientar a la sociedad peruana "hacia un modelo igualitario que acabe con los desequilibrios internos y busque conformar una nación social y culturalmente integrada en todos sus niveles" (Ibid:63). Creo que es importante anotar que los autores de *Perú, ¿país bilingüe?* ven la oficialización del quechua como un desafío que consiste "en convertir orgánica e institucionalmente al Perú en una sociedad bilingüe", con nuevas bases de interacción entre los grupos dominantes y los dominados. Reiteremos: en el análisis de la oficialización del quechua hecha en el libro que venimos citando, no se trata de una acción de política lingüística aislada. Retomando el eco de lo que ya señaláramos en la Política Nacional de Educación Bilingüe de 1972, la oficialización del quechua y su implementación se ven exitosas si van acompañadas de cambios profundos en el plano económico y de poder político, si se entienden como parte de transformación de la sociedad peruana en su conjunto.

El decreto no pudo ser implementado, salvo en un aspecto poco trascendente: la publicación de las gramáticas y diccionarios correspondientes a las principales variedades del quechua. El giro político que se produjo a nivel del país abortó esta reforma y nos dejó con la incógnita de lo que pudo haber sido. Pienso, sin embargo, que hubo errores de concepción en el Decreto, pese a sus

aciertos e indiscutibles buenas intenciones. De un lado, que debió ser una oficialización **restringida**, para aquellas zonas que censalmente habían resultado con altos números de monolingües de quechua y/o de bilingües de quechua y castellano. El gradualismo ha probado ser en la mayoría de los casos, más manejable que la imposición arbitraria. El Decreto establecía la enseñanza obligatoria del quechua a partir del siguiente año escolar, 1976, en todos los niveles educativos. ¿Qué pasaría con los monolingües de lengua vernácula que no eran quechuahablantes? Me parece que el aspecto de la enseñanza obligatoria del quechua fue el que mayor reacción negativa produjo en la población porque el Decreto no había estado precedido por una etapa de motivación y sensibilización de la población hispanohablante, para quienes el aprendizaje del quechua no ofrecía ningún atractivo. Se podía entender que el Estado prestara servicios en ambas lenguas, quechua y castellano, en la administración pública y en el Poder Judicial, pero de ahí a que toda la población de la República se viese obligada a aprender una lengua que, a su juicio, no se necesitaba y que no agregaba prestigio a los hablantes, había un largo trecho. ¿Por qué no pensar en requisitos de bilingüismo quechua-castellano para nombramientos en la burocracia estatal que sirvieran como estímulo y acicate? Si los que concibieron este Decreto hubieran podido pensar en una co-oficialidad restringida tanto en el plano geográfico-político como en el de las funciones estatales a las que se remitía, el Decreto hubiera tenido perspectivas de éxito. Tal como fue concebido, sus posibilidades fueron nulas y nunca fue aplicado.

8.-La planificación lingüística posterior está expresada en dos artículos de la Constitución de 1979: el 35º y el 83º. El artículo 35º establece:

"El Estado promueve el estudio y conocimiento de las lenguas aborígenes. Garantiza el derecho de las comunidades quechua, aymara y demás comunidades nativas a recibir educación primaria también en su propio idioma o lengua." (2)

En este artículo, hubiera sido de desear una redacción como la de la Ley de Educación de 1972 en la que se pide "preservar y desarrollar" las lenguas aborígenes, tareas esenciales que se involucran una a otra. Para preservar, hay que desarrollar, a fin de que las lenguas que son entes vivos, no se conviertan en vehículos ineficientes cuyos dominios de uso se restringen cada vez más. El "estudio y conocimiento" de las lenguas aborígenes que promueve la Constitución de 1979 no basta para reducir los riesgos de desplazamiento lingüístico - sustitución de una lengua por otra- que aguardan a las lenguas que no se modernizan y que están en situación de subordinación en relación a otra u otras, manejadas por grupos de poder.

La segunda parte del artículo 35º de la Constitución de 1979 se refiere al uso de las lenguas vernáculas en la educación primaria solamente. ¿Y la educación inicial, y los otros niveles? Sorprende la modestia conceptual con que los legisladores han abordado la cuestión de las lenguas autóctonas en la educación. Volvamos al ejemplo de España y de Cataluña. Después de haber sido una lengua prohibida en calles, escuelas y todo lugar público en 1939, actualmente el catalán es la lengua de la educación en todos los niveles educativos, fuera de ser lengua enseñada como asignatura (New Language Planning Newsletter, Vol.6, Nº 3: p.3). Cataluña es un modelo de lo que la voluntad popular puede lograr si se decide por la lealtad lingüística.

Las "wawa wasi" y "wawa uta" creadas en zona quechua y zona aymara respectivamente, han sido acusadas de desconocer la educación bilingüe e imponer un régimen de sumersión en castellano, pero no hay asidero legal para exigir lo contrario. Sin embargo, las cifras de educandos involucrados son considerables. En cuanto a la educación secundaria de la cual se han olvidado los legisladores también en 1979, la Dirección General de Educación Bilingüe del Ministerio de Educación publicó en 1989 un cuadro sobre la atención que presta a los grupos vernáculohablantes, en el cual se incluían 19 centros educativos bilingües de secundaria, dos en zona Andina y 17 en la Amazonía. ¿Por qué quedan esos centros sin respaldo legal en la Constitución? Evidentemente que las cifras dadas por la Dirección General de Educación Bilingüe sobre educación secundaria bilingüe son muy exiguas. ¿A qué obedece eso?

Al respecto, al examinar el caso boliviano, el lingüista Pedro Plaza se pregunta si el reducir la utilización de las lenguas aborígenes a la escuela primaria, que representaría la aplicación del modelo de transición de la educación bilingüe, no es una de las maneras de abogar por la continuidad de la diglosia en nuestras sociedades multiétnicas y multilingües. Sostiene Plaza (1989:56):

"La educación bilingüe, para ser *consecuente* con sus propósitos, no tendría que estar limitada a la escuela primaria sino que debería extenderse a la secundaria e incluso a la universidad". Dada la ceguera existente sobre nuestra realidad nacional, no sorprende que este interesante punto no asome en la plenitud de sus implicancias en la discusión de los principales comentaristas peruanos de la Constitución de 1979. Los tratadistas, Marcial Rubio y Enrique Bernales, expresan con razón al abordar este artículo que "La Constitución no ha tratado con la debida profundidad, mesura y respeto esta cuestión de las lenguas o idiomas y ha sancionado una fórmula en la que subyace el paternalismo

y aquello que Salazar Bondy adecuadamente calificó como cultura de la dominación" (1983:156).

Otro aspecto importante que impacta en este artículo es que la referencia a la educación en el propio idioma aparece casi como una cuña, un agregado. El Estado garantiza el derecho a una educación primaria en lengua materna "también". Pero, ¿qué quiere decir eso en términos prácticos? ¿Se hará la educación para los vernáculohablantes simultáneamente en castellano y en la lengua ancestral, o será cuestión de elegir una u otra? Según este artículo, el Programa de Educación Indígena del Alto Napo que se hace enteramente en lengua vernácula, con el castellano como asignatura, estaría contraviniendo a la Constitución. Además, el Estado no garantiza proveer a los hablantes de lenguas vernáculas los medios para que una educación bilingüe se materialice. La realidad nos muestra que, en 1990, sólo un 8% de los escolares vernáculohablantes que deberían recibir educación bilingüe asistieron a escuelas de ese tipo.

Es de notar que el artículo 35º utiliza el término "comunidades" para referirse al pueblo quechua y al aymara. Presume que los legisladores se encontraron "sin palabras" para designar a los hablantes quechuas o aymaras como grupo, dada la variedad de situaciones en que se encuentran. La palabra "nacionalidad" o "nacionalidades" aparece más y más en declaraciones públicas y escritos en nuestro país. Por ejemplo, un presidente de una asamblea regional hizo hace poco una evocación de la "nacionalidad quechua" en declaraciones aparecidas en un eminente diario capitalino. Una publicación de febrero de 1992, titulada *Interculturalidad. Un desafío*, afirma en relación a la subestimación colectiva de un grupo cultural: "el caso extremo de este fenómeno dentro de la Selva Amazónica son los llamados "nativos invisibles", descendientes de nacionalidades fuertes en el pasado, que actualmente habitan en los pueblos jóvenes de las grandes ciudades e intentan ocultar su idioma, sus apellidos y todas sus manifestaciones culturales (Heise et al: 19, mi subrayado). En Ecuador y Bolivia existe el uso frecuente del término "nacionalidades" referido a los grupos autóctonos. En el Ecuador la utilización del término "nacionalidades", refrendado por la creación de organizaciones tales como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, implica la determinación que se reconozca al país como Estado multinacional (Moya, 1989: 120-121). Sostiene Moya: "Los reclamos sobre la tierra y la territorialidad, el derecho a las lenguas y culturas propias, a la historia y modo de organizarse socialmente, van a constituir los rasgos de una propuesta política central: la autodefinición de estos pueblos como nacionalidades".

En el Perú el uso cada vez más amplio del término en medios de comunicación masiva, entre lingüistas y educadores ligados a la educación indígena, y entre científicos sociales interesados por aspectos diversos de nuestras micro y macro etnias, debería provocar la reflexión entre los juristas porque atañe al modelo societal. ¿Somos un Estado uninacional o multinacional? No hay indicios de esta preocupación ni en el texto ni en los comentarios a la Constitución de 1979.

El artículo 83º de la Constitución de 1979 tiene la siguiente redacción:

"El castellano es el idioma oficial de la República. También son de uso oficial el quechua y el aymara en las zonas y la forma que la ley establece. Las demás lenguas aborígenes integran asimismo el patrimonio cultural de la nación."⁽³⁾

En este artículo se establece una jerarquía de tres niveles compuestos por la lengua oficial, el castellano, en primer término; las lenguas de uso oficial, restringidas al quechua y al aymara en las zonas y la forma que una ley por venir establezca; en segundo término y, por último, las demás lenguas aborígenes, para las cuales no se prevé ningún carácter oficial, salvo el de formar parte del patrimonio cultural de la nación.

El Dr. Enrique Chirinos Soto, integrante de la Asamblea Constituyente que elaboró la Constitución de 1979, incluye en su libro de divulgación, *La nueva Constitución al alcance de todos*, el artículo 3 de la Constitución Española de 1978, cuyo tenor es el siguiente:

1.-El castellano es la lengua española oficial del Estado. Todos los españoles tienen el deber de conocerla y el derecho de usarla.

2.-Las demás lenguas españolas serán también oficiales en las respectivas Comunidades Autónomas de acuerdo con sus Estatutos.

3.-La riqueza de las distintas modalidades lingüísticas de España es un patrimonio cultural que será objeto de especial respeto y protección."

La analogía con el artículo 83º de la Constitución peruana es evidente. ¿Acertaron los legisladores al establecer esta jerarquización? ¿Por qué llamaron al castellano "lengua oficial" y al quechua y aymara "lenguas de uso oficial"? La ley que debía convertir al quechua y al aymara en lenguas de "uso oficial" nunca

fue promulgada. Recién al cumplirse con la regionalización establecida en la Constitución, la Región Inca que comprende tres departamentos -Cuzco, Apurímac y Madre de Dios- con alto número de vernáculohablantes, ha dado una ley de oficialización del quechua el 12 de febrero de 1991, lo que es muy laudable puesto que el camino propicio para la preservación y desarrollo de las lenguas autóctonas es el de la co-oficialidad en las zonas donde las lenguas indígenas coexisten con el castellano. Desgraciadamente, en dos de los 7 artículos de la ley regional de oficialización del quechua se han introducido decisiones sobre asuntos controvertidos, tales como imponer el uso del alfabeto quechua prescrito por la Academia Mayor de la Lengua Quechua cuando ya existe la Resolución Ministerial N° 1218-85-ED del 18 de noviembre de 1985 que oficializa el alfabeto trivocálico, aprobado en el Primer Taller de Escritura en Quechua y Aymara, realizado en 1983, en Lima, con nutrida representación de instituciones y hablantes, incluyendo un delegado de la academia cuzqueña. Otro aspecto cuestionable de la ley regional aparece en el artículo 5º, en el que se establece la sustitución de "los vocablos castellanos Inca y Cusco con los nombres quechuas Inka y Qosqo en los documentos del Gobierno Regional y de todas las demás instituciones públicas y privadas de la Región Inka", con lo cual la Región Inca se olvida de un principio elemental: cuando se escribe en castellano, se siguen las reglas de la ortografía castellana; cuando se escribe en quechua, se siguen las reglas de la ortografía quechua. ¿Por qué escribir "Inka" en un texto en castellano?

Veamos el texto de los 4 primeros artículos de esta importante Ley Regional:

"Artículo 1º Declarar al Idioma Quechua como lengua oficial de la Región Inka, por ser de uso oficial en las zonas y la forma que la ley establece según el artículo 83º de la Constitución Política del Perú y porque es idioma oficial del Perú, por disposición del Decreto-Ley N° 21156.

Artículo 2º Disponer la obligatoriedad de la educación bilingüe intercultural Quechua-Castellano para todos los educandos vernáculo-hablantes maternos, en los niveles de educación inicial y primaria de la Región Inka.

Artículo 3º Disponer la enseñanza obligatoria del Idioma Quechua en todos los niveles y modalidades del servicio educativo del ámbito de la Región Inka.

Artículo 4º Disponer que la enseñanza del idioma Quechua se haga en base a las grafías oficiales aprobadas por la Academia Mayor de la Lengua

Quechua, recomendándose la escritura en quechua de los nombres de las calles, pueblos, comunidades, ciudades, apellidos, accidentes geográficos y fenómenos naturales y su uso en todos los medios de comunicación social.

La Ley Regional declara que se fundamenta en el Decreto-Ley N°21156, de oficialización del quechua a nivel nacional, aprobado en mayo de 1975, aunque ese Decreto-Ley no se aplicó jamás porque, poco después de su aprobación, se produjo un cambio de gobernantes y de orientación de la política estatal. Verdad es también que nunca fue derogado explícitamente.

La Ley Regional va más allá de la Constitución de 1979 al establecer la **obligatoriedad** de la educación bilingüe intercultural en la Región Inca aún en el nivel inicial. Olvida nuevamente el nivel de secundaria y el superior, con lo cual se ubica en el modelo de transición: educar en lengua materna al comienzo de la escolaridad para lograr la más rápida transferencia al castellano. La enseñanza del quechua como asignatura se convierte en una obligación que afecta a todos los niveles del sistema educativo en pos de un bilingüismo **individual** quechua-castellano y posiblemente castellano-quechua si los alumnos son hispanohablantes. Esta iniciativa es de enorme importancia pues no se ha intentado nunca en esa escala en el país. Para que triunfen tanto esta disposición como la referida a la educación bilingüe intercultural obligatoria se necesitan materiales y maestros formados y/o capacitados, a fin de que procedan con eficiencia y comprensión en su tarea. Otra necesidad es la labor de difusión y orientación del público para que hagan suyos los objetivos de bilingüismo y preservación y desarrollo de la lengua ancestral.

La vocación de la Región Inca debe ser de bilingüismo. Por eso, la escritura de los nombres de las calles, pueblos, comunidades y accidentes geográficos, debería ser en quechua y en castellano. Lo que sí merece una sabia y decorosa rectificación del gobierno regional es la aceptación del alfabeto oficial del quechua cuyo objetivo es **unificar la escritura** del quechua de manera que el caos existente actualmente desaparezca o, por lo menos, disminuya. (Véase Cerrón-Palomino, 1992). Ojalá que la Región Mariátegui estudie también medidas de cooficialización del quechua y del castellano en la zona de habla quechua predominante y de cooficialización del aymara y del castellano en la zona de habla aymara predominante. Y que estas medidas se den dentro de un contexto de adecuada implementación a largo plazo, con el concurso de una ciudadanía que acepta sus raíces y su historia y las enarbola como sustentos de su identidad.

9.-El Ministerio de Educación publicó en 1989 una *Política de Educación Bilingüe Intercultural*. En la presentación se afirma que se opta "por una educación para la Democracia, el Desarrollo y la Cultura, finalidades específicas engarzadas firmemente con el fin básico de la educación peruana: educarnos para rescatar, desarrollar, afinar y dinamizar la conciencia histórica del peruano como persona y como colectividad". La educación bilingüe intercultural es caracterizada como "una modalidad que se da a través de los diferentes niveles del sistema educativo" (p.12). Acorde con esta caracterización, los lineamientos se refieren a la educación inicial, la educación primaria de menores y adultos, la educación secundaria y los centros de formación magisterial y profesionalización docente, lo cual es un decidido reconocimiento del Perú multilingüe y pluricultural. Se establece que en las zonas de uso predominante de una lengua vernácula: 1. La lengua materna se utilice como lengua instrumental a nivel oral en educación inicial. 2. La lengua materna constituya una línea de acción educativa independiente paralela al castellano de 1º a 6º grados de primaria. 3. "Se procurará ofrecer asignaturas de lenguas vernáculas para fomentar su cultivo y desarrollo en su forma oral y escrita en el nivel secundario". 4. Los centros de formación magisterial y de profesionalización incluirán cursos sobre lenguas vernáculas, fundamentos y tecnología de la educación bilingüe intercultural, etc. 5. "Se propiciará que la educación de los alumnos castellanohablantes desde el nivel inicial hasta la universidad, posibilite el conocimiento, valoración y apropiación crítica de elementos de las diversas culturas peruanas" y se apoyará la enseñanza de lenguas vernáculas como segundo idioma para estas mismas poblaciones hispanohablantes.

En fin, los lineamientos son una admirable y coherente pieza que recoge lo mejor del pensamiento sobre política lingüística, vertido en las décadas 60,70 y 80. Leyendo esta política uno estaría tentado a decir: "Se acabaron las palabras; ahora es el turno de la acción".

10.-Sin embargo, se produjo un cambio ministerial y el Ministerio de Educación, a través de la Dirección General de Educación Bilingüe creada en 1987 y desaparecida ya, publicó una *Política Nacional de Educación Intercultural y Educación Bilingüe Intercultural*, destinada a orientar el quinquenio 1991-1995. Por el título se puede notar que se ha tratado de distinguir lo que corresponde sólo a las poblaciones de habla vernácula –la política de educación bilingüe intercultural– y lo que corresponde tanto a la población hispanohablante y a la vernáculohablante, o sea, la **educación intercultural**, convertida en principio rector de todo el sistema educativo peruano.

La pregunta inmediata que surge es ¿Qué es la interculturalidad? respuesta que ya había abordado sucintamente la política de 1987. En la fundamentación de la política para el quinquenio 1991-95, se describe la interculturalidad como "...el diálogo entre culturas, que a partir de la propia matriz cultural, incorpora selectiva y críticamente elementos culturales provenientes de la cultura occidental y de las otras culturas coexistentes en el país" (p. 6). La apertura a las otras culturas se cimienta en la autoafirmación del individuo como miembro de una cultura determinada. La política lingüística para el quinquenio señala, por primera vez y de manera específica que "La educación nacional debe también aprovechar los aportes culturales de otras comunidades, ahora igualmente peruanas, como son la negra y la asiática, sobrepasando así la concepción dual de la sociedad peruana, constituida por dos segmentos culturales, el indio y el occidental. La actual política lingüística propicia un cambio cualitativo, basado en la comprensión y respeto de los grupos hispanohablantes hacia los grupos autóctonos y viceversa, para lograr lo cual es necesario contar con currículos diversificados que informen y alienten relaciones solidarias interétnicas e interculturales.

Al incluir tanto la educación escolarizada como la no escolarizada, la política también supera críticas anteriores a la concepción de educación bilingüe con la que se ha operado (Véase Escobar et al, 1975:112). Asimismo, supera críticas cuando considera la educación una variable más de desarrollo (Sección 2.2). Otro acierto es el énfasis en la investigación en cuanto sea relevante a la EBI, que es un vacío lamentable en las acciones de política lingüística. Recuerdo que en 1987 (Pozzi-Escot:28) insistía ya en la necesidad de estudiar los castellanos regionales, lo que a duras penas se ha hecho. Una ausencia en relación al castellano es que la política no hace referencias al bidialectalismo ni a los dialectos estigmatizados, como lo hacía la Política de 1972. Un nuevo énfasis en la escritura de lenguas vernáculas la constituye una sección de la política, en la que se da bastante importancia a la difusión de los alfabetos oficiales de las lenguas vernáculas y de sus manuales de ortografía, con miras a que estas lenguas puedan asumir nuevas funciones más acordes con los contactos crecientes entre los que vivieron predominantemente en el mundo de la oralidad y los que lo hacen inmersos en el mundo de lo escrito y de la imagen. El punto 4.2 establece: "Se fomentará la producción escrita en la lengua vernácula como parte integrante del proceso educativo formal", lo cual puede significar cambios radicales para las zonas donde se implante. La concepción de producción escrita es muy amplia y se tratará que el vernáculohablante tenga acceso a escritos en su lengua, de índole diversa. Veinte años atrás yo preguntaba en el *Primer Seminario Nacional de Educación Bilingüe*: "¿Para qué sirve aprender a leer

en una lengua si hay uno o dos textos escritos en esa lengua? (Pozzi-Escot, 1972:51). Ojalá que la voluntad de fomentar la literatura escrita en lengua vernácula se cumpla, así como la elaboración de traducciones del castellano a las lenguas vernáculas y viceversa. Ojalá que la voluntad de lograr una unidad ortográfica pandialectal —en el caso del quechua, por ejemplo,— se concrete en la práctica de la escritura que las escuelas bilingües y los órganos periodísticos de todo tipo generen.

11.-Si revisamos el panorama de los últimos 30 años, desde lo discutido en la mesa Redonda de 1963 hasta hoy, percibimos un indudable progreso en el plano conceptual. En 1963, se trata de explicar ideas como que enseñar castellano a hablantes de una lengua vernácula es una tarea diferente a enseñar un curso de castellano a un hispanohablante. En 1963, había que distinguir alfabetizar de castellanizar y un pequeñísimo número de personas realmente entendía la distinción. Hoy día las políticas lingüísticas explícitas revelan un buen manejo de información actualizada. El gran déficit está en la difusión y la implementación. Es en esas direcciones hacia donde debe dirigir sus esfuerzos el país entero. No es posible que si hoy se comprende que un niño monolingüe aymara no puede ser educado por un maestro monolingüe hispanohablante, esas condiciones aún se den. No es posible que aún el niño amazónico sea víctima de la deseducación: que a través de la escuela lo alejemos tanto del saber y las prácticas de su pueblo como del conocimiento occidental. Si la Conquista española nos trajo el convencimiento de que "los papeles hablan", ¿por qué no hacemos que realmente hablen, transformándolos en acción? ¿De qué nos sirven las leyes, las constituciones y las "políticas" si no podemos traducirlas en bienestar individual y colectivo? Necesitamos una mente empresarial que ponga en marcha un plan de implementación debidamente financiado que logre que ese CÚMPLASE de cada ley aprobada a favor de nuestra política lingüística, se haga realidad. De otra manera, seguiremos arando en el mar.

NOTAS

- (1). Recalquemos que el catalán es hablado en España por más de 6 millones de hablantes de los territorios de habla catalana; en la Comunidad Autónoma, según el censo de 1986, 64% de la población habla el catalán y 90% lo entiende. Y dato sumamente revelador: desde que el catalán fue reintroducido obligatoriamente en el sistema educativo y utilizado en radio, televisión y prensa, los jóvenes de 15 a 19 años tienen más altos niveles de competencia en la lengua que sus mayores (New Lang. Planning Newsletter, 1992, Vol.6, N°3, p.1.). Para la comparación con el caso peruano del quechua, por ejemplo, notemos que el catalán es una lengua circunscrita en su uso prácticamente a España y el sudeste de Francia. Sin embargo, los catalanes, con la voluntad indeclinable de hacer valer su lengua, siguen aumentando el número de sus hablantes, enseñando la lengua a los migrantes y a niños y jóvenes, al punto que pudieron darse el gusto supremo de dirigirse al mundo en catalán al inaugurar los juegos olímpicos de 1992 ante el rey de España, hispanohablante. Esta es una lección para nuestros políticos que tan fácilmente tiran la esponja y desahucian al quechua (cf. Chirinos Soto, 1984:99).
- (2) (3). Un grupo de científicos sociales ha presentado al Congreso Constituyente Democrático la siguiente propuesta substitutoria para los artículos 35º y 83º:

Art. 35º "El Estado garantiza el derecho de los pueblos quechua, aymara y amazónicos a recibir educación bilingüe intercultural sin distinción de niveles. El Estado promueve el estudio y desarrollo de las lenguas de otros pueblos".

Art. 83º "El Perú es un país plurilingüe y pluricultural. El castellano es el idioma oficial de la República. El quechua y el aimara son idiomas oficiales regionales. Las lenguas amazónicas podrán ser oficiales en las provincias o distritos donde su uso es predominante".

BIBLIOGRAFÍA

CASA DE LA CULTURA DEL PERÚ.

1966 Mesa Redonda sobre el Monolingüismo Quechua y Aymara y la Educación en el Perú. Lima.

CERRÓN-PALOMINO, RODOLFO.

1992 "Sobre el uso del alfabeto oficial quechua-aimará". En *El Quechua en Debate*, pp.121-155

CHIRINOS SOTO, ENRIQUE.

1984 *La nueva constitución al alcance de todos*. 3^{ra} edición. Lima, AFA Editores.

ESCOBAR, ALBERTO et al.

1975 *Perú, ¿país bilingüe?* Perú Problema 13. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

FISHMAN, JOSHUA A. (Editor).

1968 *Readings in the sociology & language*. The Hague: Mouton & C.

FISHMAN, JOSHUA A. (Editor).

1992 *Reversing language shift*. Clevedon: Multilingual Matters Ltd.

GARVIN, PAUL Y MADELEINE MATHIOT.

1968 "The urbanization & Guaraní language. A problem in Language and culture". In Fishman (Editor) pp. 365-374

GODENZZI, JUAN CARLOS (Editor).

1992 *El quechua en debate*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas"

HEISE, MARÍA et al.

1992 *Interculturalidad. Un Desafío*. Lima: CAAAP.

LOPEZ LUIS ENRIQUE et al.

1989 *Temas de lingüística aplicada*. Lima: concytec y GTZ.

LÓPEZ LUIS ENRIQUE y RUTH MOYA (Editores).

1989 **Pueblos indios, estados y educación.** Lima:PEB, Puno, MEC-GTZ, ERA

MINISTERIO DE EDUCACIÓN.

1972 **Primer Seminario Nacional de Educación Bilingüe.** Algunos estudios y ponencias. Lima

MINISTERIO DE EDUCACIÓN.

1972 **Ley General de Educación.** Decreto Ley 19326. Lima.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN.

1972 **Política nacional de educación bilingüe.** Lima

MINISTERIO DE EDUCACIÓN.

1989 **Política de educación bilingüe intercultural.** Lima: 17 pp.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN.

s/f **Política nacional de educación intercultural y educación bilingüe intercultural.** Quinquenio 1991-1995

PLAZA MARTINEZ, PEDRO.

"Verdades y falacias de la política lingüístico-Educativa en Bolivia". En **López y Moya (Editores)** pp. 45-69

POMA, HUAMÁN.

1990 **Nueva crónica y buen gobierno.** Selección y prólogo de Carlos Aranibar. Lima: Ediciones Rikchay e Instituto de Apoyo Agrario.

POZZI-ESCOLT, INÉS.

1972 "El uso de la lengua vernácula en la educación". En **Primer Seminario Nacional de Educación Bilingüe**, pp. 43-54.

POZZI-ESCOLT, INÉS.

1989 "Reflexiones para una política nacional de lenguas y culturas en la educación". En **Temas de lingüística aplicada**, López et al, (Editores) pp.21-54.

PROGRAMA INTERAMERICANO DE LINGÜÍSTICA Y ENSEÑANZA DE IDIOMAS.

1974 **El Simposio de San Juan**, Puerto Rico, junio de 1971.

RAY, PUNYA SLOKA.

1968 "Language standardization". En Fishman (Editor) pp. 754-765.

RUBIN, JOAN y BJÖRN H. JERNUDD (Editors)

1971 **Can language be planned? sociolinguistic theory and practices for developing nations.** Hawaii: The University Press of Hawaii.

RUBIN, JOAN y ROGER SHUY (Editors)

1973 **Language planning: current issues and research.** Washington: Georgetown University Press.

RUBIO, MARCIAL y ENRIQUE BERNALES.

1983 **Constitución y sociedad política.** Lima: Mesa Redonda Editores.

SAVILLE, MURIEL y RUDOLPH C. TROIKE.

1971 **A handbook & bilingual education.** Revised edition. Washington, D.C., TESO

SOLÁ, DONALD F.

1974 "Tipología de la política lingüística". En Simposio de San Juan, Puerto Rico, pp. 6-15

VON GLEICH, UTTA y EKKCHARD WOLFF (Editors)

1991 **Standardization of national language.** Symposium on Language Standardization. Hamburgo.

WEBB, RICHARD y GRACIELA FERNANDEZ BAZA.

1991 **Perú en números 1991.** Anuario estadístico. Lima: Cuanto S.A.

WOLFF, EKKCHARD. "Standardization and varieties of written Hausa (West Africa)". En: von Gleich y Wolff, (Editors), pp 21-31.

ESTUDIOS SOBRE LENGUAS INDÍGENAS AMAZÓNICAS EN EL PERÚ

Ángel Corbera Mori

La ponencia presenta una recopilación general de los estudios de lingüística antropológica en la región amazónica del Perú. Se da atención especial a los trabajos más relevantes y significativos de la investigación lingüística actual en sus diferentes áreas: estudios histórico-comparativos, descripciones sincrónicas: fonología, morfología y sintaxis, teoría del discurso, lexicografía y etnosemántica. Esta ponencia considera también los estudios sobre gramáticas preparadas con el objeto del aprendizaje de las lenguas indígenas, documentaciones bibliográficas y algunos estudios sobre la escritura de las lenguas amazónicas.

This paper is a general survey of anthropological linguistic studies on the Amazon region of Peru. It gives special attention to relevant and significative works on different areas: historical-comparative studies; synchronic descriptions: phonology, morphology and syntax; theory of speech; lexicography and ethnosemantics. It also includes studies of grammars prepared for the learning of indigenous languages, bibliographies and studies on the writing of amazonian languages.

1.- INTRODUCCIÓN

El Perú comprende una extensión territorial de 1'282,215.60 km. cuadrados que abarca tres regiones diferenciadas cultural y lingüísticamente: el litoral, los Andes y la Amazonía. Esta última posee la mayor extensión del territorio nacional: 736,445 km cuadrados, o sea, el 60% del total.

Según los datos del último censo de 1993, la población total de la región amazónica es de 2'665,551 habitantes, con una densidad poblacional de 3.6 personas por km cuadrado. De este total, 250,000 habitantes correspondían a la población indígena.

Las poblaciones indígenas amazónicas podrían ser clasificadas según su contacto con la sociedad nacional en:

- Grupos que conservan sus padrones étnicos tradicionales como resultado de su aislamiento de la sociedad nacional, por ejemplo, los Matsés, los Achuar, Yaminahua, Secoya.

- Grupos que mantienen su identidad étnica, pero que se encuentran en contacto permanente con la sociedad nacional, por ejemplo, los Shipibos, los Cashibos, Chayahuitas, Aguarunas.

- Grupos que están en proceso acelerado de desintegración étnica, tales como los Chayahuitas de Balsapuerto (Balsapuertinos), Nomatsiguengas, Jeberos.

- Grupos que ellos mismos ya no se consideran como indígenas y que conviven inmersos en la sociedad nacional como poblaciones marginadas de los bienes de producción del país, por ejemplo, los Cocama, Omagua, Quechua de Lamas (Lamisto).

En términos generales, las poblaciones indígenas amazónicas del Perú atraviesan un fuerte proceso de desestructuración étnica, producto de la asimilación a relaciones capitalistas de producción. Los frentes de penetración en la amazonía demográfica, económica, política y cultural, así como la política de depredación del medio ambiente han hecho de las naciones indígenas las más oprimidas y explotadas de la estratificación social peruana.

En lo que respecta a las lenguas habladas en la región de la Amazonía del Perú, éstas están agrupadas en 12 familias lingüísticas: Arawak, Cahuapana, Harakmbet, Huitoto, Jíbaro, Pano, Peba-Yagua, Quechua, Tacana, Tucano, Tupí-Guaraní y Záparo. Algunas de ellas como el Ticuna, Urarina y Cholón son consideradas sin relación con las lenguas de las familias arriba mencionadas.

Junto a las lenguas indígenas también se habla el castellano, además esta lengua representa, en los momentos actuales, el vehículo de comunicación general de la población indígena, sea en sus relaciones con la sociedad nacional dominante, sea en sus relaciones inter-étnicas.

2.- CENTROS DE INVESTIGACIÓN

Las primeras descripciones sobre las lenguas indígenas amazónicas se encuentran en los diccionarios, gramáticas y catecismos elaborados en el período colonial por los misioneros católicos. Esos trabajos fueron, en principio, las bases para descripciones modernas de los lingüistas nacionales y extranjeros. Ya en 1945, con la llegada del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) se da inicio a estudios más sistemáticos sobre las lenguas amazónicas. El ILV ha publicado trabajos basados principalmente en el modelo de la teoría tagmémica y a partir de 1975, comenzaron a aparecer también estudios siguiendo los modelos de la gramática generativa, gramática estratificacional y tipología lingüística.

Aun cuando una institución nacional como la Universidad Mayor de San Marcos -la única con departamento de lingüística- ya tenía toda una tradición en la docencia e investigación sobre lenguas andinas, fue solamente en el año 1969 que ella se interesó por la investigación en lenguas amazónicas, principalmente a través de su Centro de Investigación de Lingüística Aplicada (CILA). En ese mismo aspecto, el programa de graduación en lingüística de esta universidad (bachillerato y licenciatura) incluyó en el currículo para la formación de sus graduandos cursos de descripción y dialectología amazónica, como también la especialización en lingüística amazónica además de aquellas en lingüística andina e hispánica.

Posteriormente, en 1980, el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), institución dependiente de la Iglesia Católica y especializada en trabajos de promoción de las sociedades amazónicas, dio inicio a la investigación en lenguas indígenas de la región.

El Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP), organismo gubernamental, cuyo objetivo principal es el desarrollo de estudios técnicos e inventarios de recursos naturales, ha realizado una investigación lingüística en convenio con el Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Otros dos centros, el Centro de Investigación Antropológica de la Amazonía Peruana (CIAAP) de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP) y el Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA), institución particular, parecen no tener por ahora programas de investigación en lenguas amazónicas.

3.- PERIÓDICOS

La revista *Estudios Etnolingüísticos* bajo la dirección de Ignacio Prado Pastor, profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú, publica descripciones lingüísticas de las lenguas indoamericanas, no necesariamente amazónicas. Es una publicación anual y actualmente está en el volumen 6.

Amazonía Peruana, órgano de difusión especializado de la región amazónica, editada por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, ha publicado también artículos sobre lenguas amazónicas.

Lexis, de la Facultad de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica publica, junto a temas teóricos de literatura y lingüística, estudios sobre lenguas indígenas.

Finalmente, existen las publicaciones del Instituto Lingüístico de Verano mediante las series Lingüística Peruana, Documentos de Trabajo y Datos Etnolingüísticos (notas de campo reproducidas en microfichas). Asimismo, se tiene los documentos de trabajo del Centro de Investigación de Lingüística Aplicada y la serie Lingüística del CAAAP.

4.- ESTUDIOS DE LAS LENGUAS

4.1. Lingüística Histórica

Los lingüistas peruanos centraron inicialmente sus investigaciones en una evaluación crítica de las fuentes referentes a las lenguas indígenas, pues esas fuentes no siempre fueron escritas por especialistas en el área. Así, el primer trabajo publicado dentro de ese objetivo es el de D'Ans, Chavarría, Guillén y Solís (1973) que trata sobre la clasificación de las lenguas no andinas del sudeste peruano. Los autores hacen una revisión de las fuentes publicadas sobre lenguas de las familias Harakmbet, Arawak, Tacana y Pano, relacionándolas posteriormente con investigaciones lingüísticas de campo. En ese trabajo merecen nuestra atención las lenguas Harakmbet que originalmente eran tratadas como de la familia Arawak, ramo Pre-Andino; sin embargo, los autores consideran que estas lenguas no tienen ninguna relación con las lenguas Arawak, o con otras lenguas amazónicas o andinas. Ellas en conjunto representan una familia independiente del tronco ecuatorial. Ya en un trabajo anterior, Van Den Eynde (1972) había llegado a la misma conclusión. Igualmente, Lyon (1975) consideró que las lenguas Harakmbet o Hate no eran de la familia Arawak. La confusión parece provenir de los datos de la lengua Inapari, clasificada como Harakmbet pero que es, en realidad, una lengua Arawak. Una de las características de las lenguas Hate es la presencia del sufijo *(-eri)* utilizado en las denominaciones de las etnias. Tenemos, por ejemplo, Wachipaeri, Kareneri, Arasaeri, Amarakaeri, Tuyuneri. Este sufijo no existe en la lengua Inapari o en lenguas de las familias Arawak, Pano y Tacana, todas ellas habladas en la región sur del Perú, zona donde también se localizan los Harakmbet.

Un estudio etnohistórico sobre las etnias Jíbaro fue realizado por los antropólogos franceses Taylor y Descola (1981), autores que presentan una delimitación del conjunto lingüístico-cultural Jíbaro en el siglo XVI, estableciendo la localización de los principales sub-grupos a partir de los datos etnográficos y demográficos descritos por los cronistas españoles en sus primeros contactos con estas poblaciones.

El trabajo estrictamente lingüístico sobre las lenguas Jíbaro provienen de Payne (1981) que con base en las técnicas de la reconstrucción comparativa trata de establecer una relación genética entre las lenguas de los ramos Jíbaro y Candoshi. Las lenguas consideradas en este estudio son el Achuar, Aguaruna, Huambisa y Shuar, por un lado, y el Candoshi y el Shapra por otro. Payne reconoce un proto Shuar-Candoshi constituido por dos ramos: el proto-

Candoshi integrado por el Candoshi y Shapra. Aunque el objetivo del autor haya sido establecer "una relación genética definitiva entre el Candoshi y la familia Shuar" (1981:350); las conclusiones no parecen evidentes, pues muchos de los cognados presentados como evidencias de esa relación son términos relativos a la fauna y flora, y son posibles préstamos, lo que coloca en duda dicha relación. Con todo, a partir de los estudios etnohistóricos y lingüísticos, existe un consenso entre los estudiosos al considerar que los hablantes del proto-Jíbaro estuvieron localizados en las márgenes del río Alto Marañón. Después de la separación, los aguarunas quedaron en esta área y los hablantes Shuar (Achuar, Huambisa y Shuar) emigraron en dirección norte llegando hasta el Ecuador. Dicha separación parece que se dio en períodos muy recientes (Larson, 1957).

Desde la época en que Gilij (1782) reconoció el Maipure como Arawak, varios estudios comparativos fueron hechos sobre esta familia, por ejemplo Noble (1965) y Matteson (1964, 1972). Noble afirma que el grupo lingüístico Arawak está compuesto por siete ramos o familias lingüísticas relacionadas entre sí y, con base en información léxico-estadística, él considera que la ramificación del proto-Arawak habría ocurrido hace 4,500 o 5,000 años en las cabeceras de los ríos Ucayali y Madre de Dios en el sureste del Perú, hipótesis ésta bastante cuestionable (Lathrap, 1975). En el trabajo de Noble está incluido el Resígaro como lengua del ramo Maipure del Norte. Clasificaciones posteriores consideran el Resígaro como miembro de la familia Huitoto (Wise, 1975; Ribeiro & Wise, 1978).

Mientras tanto, el estudio más amplio sobre el Resígaro se encuentra en Allin (1976), que presenta evidencias lingüísticas que parecen confirmar el Resígaro como lengua Arawak. Esto traería consecuencias para la clasificación de las lenguas Huitoto, pues si estas lenguas están relacionadas con el Resígaro, siendo esta última Arawak, entonces las lenguas Huitoto Bora, Ocaina, Andoque y Huitoto tendrían que ser clasificadas como Arawak. En este aspecto, Payne (1985) vuelve a examinar los datos presentados por Allin y concluye que realmente existen correspondencias fonéticas y gramaticales que permiten considerar el Resígaro como Arawak Maipure del Norte. Él afirma también que las aparentes semejanzas entre el Resígaro y las lenguas Huitoto son producto de préstamos, de ahí que no exista razón para considerar las familias Huitoto y Arawak relacionadas entre sí.

Otros estudios de Arawak, se centran en las variaciones dialécticas de las lenguas. Por ejemplo, el estudio de Heitzman (1975) describe las correspondencias fonéticas de los dialectos Asháninka (Campa); Wise (1976) trata de

establecer la clasificación del Amuesha (Yánesha), lengua que recibió clasificaciones variadas. Según la autora, el Amuesha es Arawak y está genéticamente relacionado con el Campa, Machiguenga, Piro y Apuriná, lenguas del ramo Pre-Andino. Además de eso, el Amuesha y el Waurá, esta última hablada en el parque del Xingú, Arawak del Sur, comparten un porcentaje igual de cognados con el Campa. En estudios más actuales, Wise (1986, 1990a, 1990b) describe las características gramaticales-tipológicas de las lenguas Pre-Andinas Arawak, argumentando que posiblemente el ramo Pre-Andino sea más una clasificación geográfica que genealógica. En el ámbito de los cambios, Wise considera que las lenguas Pre-Andinas Arawak habrían cambiado o están cambiando de un orden OV hacia VO; en la morfología algunos sufijos cambiaron hacia prefijos por lo que se ve en los reflejos de los protosufijos que ya pueden aparecer como prefijos o como sufijos.

En lo que se refiere a las lenguas Tupí-Guaraní habladas en el Perú, la clasificación vigente es aquella propuesta en Rodrigues (1958, 1964, 1985), Lemle (1971). Las lenguas Tupí habladas en el Perú son el :Cocama, Cocamilla y el Omagua. El Cocama presenta un hecho importante: el uso de pronombres personales diferentes conforme el sexo del hablante, característica ausente en otras lenguas Tupí. Para Rodrigues (1985: 44), el Cocama sería el resultado de la migración de un pueblo que hablaba una lengua muy próxima del Tupinambá.

La familia Pano es la más estudiada bajo el punto de vista diacrónico. Así, Shell (1975) fue la primera en presentar una reconstrucción de los protofonemas del Pano y la descripción de algunos trazos morfológicos como el marcador de transitividad, también un diccionario etimológico del proto-Pano.

D'Ans (1973a, 1973b), utilizando las técnicas de glotocronología, propone una reclasificación de las lenguas Pano, pues inicialmente esa familia fue considerada con tres sud-divisiones: Pano Central, Pano Sub-Occidental y Pano Sub-Oriental. Para D'Ans las lenguas Pano Sub-Occidentales nunca existieron, apenas figuraron como tales debido a las interpretaciones de fuentes antiguas poco confiables. Los Pano Central y los Pano Sub-Oriental serían más clasificaciones geográficas que genéticas.

Key (1968) trata las correspondencias fonológicas de las lenguas de la familia Tacana, reconstruidas a partir del proto-sistema del proto-Tacana. Ella da algunas evidencias de relación genealógica de las lenguas Tacana con las de la familia Pano, lo que lleva a proponer una familia proto-Pano-Tacana. Del mismo modo, Suárez (1969, 1973) presenta evidencias fonológicas y gramaticales

les del parentesco entre Pano y Tacana y postula un macro-Pano-Tacana. Además de eso él considera que el proto-Pano-Tacana estaría genéticamente relacionado con el Mosestén, una lengua de tronco independiente o de probable filiación Arawak, hablada en el Noreste boliviano.

Loos (1973) sugiere que las semejanzas de las partículas negativas {-*ma*} y {-*yama*} de las lenguas Pano y {-*manam*} y {-*ama*} del Quechua, así como la semejanza entre el sufijo verbal de segunda persona en Mapuche {*mi*} 'sg', {*mu*} 'dual' y {*min*} 'pl' con los pronombres independientes de las lenguas Pano {*mi*} 'sg' y {*man*} 'pl' provocan especulaciones en cuanto a posibles relaciones históricas entre los antepasados de estos grupos étnicos.

Una posible conexión genealógica entre las lenguas de la familia Pebayagua y las de la familia Záparo, ha merecido la atención de Doris Payne (1984, 1985). Según ella, algunos trazos compartidos por ambas familias podrían ser consideradas como indicadores de relaciones genéticas. Así, hay trazos fonológicos y algunos sufijos que denotan transitividad como es el caso del sufijo {-*ta*} presente en las dos familias.

De entre los estudios históricos sobre las lenguas amazónicas no fue omitido el estudio de las lenguas andinas, como el Quechua, lengua hablada en varias regiones de la amazonía, principalmente en la zona Norte. Por ejemplo, Mercier (1985) escribe sobre las tradiciones lingüísticas del Alto Napo y afirma que esta zona, Alto Napo, no está formada por idiomas aislados, sino por un conjunto tripartito de lenguas de las familias Chibcha, Chimú y Kichwa.

Es importante resaltar que la presencia del Quechua en la selva amazónica se relaciona con la expansión y conquista del Estado Inca así como la utilización de esta lengua por los españoles durante la administración colonial. Como se recuerda, el Quechua fue la "lengua general" empleada para las relaciones con los amazónicos en lo que concernía a su control y catequización.

Finalmente, observamos que en los últimos años están surgiendo estudios más amplios sobre la tipología morfosintáctica de las lenguas amazónicas (Wise, 1990a, 1990b; D. Payne, 1990; Derbyshire & D. Payne, 1990).

4.2. Estudios Descriptivos

4.2.1 Fonología

Las primeras descripciones partieron de un estudio de las fonologías de las lenguas amazónicas con el objetivo de crear grafías para la elaboración de materiales de enseñanza bilingüe castellano-lengua indígena. Las descripciones varían desde un simple inventario de fonemas hasta estudios detallados y sistemáticos sobre la fonología de una lengua determinada. Del mismo modo, los modelos teóricos empleados en las descripciones varían entre un análisis fonémico hasta aplicaciones de la teoría generativa padrón, teoría autosegmental y teoría métrica.

Para la familia Arawak se cuenta con descripciones fonémicas de las lenguas Campa (Dirks, 1953), Machiguenga (Shell, 1974), Amuesha (Fast, 1953). La fonología generativa fue aplicada en la descripción de las lenguas Machiguenga (Solís, 1973), Ashéninca del Apurucayali (Payne, 1982), Amuesha (Cerna, 1985). En un artículo reciente, J. Payne (1990) trata sobre la atribución del acento en la lengua Ashéninca. Según ella, el padrón de atribución del acento en esta lengua necesita del reconocimiento de la sílaba constituyente, ésta caracterizada en términos de peso silábico: pesado, normal, leve y extra-leve.

El Amarakaeri, familia Hara'kmbet, fue estudiado por Helberg (1978), que presenta una descripción generativa de la fonología y gramática de esta lengua, además, es el primer estudio de carácter lingüístico de la misma. En la familia Huitoto existen artículos cortos sobre las lenguas Ocaina (Agnew & Pike, 1957) y sobre el Huitoto (Minos, 1956). El primero de ellos es una descripción de las consonantes, vocales y tonos de la lengua; el segundo hace referencias a las secuencias vocálicas, proponiendo diversas soluciones respecto de la cuestión.

Para las lenguas Jíbaro contamos con descripciones del Aguaruna (Larson & Pike, 1964; Inga, 1969), Huambisa (Beasley & Pike, 1957). El modelo de la fonología generativa padrón fue aplicado en el aguaruna por Payne (1974) Corbera (1978, 1980). El trabajo de Payne focaliza los procesos de nasalización de las vocales en el Aguaruna; él considera que las vocales nasales pueden ser interpretadas como el resultado de ahogamiento de consonantes nasales primarias en la estructura fonética. En este punto, Moon (1988) reanaliza los datos de Payne (1974) según el modelo autosegmental y considera que la nasalidad en esta lengua es un rasgo autosegmental, el cual es asociado de forma sistemática

4.2.4. Lexicología (etnosemántica)

La lexicología de las lenguas amazónicas despertó poco interés entre los investigadores, aunque algunos de ellos como d'Ans hayan incentivado esa área de estudio. Algunos de los estudios publicados son: *Términos de colores Cashinahua (Pano)* (d'Ans & Cortez, 1973), *Estructura semántica del parentesco Machiguenga (Arawak)* (d'Ans, 1974), *Semantic components of shape in Amarakaeri Grammar* (Hart, 1963), *Bases empíricas de la cosmología botánica Aguaruna-Jíbaro* (Berlín, 1978), *Parentesco y Nombre: Semántica de las denominaciones interpersonales Cashinahua (Pano)* (d'Ans, 1983) y *Aguaruna color categories* (Berlin E.A. 1975).

4.2.5. Gramáticas pedagógicas

Son trabajos publicados con el objetivo de servir como ayuda en el aprendizaje de la lengua indígena para personas sin formación lingüística. Cada capítulo de estos trabajos contiene diálogos, ejercicios de vocabulario, algunas explicaciones de la morfología de la lengua y casi nada de sintaxis.

Fueron elaboradas gramáticas pedagógicas para las siguientes lenguas: Chayahuita (García Monge, 1972), Aguaruna (Larson & Fast, 1974; Regan, et al. 1991), Achuar (Fast, 1981), Shipibo-Conibo (Faust, 1973), Mayoruna (Kneeland, 1979), Cocama (Faust, 1978), Ticuna (Anderson, 1962) y Ashéninka (Payne, 1989).

4.2.6. Lexicografía

Hasta ahora no existe una descripción lexicográfica sistemática de lenguas amazónicas. Existen, por ejemplo, los llamados diccionarios bilingües, la mayoría de los cuales no son más que listas de palabras en lenguas indígenas con sus glosas en español, elaboradas con base más en criterios empíricos e intuitivos que científicos. En todo caso hay diccionarios para las lenguas Ashéninka (Payne, 1980), Asháninka (Kinderberg, 1980), Aguaruna (Larson, 1966; Corbera, 1981), Candoshi (Tuggy, 1966), Huitoto Muinane (Eugene & Dorothy Minor, 1971), Huitoto Murui (Burtch, 1983), Ocaina (Leach, 1969), Quechua del Pastaza (Landerman, 1973) Amahuaca (d'Ans, 1972; d'Ans & Van den Eynde, 1972), Shipibo (Guillén, 1973), Ese-éja (Chavarría, 1980), Orejón (Daniel & Virginia Velie, 1977), Cashibo-Cacataibo (Shell, 1987), Huambisa (Jakway, 1986), Chayahuita (Hart, 1988), Chamicuro (Parker, 1987) Achuar (Yankuam'Jintia, et al. 1991), y Cocama (Espinoza, 1989).

4.2.7. Trabajos bibliográficos

La elaboración de bibliografías de las lenguas indígenas fue considerada inicialmente poco atractiva por los estudiosos peruanos, de allí que es solamente en la década de los 70 que comienza un interés por la elaboración de este tipo de trabajo. Uno de los primeros estudios en aparecer fue *Materiales para el estudio del grupo lingüístico Pano* (d'Ans, 1970). Posteriormente, fueron apareciendo bibliografías especializadas para cada familia lingüística, como también para cada lengua. Así, a nivel de familia fueron publicadas bibliografías para Pano (Kesinger, 1981, 1985), Pano-Tacana (Chavarría, 1983), Jíbaro (García-Rendueles, 1977, Corbera 1984, 1987), Peba-Yagua (Chaumeil, 1976, 1987). Para las lenguas específicas tenemos Machiguenga (Espinoza & Camino, 1985), Cashibo-Cacataibo (Frank, 1987), Urarina (Cajas et al, 1987). Un estudio etnográfico y aproximación bibliográfica a la lingüística amazónica fue realizado por Dávila y Corbera (1982). Para el conocimiento de la producción lingüística y no lingüística de los miembros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV, se puede consultar la recopilación hecha por Wise (1986).

CONCLUSIONES

En este trabajo buscamos presentar una recopilación muy general de los estudios que se vienen realizando sobre las lenguas amazónicas del Perú, pero sin ninguna evaluación crítica de los contenidos de los trabajos aquí citados o de las metodologías teóricas utilizadas en la descripción lingüística. Por otro lado, somos conscientes de la existencia de algunas tesis de Maestría y Doctorado presentadas en universidades norteamericanas, así como de artículos publicados en periódicos poco accesibles, pero que no son citados en este trabajo, pues no conseguimos la consulta de los mismos.

Las referencias que aparecen en este trabajo fueron consultadas directamente en bibliotecas como la del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (Lima, Perú), Centro de Investigación de Linguística Aplicada, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú) y del Instituto de Estudios del Lenguaje, Universidad Estatal de Campinas (Brasil).

ANEXO

Familias Lingüísticas de la Amazonía Peruana

Familias	Lenguas
ARAHUACA	Amuesha (Yanesha)
	Asháninka
	Ashéninka del Perené
	Ashéninka del Gran Pajonal
	Ashéninka del Apurucayali
	Caquinte
	Machiguenga (Cugagapori)
	Nomatsiguenga
	Piro (Manchineri)
	Resígaro
	Culina
	Chamicuro
CAHUAPANA	Chayahuita
	Jebero
HARAKMBET	Amarakaeri
	Árāsāēri
	Huachipaeri
	Sapiteri
	Tōyōēri
HUITOTO	Andoque
	Bora
	Huito Muinane
	Huito Murui
	Ocaina
JIBARO	Achuar
	Aguaruna
	Candoshi (Shapra y Murato)
	Shuar (Jíbaro)

PANO	Amahuaca Capanahua Cashibo-Cacataibo Cashinahua Isconahua Mayoruna (Matsés) Sharanahua (Chandinahua, Marinahua, Mastanahua) Shipibo - Conibo X - Nawa Yaminahua
PEBA - YAGUA	Yagua
QUECHUA	Kichwa (Napo, Pastaza, Tigre) Quechua de Lamas (Lamisto) Kichwa de Madres de Dios (Santa Rosinos)
TACANA	Ese - éja (Huarayo)
TUCANO	Orejón (Mai-Juna) Secoya Piojé Secoya Angotero
TUPI - GUARANI	Cocama - Cocamilla Omagua
ZAPARO	Andoa Arabela Iquito Taushiro (?)
ISOLADAS	Cholón (Seeptsá) Ticuna Urarina

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, PATSY L. y MARLETT, Stephen.
1990 "Madija Noun Morphology". *Ijal* 56(1): 102-120
- AGNEW, ARLENE y EVELYN G. PIKE,
1957 "Phonemes of Ocaina (Huitoto)" *International Journal of American Linguistics*, Vol. 23, pp. 24-27.
- ALLIN, TREVOR R.
1976 *A grammar of Resígaro*. Tesis para optar el grado de Ph. D., especialidad en Lingüística, ST. Andrews University. Publicada por SIL. Horsley Green, Gran Bretaña 1976, XI + 533 pp.
- AMADIO, MASSIMO.
1983 "Notas sobre ortografía Candoshi". In: CORBERA MORI, Angel (ed.) *Educación y Lingüística en la Amazonía Peruana*, p. 101-109.
- ANDERSON, DORIS G.
1962 *Conversational Ticuna*. XXX+402 pp. Versión castellana: Lecciones para el aprendizaje del idioma Ticuna. *Datos etno-lingüísticos*. N° 58. 1980, 402 pp. (Microficha).
- ANDERSON, LAMBERT.
1959 "Ticuna vowels with special regard to the system of five tonemes". *Serie Lingüística Especial* N° 1, p. 76-119.
- ANDERSON, LORETTA y MARY RUTH WISE.
1963 "Contrastive features of Candoshi clauses types". *Studies in Peruvian Indian Languages* 1. pp. 67-102.
- BALLON AGUIRRE, Enrique.
1978 "Introducción al estudio semiótico de la literatura étnica en el Perú". *Amazonía Peruana* 2(3): 53-98.
- BALLON AGUIRRE y GARCIA - RENDUELES, MANUEL.
1978 "'Nunkui' y la instauración del orden social civilizado". *Amazonía Peruana* 2(3): 99-158.

BALLON AGUIRRE, ENRIQUE.

1985 "Introducción a la lexicografía en Lenguas andinas y selváticas". *Amazonía Peruana* 6(12): 59 - 115.

BEASLEY, DAVID y KENNETH L. PIKE.

1957 "Notes on Huambisa phonemics". *Lingua Posnaniensis*, Vol. VI, pp. 1-8. Reseña: *International Journal of American Linguistics*, Vol 27, 1961

BENDOR - SAMUEL, JOHN.

1961 *The verbal piece in Jebero*. Word Monograph, N°4, Vol. 17, Supplement. 120 pp.

BERLIN, BRENT y BERLIN, ELOIS Ann.

1975 "Aguaruna color categories". *American Ethnologist* 2:61-87.

BERLIN, BRENT.

1978 "Bases empíricas de la cosmología botánica Aguaruna Jíbaro, Amazonas, Perú". *Amazonía Peruana* 2(3): 187-196.

BRAUCH, CHRISTA.

1981 "Tiempos pasado y presente en narraciones del quechua del Pastaza". En: *Cohesión y enfoque en textos y discursos*. pp. 185 - 216.

BURTCH, SHIRLEY ANN.

1983 *Diccionario Huitoto Murui*. Serie Lingüística Peruana N° 20. Tomo I, 262 pp.; Tomo II, 166 pp.

CAJAS ROJAS, JUDITH.

1990 "Nasalización en urarina". In: CERRON - PALOMINO, Rodolfo y Solis, Gustavo (eds.). p. 217-225.

CAJAS ROJAS, JUDITH y GUALDIERI ITZCOVICH, C.S.

1987 *Kaca eje (lengua Urarina)*. Aspectos de la fonología. Tesis para optar el título profesional de Licenciado en Lingüística. Lima: UNMSM.

CAJAS, JUDITH; BEATRIZ GUALDIERI; GUSTAVO SOLIS; ANGEL CORBERA.

1987 *Bibliografía Etnolingüística Urarina*. CILA-UNMSM. 84 pp. (Publicada en este número de *Amazonía Peruana*)

CERNA BAZAN, José.

1985 **Fonología yanehsa**. Tesis para optar el título profesional de Licenciado en Lingüística. Lima: UNMSM.

CHAUMEIL, J.P.

1976 "Bibliografía de los Yagua del Nor-Oeste Amazónico". *Amazonía Peruana* 1(1): 159 - 176

CHAUMEIL, J.P.

1987 "Bibliografía Yagua II". *Amazonía Peruana* 8(14): 161-164.

CHAUMEIL, JEAN PIERRE.

1987 **Nïhamwo: los Yagua del Nor-Oriente peruano**. CAAAP. 183 p.

CHAVARRIA, MARIA C.

1973 **Esbozo fonológico del Ese? éxe ó "Huarayo" (Tacana)**. CILA - UNMSM. 90 pp. (mimeo).

CHAVARRIA, MARIA C.

1983 **Bibliografía Pano-Tacana**. CILA-UNMSM. 166 pp. (mimeo).

CHAVARRIA MARIA C.

1980 **Léxico Ese-éja castellano, Castellano-ese-éja**. CILA-UNMSM. 91 pp. (mimeo)

CHAVARRIA MENDOZA y CERNA, JOSÉ.

1986 "Fuentes para la investigación de la literatura oral de las etnias de la Amazonía Peruana". *Amazonía Peruana* N° 7(13): 161 - 175.

CHIRIF, ALBERTO y MORA, CARLOS.

1977 **Atlas de Comunidades Nativas**. Lima: SINAMOS - Dirección General de Organizaciones Rurales.

CORBERA MORI, ANGEL.

1978 **Fonología del Aguaruna (Jíbaro)**. CILA-UNMSM. 70 pp. (mimeo).

CORBERA MORI, ANGEL.

1980 "Algunos procesos morfofonémicos que subyacen en la fonología Aguaruna". *Amazonía Peruana* 3(5): 103-120.

CORBERA MORI, ANGEL.

1980 "Vocabulario breve del idioma Huambisa". **Panorama Amazónico** 4: 67-71.

CORBERA MORI, ANGEL.

1981 **Glosario Aguaruna - Castellano**. CILA-UNMSM. 85 pp. (Mimeo).

CORBERA MORI, ANGEL.

1984 **Bibliografía de la familia Lingüística Jíbaro**. Tomo I. CILA - UNMSM. 98 pp. (Mimeo).

CORBERA MORI, ANGEL.

1987 **Bibliografía de la familia lingüística Jíbaro (II)**. Lima: CILA, UNMSM.

CORBERA MORI, ANGEL,

1992 **Bibliografía de la familia Lingüística Jíbaro**, Tomo II. CILA - UNMSM. (Mimeo).

CORTEZ MONDRAGON, MARIA.

1980 **Esbozo fonológico del Cacataibo**. Tesis para optar el título profesional de Licenciado en Lingüística. Lima: UNMSM

COSTALES, PIEDAD y COSTALES, ALFREDO.

1983 **Amazonía Ecuador - Perú - Bolivia**. Quito: Mundo Shuar.

COX, DORIS,

1957 "Candoshi verb inflection".

International Journal of American Linguistics, Vol. 23. pp. 129 - 140.

CROESE NIJSSSEN, ROBERTO.

1990 "Evidencias léxicas y gramaticales para una posible filiación del Mapudungu con la familia Arawak". In: CERRON - PALOMINO, RODOLFO y SOLIS, GUSTAVO (orgs.) **Temas de Lingüística Amerindia**. Lima: CONCYTEC - GTZ, p. 275 - 290.

CROMACK, ROBERT E.

1968 Language systems and discourse structure in Cashinawa. Tesis para
obtar el grado de Ph. D., especialidad en Lingüística, Hatrford Seminary
Foundation. Publicada en *Hartford Studies in Linguistics*, Nº 23. 1968,
Vol. 1: XVII + 214 pp.: Vol. 2: pp. 215 - 381.

D'ANS, ANDRE - MARCEL.

1970 **Materiales para el estudio del grupo Lingüístico pano.** UNMSM. 158
pp.

D'ANS, ANDRÉ - MARCEL.

1972 "Les tribus indigenes du Parc National du Manu". XXXIX Congreso
Internacional de Americanistas vol. 14,

D'ANS, ANDRE - MARCEL

1972a **Léxico Yaminahua (Pano).** CILA - UNMSM. 22 pp. (mimeo)

D'ANS, ANDRÉ - MARCEL.

1972b **Repertorio etno-botánico y etno-zoológico Amahuaca (Pano).** Doc. de
T. Nº 3. Lima: CILA, UNMSM.

D'ANS, ANDRE - MARCEL y ELS VAN DEN EYNDE.

1972 **Léxico Amahuaca (Pano).** CILA-UNMSM. 43 pp. (Mimeo).

D'ANS, ANDRE - MARCEL.

1973a **Estudio glotocronológico sobre nueve hablas pano.** CILA-UNMSM. 27
pp. (Mimeo)

D'ANS, ANDRÉ - MARCEL.

1973b "Reclasificación de las lenguas pano y datos glotocronológicos para la
etnohistoria de la amazonía peruana". *Revista del Museo Nacional* Tomo
39, p. 349 - 369.

D'ANS, ANDRÉ - MARCEL; MARÍA CHAVARRIA, NILDA GUILLEN y
GUSTAVO SOLIS,

1973 **Problemas de clasificación de lenguas no - andinas en el sur-este
peruano.** CILA-UNMSM. 52 pp. (mimeo).

D'ANS, ANDRE - MARCEL y MARÍA CORTEZ MONDRAGON.

1973 **Términos de colores cashinahua**. CILA - UNMSM. 13 pp. (mimeo)

D'ANS, ANDRÉ- MARCEL.

1974 "Estructura semántica del parentesco Machiguenga (Arawak)". **Revista del Museo Nacional** 40: 341 - 361.

1983 "Parentesco y nombre Semántico de las denominaciones interpersonales en Cashinahua (Pano). In: CORBERA MORI, ANGEL (ed.)

DAVILA HERRERA, CARLOS y CORBERA MORI, ANGEL.

1982 **Lingüística en la Amazonía Peruana**. Lima: SEAS, UNMSM.

DERBYSHIRE, DESMOND C. y PULLUM, GEORGE K. (eds.)

1986 **Handbook of Amazonian Languages**. vol. 1. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

DERBYSHIRE, DESMOND C. e PULLUM, GEORGE K. (eds.)

1990 **Handbook of Amazonian Languages**, vol. 2. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

DERBYSHIRE, D.C. Y PAYNE, DORIS.

"Noun Classification System of Amazonian Languages". In: PAYNE, DORIS (ed.) **Amazonian Linguistics**. 1990, p. 243 - 270.

DIRKS, SYLVESTER.

1953 "Campa (Arawak) phonemes" **International Journal of American Linguistics**, vol. 19, pp. 302 - 304.

DUFF, MARTHA.

1957 "A syntactical analysis of an Amuesha (Arawak) text". **IJAL** 13: 171 - 178.

DUFF, MARTHA.

1959 "Amuesha (Arawak) syntax I: Simple sentence types". **Serie Lingüística Especial** N° 1, p. 172 - 237.

DUFF (TRIPP), MARTHA.

1963 "El grabado en papel". *Perú indígena*, Vol. X, Nº 24 - 25. pp. 79-81.
Edición revisada: *La escritura creativa en las escuelas bilingües de los amuesha*. Educación Bilingüe., cap. 19. 1979, pp. 359 - 366.

DUFF (TRIPP), MARTHA.

1981 "Prominencia y cohesión en la narración Amuesha". En: *Cohesión y enfoque en textos y discursos*, p. 17 - 67.

EAKIN, LUCILLE.

1988 "La ubicación de la acción en la narrativa yaminahua". *Lenguaje y Ciencias* 28(1): 19 - 30.

EASTMAN, ROBERT y ELIZABETH EASTMAN.

1963 "Iquito syntax". *Studies in Peruvian Indian Languages I*. pp. 145 - 192.

ESPINOZA, ESTHER y CAMINO, ALEJANDRO.

1985 "Bibliografía Machiguenga". *Amazonía Peruana* 6(11): 159 - 182.

ESPINOZA PEREZ, LUCAS.

1989 *Breve diccionario analítico Castellano-tupí del Perú*; sección Cocama, Iquitos, CETA.

EVERETT, DANIEL L.

1988 "Clitics, case and word order in Yagua". *Work Papers* 27:93 - 142.

EVERETT, DANIEL L.

1989 "Clitic doubling, reflexives, and word order alternations in Yagua". *Language* 65(2):339 - 372.

FAST, PETER W.

1953 "Amuesha (Arawak) phonemes" *International Journal of american Linguistics*, Vol. 19, pp. 191 - 194.

FAST, GERHARD y RUBY FAST.

1981 *Introducción al idioma Achuar*. Documento de trabajo Nº 20. 144 pp.

FAUST, NORMA y EVELYN G. PIKE.

1959 "The Cocama sound System". Presentación bilingüe con versión portuguesa: "O sistema fonémico do Kokama". Serie Lingüística Especial Nº 1. Publicacoes do Museu Nacional, Río de Janeiro. pp. 10-55.

FAUST, NORMA.

1971 "Cocama clauses types". *Tupi Studies I*, Summer Institute of Linguistics Publications in Linguistics and Related Fields Nº 29. pp. 73-105.

FAUST, NORMA.

1972 *Gramática cocama: Lecciones para el aprendizaje del idioma Cocama*. Serie Lingüística Peruana Nº 6. 168 pp.; 2a edición.

FAUST, NORMA.

1973 *Lecciones para el aprendizaje del idioma Shipibo-conibo*. Documento de trabajo Nº 1. ILV, 160 pp.

FRANK, ERWIN H.

1987 "Bibliografía anotada de fuentes con interés para la etnología y etnohistoria de los Uni". *Amazonía Peruana* 8(14): 151 - 160.

GARCIA MONGE, MARIA E.

1972 *Gramática Chayahuita - Castellano* (ms.).

GARCIA - RENDUELES, MANUEL A.

1977 "Bibliografía de la familia lingüística jibaroana". *Amazonía Peruana* 1(2) 171 - 178.

GARCIA RIVERA, FERNANDO.

1990 "Préstamos quechuas en el Shipibo". En: CERRON - PALOMINO, RODOLFO y SOLIS, GUSTAVO (orgs.) *Temas de Lingüística Amerindia*, p. 309 - 315.

GUILLEN AGUILAR, NILDA

197(?) *Léxico shipibo - Castellano, Castellano - Shipibo*. (ms.).

GUILLEN AGUILAR, NILDA.

"El sistema de colores en el idioma Shipibo". *Educación* 13: 27 - 34.

HART, GEORGE y HELEN HART.

1981 "La cohesión en el texto narrativo del chayahuita". En: *Cohesión y enfoque en textos y discursos*. pp. 69-151.

HART, HELEN (comp).

1988 *Diccionario Chayahuita - Castellano*, Pucallpa, ILV.

HART, RAYMOND E.

1963 "Semantic components of shape in amarakaeri grammar". *Anthropological Linguistics*, Vol. 5, Nº 9. pp. 1 - 7.

HEITZMAN, ALLENE R.

1975 "Correspondencias entre ciertos grupos de fonemas en varios dialectos campa". *Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, IEP Vol. 5, pp. 165 - 179.

HELBERG CHAVEZ, HEINRICH.

1978 *Skizze einer Grammatik des Amarakaeri*. Tese de doutorado. Berlín: Tübingen. Cf. también Gramática.

HELBERG CHAVEZ, HEINRICH.

1990 "Análisis funcional del verbo Amarakaeri". En: CERRON - PALOMINO, Rodolfo y SOLIS, Gustavo (eds.). p. 227 - 249.

HYDE, SILVA; con ROBERT RUSSELL, DELORES RUSSELL y MARÍA CONSUELO DE RIVERA.

1980 *Diccionario Amahuaca*. Serie Lingüística Peruana Nº 7. ILV. Edición preliminar. 154 pp.

INGA, ANTONIETA.

1969 *Fonología aguaruna*. Tesis de Bachiller en Lingüística. Lima: UNMSM.

JAKWAY, MARTHA.

1986 *Vocabulario Huambisa*. Serie Lingüística Peruana Nº 24. Lima: ILV.

KENSINGER, KENNETH M.

1963 "The phonological hierarchy of Cashinahua (Pano)". *Studies in Peruvian Indian Languages I*. pp. 207 - 217.

KENSINGER, KENNETH M.

1981 "Recent publications in Panoan Linguistics". *IJAL* 47(1): 68 - 75.

KENSINGER, KENNETH M.

1985 "Panoan Linguistic, folkloristic and Ethnographic Research: Retrospect and Prospect". In: KLEIN, H.M. y STARK, L., p. 224 - 285.

KEY, MARY RITCHIE.

1968 *Comparative Tacanan Phonology*. The Hague: Mouton.

KEY, MARY RITCHIE.

1979 *The Grouping of South American Indian Languages*. Tübingen: Gunter Narr.

KLEIN, HARRIET E.M. y STARK, LOUISA R.

1985 *South American Indian Languages: Retrospect and Prospect*. Austin: University of Texas Press.

Reseña del Libro en: *IJAL* 56(1): 166-69. 1990

KINDBERG, LEE D.

1961 "Independent and dependent sentence types in Campa (Arawak)". In: A William Cameron Townsend en el Vigésimo - quinto aniversario del ILV. México, p. 505 - 518.

KINDBERG, LEE (comp).

Diccionario Asháninka (ed. provisional). Yarinacocha. ILV.

KINDBERG, WILLARD.

1961 "Campa (Arawak) morphology". A Willian Cameron Townsend en el vigésimo - quinto aniversario del Instituto Lingüístico de Verano. pp. 519 - 553.

KINDBERG, WILLARD.

1975 "Formas vacías en el Campa Asháninka". *Lingüística e Indigenismo moderno de América*, p. 53 - 58.

KNEELAND, HARRIET,

1979 *Lecciones para el aprendizaje del idioma Mayoruna*. Documento de trabajo N° 14. IV + 250 pp.

KNEELAND, HARRIET.

1982 "El 'ser cómo' y el 'no ser cómo' de la comparación en mátses". *Conjunciones y otros nexos en tres idiomas amazónicos*. pp. 77 - 128.

LANDERMAN, PETER N.

1973 *Vocabulario quechua del Pastaza*. Serie Lingüística Peruana N° 8. ILV, 114 pp.

LARSON, MILDRED L.

1957 "Comparación de los vocabularios aguaruna y huambisa". *Tradicción*, Vol. VII. N° 19 - 20, pp. 147 - 168.

LARSON, MILDRED L.

1963 "Emic classes which manifest the obligatory tagmenes in major independent clauses types of Aguaruna (Jívaro)". *Studies in Peruvian Indian Languages* 1. pp. 1 - 36.

LARSON, MILDRED L.

1966 *Vocabulario comparado de las lenguas Aguarunas y castellano*. (216 pp. 2a edición revisada: *Vocabulario aguaruna de amazonas*, Serie Lingüística Peruana N° 3. ILV, VI + 211 pp.

LARSON, MILDRED L. y FAST Mowitz.

1974 *Introducción al idioma aguaruna*. Yarinacocha, ILV. Cif. también en reseña en *IJAL* 48:484 - 5, 1982

LARSON, MILDRED L.

1977 *The functions of reported speech in discourse*. Tesis para optar el grado de Ph. D., especialidad en Lingüística, University of Texas at Arlington. Publicada en *SIL Publications in Linguistics*, N° 59. 1978, XIV+421 pp. Versión castellana: *Funciones del discurso directo en narraciones aguaruna*, DEL N° 71. 19485, 2989 pp. (Microficha)

LARSON, MILDRED L.

1984 "The structure of Aguaruna (jivaro) texts". *Papers in Textlinguistics*. 43: 153 - 209.

LAURIALT, JAMES.

1965 "Alternate - mora timing in Shipibo". *IJAL* 14(1): 22 - 24.

LEACH, ILO M.

1969 *Vocabulario Ocaina*. Serie Lingüística Peruana N° 4. XII+176 pp.

LÉMLE, MIRIAM.

1971 "Internal Classification of the Tupi -Guaraní Linguistics. In: BENDOR-SAMUEL, D. (ed) *Tupi Studies I*. 1971. Summer Institute of Linguistics. Publications in Linguistics and Related Fields N° 29, pp. 107 - 129.

LOOS, BETTY y EUGENE E. LOOS.

1973 "La estructura semántica y fonológica de los prefijos verbales en capanahua". *Estudios Panos I*. pp. 63 - 132; 2a ed., 1978.

LOOS, BETTY y EUGENE E. LOOS.

1975 *Textos Capanahua I, Datos Etno-lingüísticos N° 8*. 173 pp. (Microficha) 2a edición revisada: *Comunidades y Culturas Peruanas N° 17*, Tomo I. 1980, 175 pp.

LOOS, EUGENE E.

1963 "Capanahua narration structure". *Studies in Literature and Language*, Vol. IV, Supplement. University of Texas at Austin. pp. 697 - 742.

LOOS, EUGENE E.

1967 *The phonology of Capanahua and its grammatical basis*. Tesis para optar el grado de Ph. D., especialidad en Lingüística, University of Texas at Austin: VII+233 pp.

LOOS, EUGENE E.

1973 "La señal de transitividad del sustantivo en los idiomas panos". *Estudios Panos I*, pp. 133 - 184.

LOOS, EUGENE E. (ed.).

1973a *Estudios Panos I*. Serie Lingüística Peruana N° 10. Lima ILV.

LOOS, EUGENE E. (ed.)

1973b **Estudios Panos II**. Serie Lingüística Peruana N° 11. Lima: ILV.

LOOS, EUGENE E.

1975 "Rasgos sintáctico - fonémicos en la historia lingüística de los idiomas de la familia Pano". **Lingüística e Indigenismo moderno de América**, p. 181 - 184.

LOOS, EUGENE E. (ed.)

1976 **Verbos Performativos**. **Estudios Panos V**. Serie Lingüística Peruana N° 14. Lima: ILV.

LOOS EUGENE E. y BETTY LOOS.

1976 "Capanahua". **Materiales para estudios fonológicos**, Tomo I. pp. 126 - 150.

LORIOT, JAMES y BARBARA HOLLENBACH.

1970 "Shipibo paragraph structure". **Foundations of Language**, Vol. 6. pp. 43 - 66.

LYON, PATRICIA.

1975 "Dislocación tribal y clasificaciones lingüísticas en la zona del río Madre de Dios". En: **Linguística e Indigenismo Moderno de América**. Lima: IEP, p. 185 - 207.

MATTESON, ESTHER.

1955 "Analyzed Piro text: A boy and a jaguar". **Kroeber Anthropological Society Papers** N° 12. pp. 22 - 44.

MATTESON, ESTHER.

1964 "Algunas afiliaciones de la familia Arawak". **XXXV Congreso Internacional de Americanistas**, Actas y Memorias, Vol. II, pp. 519 - 523.

MATTESON, ESTHER.

1965 **The piro (Arawakan) language**. University of California, Berkeley y Los Angeles. Cf. Reseña en: **IJAL**, vol. 33, 1967, p. 173 - 176.

MATTESON, ESTHER; WHEELER, ALVA; JACKSON, FRANCES L.; WALTZ, NATHAN E. y CHRISTIAN, KIANA R.

1972 **Comparative Studies in Ameridian Languages**. *Janua Linguarum, Serie Práctica*, 127. La Haya: Mouton.

MERCIER, J.M.

1983 "El Kichwa del Napo". En: CORBERA MORI, ANGEL (ed.). p. 29 - 64.

MERCIER, JUAN MARCOS.

1985 "Tradiciones lingüísticas del Alto Napo". *Amazonía Peruana* 12: 37 - 58

MINOR, EUGENE E.

1956 "Witoto vowel clusters". Secuencias. *International journal of American Linguistics*, Vol. 22, pp. 131 - 137.

MINOR, EUGENE E. y EUGENE E. LOOS.

1963 "The structure and contexts of Witoto predicates in narrative speech". *Studies in Peruvian Indian Language I*. pp. 37 - 66.

MINOR, EUGENE E. y DOROTHY MINOR.

1971 *Vocabulario Huitoto Muinane*. Serie Lingüística Peruana N° 5. ILV, XII+141 pp.

MONTAG, SUSAN.

Diccionario Cashinahua. Serie Lingüística Peruana N° 9, Parte I: Cashinahua - castellano, 532 pp.; Parte II: Castellano - Cashinahua y nombres de las aves, 322 pp. (Microficha).

2a edición revisada: *Diccionario Cashinahua*, Tomo I y Tomo II. Serie Lingüística Peruana N° 9. 19481, 621 pp.

MOON, GUI - SUN.

1988 "Nasal harmony in Aguaruna". *Texas Linguistic Forum* 29: 115 - 146.

NOBLE, G. KINGSLEY.

1965 *Proto - Arawakan and Its Descendants*. Publications of the Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore and Linguistics, 38. Bloomington: Indiana University Press.

OSBORN, HENRY.

1948 "Amahuaca phonemes". *International Journal of American Language*, Vol XIV. pp. 188 - 190

PARKER, STEPHEN (comp).

1987 *Vocabulario y textos chamicuro*. Yarinacocha. Ministerio de Educación e ILV.

PARKER, STEVE.

1990 "Laminal sibilants in Chamicuro". *Work Papers of the Summer Institute of Linguistics* 34:59 - 74.

PAYNE, DAVID L.

1976 *Nasalidad en Aguaruna*. Serie Lingüística Peruana N° 15. 83 pp.; ILV. 2a edición. 1978.

PAYNE, DAVID L.

1980 *Diccionario Ashéninka-Castellano*. Doc. de T. N° 18. Lima, ILV.

PAYNE DAVID L. et al.

1981 *Morfología, fonología y fonética del Ashéninka del Apurucayali (Campa-Arawak Preandino)*. Serie Lingüística Peruana N° 18. Lima: ILV.

PAYNE DAVID L.

1981 "Bosquejo fonológico del proto-shuar-candoshi: Evidencia para una relación genética". *Revista del Museo Nacional*, Tomo XLV. pp. 323 - 377.

PAYNE, DAVID L. JUDITH K. PAYNE y JORGE SÁNCHEZ S.

1982 *Morfología, fonología y fonética del ashéninka del Apurucayali (campa - arawak preandino)*. Serie Lingüística Peruana N° 18. ILV, 311 pp.

PAYNE, DAVID L. y MARLENE BALLENA

1983 D., editores. *Estudios lingüísticos de textos ashéninka (campa arawak preandino)*. Serie Lingüística Peruana N° 21. ILV, 166 pp.

PAYNE DAVID L.

1985 "The Genetic Classification of Resígaro". *IJAL* 51(2): 222 - 245.

PAYNE DAVID L.

1990a "Accent in Aguaruna". In" PAYNE, Doris (ed.), p. 161 - 182.

PAYNE DAVID L.

1990b "Extrametricalidad y acento tonal en el Aguaruna". IN: CERRON - PALOMINO, Rodolfo y SOLIS, Gustavo (eds.), p. 251 - 272.

PAYNE, DORIS L.

1984 "Evidence for a Yaguan - Zaparoan connection". **Work papers of the SIL**. University of North Dakota Session, Vol. 28, pp. 131 - 156.

PAYNE, DORIS.

1985 "Degrees of inherent transitivity in Yagua verbs". **International journal of American Linguistics**, Vol. 51, pp. 19 - 37.

PAYNE, DORIS L.

1985 "-ta in zaparoan and Peba - Yaguan". **IJAL** 51(4): 529 - 531

PAYNE DORIS L.

1986 "Basic constituent order in Yagua clauses: implications for word order universals". In: DERBYSHIRE, D. y PULLUM, G. (eds.), p. 440 - 465.

PAYNE, DORIS.

1986 Noun classification in Yagua. **Noun classes and categorización in typological perspective**. Ed. by Colette Craigi, Amsterdam.

PAYNE, DORIS and THOMAS E. PAYNE.

1989 A gramatical sketch of Yagua. **Handbook of Amazonian Languages**, 2 Ed. by Desmond Derbyshire and G. Pullum. Berlin.

PAYNE, DORIS L.

1990 "Morphological Characteristics of Lowland South American Languages". In: Payne, Doris (ed.) **Amazonian Linguistics**, p. 213 - 241.

PAYNE DORIS, (ed.)

1990 **Amazonian Linguistics. Studies in Lowland South American Languages**. Austin: University of Texas Press.

PAYNE, JUDITH.

1989 **Lecciones para el aprendizaje del idioma Ashéninca**. Serie Lingüística Peruana N° 28. Lima: ILV.

PAYNE, JUDITH.

1990 "Ashéninca stress pattern". In: PAYNE, Doris (ed.), p. 185 - 209.

PAYNE, THOMAS E.

1984 "Locational relations in Yagua narrative". **Work Papers of the SIL**, University of North Dakota Session, Vol. 28. pp. 157 -192.

PAYNE, THOMAS E.

1987 "Pronouns in Yagua discourse". **IJAL** 53(1):1 - 20.

PAYNE, THOMAS E.

1988 "Referential distance and discourse structure in Yagua". **Studies in Language** 12(2): 345 - 392.

PIKE, KENNETH L. y MILDRED L. LARSON.

1964 "Hyperphonemes and non-systematic features of Aguaruna phonemics". **Studies in Languages and linguistics in honor of Charles C. Fries**. Albert H. Marckwardt, ed., English Language Institute, University of Michigan, pp. 55.- 67.

PIKE, EUNICE y EUGENE SCOTT.

1964 "The phonological hierarchy of Marinahua". **Phonetics**, Vol. 8. 1962 pp. 1 - 8.

POTTIER, BERNARD.

1983 **América Latina en sus lenguas indígenas**. Venezuela: Monte Avila Editores/UNESCO.

POWLISON, PAUL S.

1962 "Palatalization portmanteaus in Yagua". **WORD** 18:280 - 299.

POWLISON, ESTHER.

1971 "The suprahierarchical and hierarchical structures of Yagua phonology". **Linguistics**, N° 75. pp. 43 - 73

REGAN, JAIME et al.

1991 **Chichasajmi: Hablemos Aguaruna**. T.1. Lima. Ediciones CAAAP. 268 p.

RIBEIRO, DARCY y MARY RUTH WIESE.

1978 "Los grupos étnicos de la amazonía peruana". **Comunidades y Culturas Peruanas**. N° 13. ILV, 237 pp.

RICH, FURNE.

1963 "Arabela phonemes and high - level phonology". *Studies in Peruvian Indian Languages I*. pp. 193 - 206

RICH, ROLAND.

1981 "Técnicas de narración en arabela con referencia a tiempo y aspecto". *Cohesión y enfoque en textos y discursos*. pp. 153 - 184.

RODRIGUEZ, ARYON DALL'IGNA.

1958 "Classification of Tupi-Guarani". *IJAL* 24: 231-234.

RODRIGUEZ, ARYON DALL'IGNA.

1964 "A classificação do tronco linguístico Tupí". *Revista de Antropologia*, vol. 12: 99-104

RODRIGUEZ, ARYON DALL'IGNA.

1984(5) *Relações Internas na família linguística Tupí*. Separata de la *Revista de Antropología*. vols. 27/28. p. 33 - 53.

RODRIGUEZ, ARYON DALL'IGNA.

1986 *Línguas Brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: edições Loyola.

RUSSELL, ROBERT.

1958 "Algunos morfemas de Amahuaca (Pano) que equivalen a la entonación del castellano". *Perú Indígena*, Vol. VII, Nº 16 - 17. pp. 29 - 33.

RUSSELL, ROBERT y DELORES RUSSELL.

1959 "Syntactotonomics in Amahuaca (Pano)". Presentación bilingüe con versión portuguesa: "Sintatotonémica no amawaka (pano)". *Serie lingüística Especial Nº 1. Publicacoes do Museu Nacional, Rio de Janeiro*, pp. 128 - 167.

RUSSELL, ROBERT y DELORES RUSSELL.

1959 "Amawaca vocabulary". Presentación bilingüe con versión portuguesa: "Vocabulario amawaka". *Serie Lingüística Especial Nº 1. Publicacoes do Museu Nacional, Rio de Janeiro*. 168 - 171.

- RUSSELL, ROBERT,
 1975 **Estudios panos IV: Una gramática transformacional del amahuaca.**
 Serie Lingüística Peruana N° 13. 108 pp.
- SAFIR, KEN.
 1982 "Nasal spreading in Capanahua". **Linguistic Inquiry** 13(4): 689 - 694.
- SHAVER, HAROLD.
 1982a "Relaciones entre proposiciones en nomatsiguenga". En: **Conjunciones y otros nexos en tres idiomas amazónicos.** pp. 129 - 182.
- SHAVER, HAROLD.
 1982b "Funciones de la partícula *cara* en nomatsiguenga" En: **Conjunciones y otros nexos amazónicos,** pp. 183 - 197.
- SHELL, OLIVE A.
 1950 "Cashibo I: Phonemes". **International Journal of American Linguistics,**
 Vol. 16. pp. 198 - 202.
- SHELL, OLIVE A.
 1957 "Cashibo II: Grammatical analysis of transitive and intransitive verb patterns".
International Journal of American Linguistics, Vol. 23. pp. 179-218.
- SHELL, OLIVE A. y WISE, MARY RUTH.
 1971 **Grupos idiomáticos del Perú.** Lima: UNMSM- ILV.
- SHELL, OLIVE A.
 1975 **Estudios panos III: Las lenguas pano y su reconstrucción.** SLP N° 12,
 212 pp.; 2a ed., 1985
- SHELL, OLIVE (comp).
 1987 **Vocabulario Cashibo-cacataibo.** Yarinacocha, ILV. 105 p.
- SHNLL, BETTY A. y MARY RUTH WIESE.
 1963 "Noncontingent declarative clauses in Machiguenga (Arawak)". **Studies in Peruvian Indian Languages** pp. 103-144.
- SNELL, BETTY ELKINS.
 1974 **Machiguenga: fonología y vocabulario breve.** Doc. de T. N° 5. Lima:
 ILV.

SOLIS FONSECA, GUSTAVO.

1973 **Fonología machiguenga (Arawak)** CILA-UNMSM, 80 pp. (mimeo).

SUAREZ, JORGE.

"Moseten and Pano - Tacanan". **Antropological Linguistics**. 11(9): 255 - 266.

SUAREZ, JORGE.

1973 "Macro - Pano - Tacanan". **IJAL** 39(3): 137 - 54.

SWIFT, KENNETH E.

1988 **Morfología del Caquinte**. Serie Lingüística Peruana N° 25. Lima: ILV.

TAYLOR, ANNE-CHRISTINE y DESCOLA, PHILIPPE.

1981 "El conjunto jívaro en los comienzos de la conquista española del Alto Amazonas". **Bulletin del Institut français d'etudes andines**, vol 10(3/4): 7 - 54.

TOEDTER, CHRISTA.

1990 "Análisis de un texto narrativo en el Quechua del Pastaza". EN: CERRON - PALOMINO, Rodolfo y SOLIS, Gustavo (eds.). p. 69 - 80.

TOVAR, ANTONIO.

1986 "Las lenguas arahuacas. Hacia una delimitación y clasificación más precisa de la familia arahuaca". **Thesavrus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo** 41(1,2,3): 1 - 21.

TUGGY JOHN.

1966 **Vocabulario Candoshi de Loreto**. Serie Lingüística Peruana N° 2. ILV, VII+258 pp.

TUGGY, JOHN.

1976 "Candoshi: Datos fonéticos". Del N° 53, 14 pp (Microficha).

TUGGY, JOHN.

1981 "Un estudio fonológico del discurso Candoshi". En: **Cohesión y enfoque en textos y discursos**. ILV, pp. 217-273.

TUGGY, SHEILA.

1982 "Las secuencias temporales y lógicas en Candoshi". En **Conjunciones y otros nexos en tres idiomas amazónicos**. pp. 37-75

URIARTE, LUIS M.

1976 "Poblaciones nativas de la Amazonía Peruana" **Amazonía Peruana** 1(1): 9-58. Lima: CAAAP.

VAN DEN EYNDE, ELS.

1972 Léxicos y fonología Amarakáiri y Wachipáiri (Harákmbet) ó "Mashco". CILA-UNMSM. 43 pp. (Mimeo)

VELIE, DANIEL y VIRGINIA VELIE.

1977 Vocabulario Orejón. Datos etno-lingüísticos Nº 54. 28 pp. dobles. (Microficha)

WISE, MARY RUTH.

1963 "Six levels of structures in Amuesha (Arawak) verbs". **International Journal of American Linguistics**, Vol. 29. pp. 132-152.

WISE, MARY RUTH.

1968 Identification of participants in discourse: A study of aspects of form and meaning in Nomatsiguenga. Tesis para optar el grado de Ph. D., especialidad en Lingüística. University of Michigan. XIV+352 pp.

WISE, MARY RUTH.

1975 "Social roles, plot roles and focal roles in Nomatsiguenga Campa myth". **Lingüística e Indigenismo moderno de América**, p. 125 - 152.

WISE, MARY RUTH.

1975 Datos suplementarios sobre "Grupos idiomáticos del Perú". (Folheto). Yarinacocha, Perú: ILV.

WISE, MARY RUTH.

1976 "Apuntes sobre la influencia Inca entre los amuesha: factor que oscurece la clasificación de su idioma". **Revista del Museo Nacional**, Tomo XLII, pp. 355 - 366.

WISE, MARY RUTH.

1983 "Lenguas indígenas de la Amazonía Peruana: historia y estado presente".
América Indígena 43(4): 823 - 848.

WISE, MARY RUTH

1986 (comp) *Bibliografía del Instituto Lingüístico de Verano en el Perú, 1946 - 1986*. Yarinacocha ILV, 379 p.

WISE, MARY RUTH.

1986 "Gramatical Characteristics of Pre-Andine Arawakan Languages of Peru".
In: *Derbyshire y Pullum (eds.)*, p. 567 - 642.

WISE, MARY RUTH.

1990a "Valence-Changing Affixes in Maipuran Arawakan Languages". In:
PAYNE, Doris (ed.). *Amazonian Linguistics*. p. 89-114.

WISE, MARY RUTH.

1990b "Afijos causativos y comitativos en idiomas de la familia Arawaka Maipuran", En: CERRON - PALOMINO, Rodolfo y SOLIS, Gustavo (orgs.), p. 291 - 307.

WISTRAND ROBINSON, LILA.

1967 *Cashibo Language Contacts (ms.)*.

YANKUAM' JINTIA et al.

1991 *Achuar Matsátmau/Mundo Achuar*.
Lima. Ediciones CAAAP - 121 pp.

DESARROLLO DE LA LINGÜÍSTICA AMAZÓNICA Un Avance

Félix Quesada C.
Martha Zegarra L.

En el artículo se hace una clasificación por áreas temáticas de los estudios de lingüística amazónica existentes hasta hoy. El análisis cuantitativo realizado permite asimismo precisar en qué grado ha sido estudiada cada familia de lenguas y qué aspectos lingüísticos son los más tratados por los investigadores. El balance denota finalmente la existencia de lenguas y áreas disciplinarias nula o escasamente estudiadas.

This article classifies by topic existing studies on Amazonian linguistics. A quantitative analysis enables the author to determine the level of study done on each language family and what linguistic topics have been mainly dealt with by researchers. It was found that some languages and topics have been scarcely studied or not at all.

1. INTRODUCCIÓN

Las lenguas amazónicas se han constituido como objeto de estudio desde hace varias centurias, sin embargo los tratados de lingüística acerca de ellas alcanzan mayor número y vigencia durante los últimos cuarenta años. Teniendo como meta la delimitación y caracterización de los estudios de lingüística amazónica existentes a la fecha, acometimos una tarea de evaluación e investigación bibliográfica que permitiera dar cuenta de la singularidad y de los avances de los estudios sobre las lenguas amerindias del área indicada.

La presente investigación se realizó al interior del Proyecto "Desarrollo de la Lingüística Amerindia" (proyecto del CILA 91-92) que abarca el examen y valoración de los estudios de lenguas "vernáculos" peruanas. Debemos señalar que los estudios sobre las variedades Quechuas habladas en la Amazonía no serán evaluados en este trabajo, pues están comprendidos en la sección de Andinística del Proyecto.

1.1. METODOLOGÍA Y OBJETIVOS

La identificación y registro de los diferentes estudios lingüísticos: libros, artículos, tesis, informes y manuales, se han llevado a cabo en las bibliotecas especializadas de la ciudad de Lima (CILA, CAAAP, IFEA, ILV, INIDE) y en los centros de investigación del Cuzco y Trujillo.

En vista de que el propósito fundamental fue realizar una evaluación de las investigaciones sobre diferentes aspectos estructurales así como de los estudios interdisciplinarios, hemos excluido las fuentes no procesadas tales como corpus, apuntes de campo, texto, excepto el caso de traducción de textos que implica un análisis sobre los componentes y el sentido del texto.

Con el objeto de medir el grado de desarrollo y los logros del conocimiento empírico, hemos practicado dos tipos de análisis: cuantitativo y cualitativo. El análisis cuantitativo opera de acuerdo a los siguientes parámetros: tipos de estudio, lengua y familia, y emplea el análisis estadístico y escalas.

Mediante la evaluación comparativa, el análisis busca determinar la adecuación del enfoque y el avance en el conocimiento de la lengua, familia o grupo de lenguas de un área determinada.

Los datos tabulados muestran que no todas las lenguas dentro de cada familia han sido estudiadas en la misma medida. Por el contrario, los datos recolectados evidencian que ciertas familias o lenguas han recibido mayor atención de los especialistas. Por otro lado, la producción lingüística revela los diferentes enfoques, sincrónicos y diacrónicos, desarrollados por la lingüística contemporánea en el estudio de las lenguas naturales. En consonancia con este desarrollo, los trabajos de investigación sobre lenguas amazónicas pueden ser agrupados en la siguiente forma:

1.- Estudios estructurales (fonológicos, morfológicos, sintácticos, semánticos y análisis del discurso) y estudios de las lenguas como elementos de interacción de los grupos (enfoques sociolingüísticos, etnolingüísticos que denominamos enfoques interdisciplinarios).

2.- Estudios generales (introducciones generales sobre la lengua o esbozos fonológicos gramaticales o léxicos) y particulares: estudio sobre un aspecto de la lengua (fonología, morfología, sintaxis, semántica, léxico, etc.) o sobre un fenómeno específico.

3.- Descripciones (enfoques teóricos) y estudios de aplicación o lingüística aplicada (aprendizaje de lengua y política educativa).

El empleo de este tipo de análisis nos permitirá establecer ¿qué lenguas han sido más estudiadas y cuáles no?, ¿qué áreas disciplinarias han recibido mayor atención?, ¿cuáles aspectos de las lenguas han sido estudiados o insuficientemente estudiados?, ¿qué teorías se han utilizado y cuál es el grado de éxito de cada una?, ¿cuáles son los logros de la lingüística amazónica en el conocimiento empírico de las lenguas en cuestión, así como el grado de aplicabilidad de sus resultados y su contribución a la educación de los fenómenos sociolingüísticos?

1.2. LENGUAS AMAZÓNICAS

La ocupación europea-española y portuguesa de la Amazonía tuvo terribles consecuencias para las poblaciones indígenas que se vieron diezmadas por epidemias, enfrentamientos y esclavitud. La deforestación de más de cien millones de hectáreas de bosque aunada a la depredación de la fauna y contaminación de los ríos por la actividad minera, rompió la relación de armonía con la naturaleza que las culturas amazónicas mantuvieron por siglos. Sólo el último siglo ha sido testigo de la desaparición de noventa grupos étnicos

de la cuenca amazónica (Greenberg 1992). En el área amazónica de nuestro país se ha podido constatar la desaparición de al menos una docena de etnias, así como un peligroso decrecimiento en las poblaciones de algunos grupos étnicos que hacen temer su inminente extinción (Wise 1983).

Las lenguas habladas por los 63 grupos étnicos que habitan en la Amazonía peruana han sido clasificadas por los especialistas en doce familias: Arawak, Cahuapana, Harakmbet, Tupí-Guaraní, Tacana, Tucano, Huitoto, Jíbaro, Peba-Yagua, Záparo, Pano y Quechua. Lenguas como la Urarina y Ticuna permanecen inclasificadas pues se carece de datos que permitan establecer relaciones genéticas entre ellas y las doce familias mencionadas.

2. ESTUDIOS LINGÜÍSTICOS

En base a nuestra información acerca de la producción lingüística tanto por investigadores nacionales como extranjeros, consideramos que la recopilación de las referencias o los trabajos logrados son los más representativos y constituyen el núcleo de la producción lingüística en el área de nuestra investigación.

Los estudios registrados, tal como lo hemos anotado en 1.1., están constituidos por las diferentes formas de difusión de las investigaciones: libros, artículos de revistas, ponencias, tesis, informes, así como textos y manuales en el caso de la producción de la lingüística aplicada.

Es pertinente destacar de entre los estudios evaluados aquellos que tienen en común la autoría de religiosos misioneros. Tal como lo muestra la historia, dominicos, mercedarios, agustinos, jesuitas y franciscanos llegaron a partir de los siglos XVI y XVII para iniciar la conquista de la Amazonía. Las artes o gramáticas, los léxicos y listas comparativas recopiladas por los misioneros, pese a no haber sido realizados con fines científicos sino más bien como medio de conseguir la conversión indígena, se constituyen como una valiosa y la más antigua fuente de información y descripción de las lenguas amerindias, algunas de ellas ya desaparecidas.

Chavarría (1992) relievaa los más importantes de estos estudios mencionando a Navarro, Cardus, Armentia, Izaguirre, Sala, Alemany, como los misioneros que se destacan por su minuciosidad en la descripción lingüística. Las misiones franciscanas y dominicas son las que más han aportado al conocimiento de las lenguas vernáculas.

Otra importante fuente de información científica evaluada es la constituida por las crónicas de viajeros y exploradores científicos del siglo XVIII. Ellos consignaron en sus informes datos sobre los grupos étnicos y algunas observaciones sobre las lenguas así como vocabularios breves. Estamos nuevamente frente a lingüistas empíricos cuyo interés en las lenguas era tangencial al objetivo principal de su actividad. No obstante la inexperiencia de misioneros y viajeros en la descripción lingüística, la calidad de sus informaciones no es desdeñable en lo absoluto. Los estudiosos en clasificación lingüística atestiguan en sus bibliografías la presencia de estas antiguas crónicas e informes de viajes.

Los estudios científicos pioneros de lingüística amazónica tienen su origen en el siglo pasado y todos responden a la motivación de la lingüística de la época: la clasificación de las lenguas. Hemos consignado los títulos de los trabajos a los que tuvimos acceso, igualmente consideramos los reseñados en las bibliografías existentes.

Gran parte de los estudios de las últimas décadas son el resultado de las investigaciones de lingüística del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), controvertida institución que sentó sus reales en el país hace más de cuarenticinco años a través de un convenio firmado con el gobierno de entonces. Cuestionados muchas veces sus objetivos, el ILV realiza una tarea que aúna diversos fines al estrictamente científico de estudiar las lenguas. Debemos precisar que el 75% de las lenguas amazónicas han sido estudiadas, en mayor o menor grado, por lingüistas del ILV y sus resultados, publicados en órganos de difusión de la institución y otros medios especializados, constituyen imprescindibles fuentes de consulta. De otro lado, la investigación lingüística desarrollada en el CILA (Universidad de San Marcos) desde hace 25 años ha dado como resultado importantes estudios sobre varias lenguas de esta área. Igualmente el CAAAP, institución laica de promoción e investigación de los grupos étnicos de la amazonía peruana ha aportado significativamente al estudio de las lenguas amazónicas.

2.1. Desarrollo de la lingüística amazónica

2.1.1. Balance inicial

En esta sección, sin desconocer el mérito de las descripciones de antes de la década del 40, se ensaya un balance de los estudios lingüísticos sobre las lenguas de la zona amazónica peruana, los mismos que han sido realizados en

los últimos 40 años. Es decir, el período de investigaciones llevadas a cabo por lingüistas de formación profesional. Con el fin de medir el grado de conocimiento de las diferentes lenguas de esta área y determinar el progreso de la lingüística amazónica apelamos al análisis cuantitativo de los diversos estudios sobre las llamadas "lenguas amazónicas". Hasta el presente hemos identificado y registrado cerca de 300 trabajos (libros, artículos, tesis, informes y manuscritos) sobre los diferentes aspectos estructurales de estas lenguas y sobre los fenómenos de la relación lengua-sociedad. Estos estudios corresponden a las lenguas que se hallan agrupadas en 10 familias lingüísticas, excepto las 4 lenguas que hasta la fecha no se ha podido establecer su filiación (urarina, ticuna, taushiro y resígaro). De acuerdo al análisis cuantitativo en el Cuadro 1, la familia Pano muestra el más alto índice porcentual (33.68%), seguida por la familia Arawak que indica 23.85%, la cual se encuentra bastante distante de la Jíbaro que ocupa el tercer lugar (12.28). El índice porcentual más bajo corresponde a la familia Tucano (2.10%). Las arriba indicadas lenguas sin filiación alcanzan sólo a 22 títulos. El presente análisis cuantitativo en las 10 familias revela los diferentes grados de conocimiento de las lenguas amazónicas. Según este análisis, las lenguas de la familia Pano son las más estudiadas y por tanto las más conocidas. En segundo lugar se sitúan las lenguas de la familia Arawak; y en último lugar figuran las lenguas de la familia Tucano, constituyendo el grupo menos estudiado y por tanto el menos conocido. Al lado de estas 10 familias se consignan las cuatro lenguas cuya filiación aún no está establecida: urarina (8 estudios), ticuna (6), taushiro (3) y resígaro (3). Esta última lengua aparece clasificada como Arawak.

El resultado de la aplicación del análisis cuantitativo a lenguas individuales indica que las lenguas más estudiadas son el asháninka (Arawak), aguaruna (Jíbaro), cashibo (Pano), yagua (Peba-Yagua), ese-eja (Tacana), amarakaeri (Harambet) y cocama (Tupí-Guaraní). Los títulos para cada lengua fluctúan entre 23 y 10. La lengua más estudiada es el asháninka sobre la que se han registrado 23 estudios, faltando consignar aún algunos trabajos inéditos o en proceso. Este fenómeno se debe al hecho de que esta lengua viene siendo estudiada por investigadores del ILV, CAAAP y CILA (Universidad de San Marcos), quienes han dado a luz trabajos de diferente índole o se encuentran desarrollando diferentes tipos de investigaciones. Las lenguas menos estudiadas son el záparo, achuar (Jíbaro), Secoya (Tucano), Isconahua (Pano), Huachipaeri/Toyoeri-Sopiteri (Harakmbet) y andoque (Huitoto) que muestran 2 (Záparo y achuar) ó 1 título. De otro lado, las lenguas bora (Huitoto) e iquito (Záparo) se encuentran en una situación intermedia con 4 títulos cada una. Finalmente para las lenguas Kugapakori y omagua no se ha registrado ningún trabajo. Es decir, éstas son las lenguas aún no estudiadas y por tanto por ahora desconocidas.

Este análisis cuantitativo de los estudios de las lenguas o familias del área amazónica sólo es indicador de qué familias o qué lenguas son las más estudiadas o cuáles son las menos estudiadas. Sin embargo, este tipo de análisis resulta ser demasiado general y parcial pues no mide el grado de conocimiento de los diferentes aspectos estructurales y diacrónicos de las lenguas, así como los aspectos etnolingüísticos y sociolingüísticos (aunque en su mayoría constituyen diagnósticos o información referencial). Con el fin de profundizar nuestra evaluación y determinar el grado de avance de investigación de este grupo lingüístico, presentaremos un examen cuantitativo de carácter general de los TIPOS DE ESTUDIOS que pueden revelar qué aspectos de la lengua han sido los más estudiados y por tanto qué aspectos de las lenguas amazónicas son los que más se conocen. Todo ello será un indicador de qué subdisciplinas de la lingüística han logrado un mayor desarrollo.

Con referencia a los estudios estructurales sincrónicos, los registrados hasta el presente nos descubren la predominancia de las descripciones generales - mayormente en forma de esbozos - (13.67%) sobre los particulares (morfosintácticos 8.29%, fonológicos específicos 4.26% y semántica 1.3%). La predominancia de las indicadas descripciones generales es una tendencia que revela la dirección del desarrollo de la lingüística en general y de la lingüística amerindia y amazónica en particular.

Respecto a los estudios diacrónicos nuestra investigación muestra la preponderancia de las clasificaciones (incluyendo todas las existentes) que alcanzan el más alto índice entre todos los estudios (30.17%), lejanamente seguidos por las descripciones generales estructurales que apenas llegan a 13.67%. El alto índice para este tipo de estudio es el resultado de la asignación de un determinado trabajo de clasificación a cada familia que figura en la clasificación propuesta. Así, si la clasificación considera 10 familias, dicho trabajo se asigna a cada familia, de tal modo que aparecerá consignado 10 veces.

Los estudios, objeto de este examen, presentan, desde el punto de vista cuantitativo (Cuadro 2), un desbalance en cuanto al tipo de enfoque y en cuanto a la investigación teórica y a la aplicada. Así, las descripciones estructurales (cf. Cuadro 2) representan la tercera parte (32.94%) de los estudios lingüísticos amazónicos, con respecto a los numerosos otros estudios especificados en el Cuadro 2. Dentro de las descripciones sincrónicas, el estudio del léxico ocupa el primer lugar (11.43%), el cual es seguido por las descripciones gramaticales (8.29%) y estudios fonológicos específicos (4.26%). De otro lado, los estudios estructurales superan ampliamente a los estudios interdisciplinarios (LEI) que

CUADRO 1

ANÁLISIS CUANTITATIVO DE LOS ESTUDIOS SOBRE LAS
LENGUAS AMAZÓNICAS

(Familias más estudiadas y menos estudiadas)

Familia		Nº de títulos	
1.-	Pano	33.68	%
2.-	Arawak	23.85	%
3.-	Jíbaro	12.28	%
4.-	Harakmbet	7.01	%
5.-	Huitoto	4.9	%
6.-	Peba-Yagua		
	Tacana	4.21	%
	Záparo		
7.-	Tupi-Guaraní	3.50	%
8.-	Tucano	2.10	%

Total de Títulos Registrados : 285

CUADRO 2

TÍTULOS POR ÁREAS TEMATICAS EN LAS LENGUAS
AMAZÓNICAS

Análisis cuantitativo

Tipos de estudios	Total (%)
Estudios generales (LEG)	13.67
Estudios gramaticales (LGr)	8.29
Estudios fonológicos (LFonol)	4.26 (10.98 si + descrip. generales)
Estudios del léxico (LLEX)	11.43
Estudios semánticos (Lsem)	1.34
Ling. históricos (LHis)	4.93
Est. dialectológico (LDial)	1.56
Est. interdisciplinarios (LEI)	2.91
Política lingüística (LPolit)	7.62
Lingüística aplicada (LApl)	3.81
Clasificación de lenguas (LClas)	30.71
Ling. del discurso (LDisc)	1.56
Est. de lenguas en contacto (LCo)	0.89
Lex. etnobotánico y especializado	2.01
Est. de etnosemántica (Etno-sem)	0.44
Traducción de textos (Trad-tex)	2.01
Est. de toponimia (Top)	0.22
Estudios bibliográficos (Bibliog)	1.79
Evaluaciones	0.44
Total de Títulos Registrados:	446 títulos

a pesar de estar integrados por los estudios sociolingüísticos, etnolingüísticos y psicolingüísticos ascienden sólo a 2.91%, el cual representa la décima parte del porcentaje total de las descripciones estructurales. Este desbalance puede indicar un mejor conocimiento de los aspectos estructurales de las lenguas en detrimento de otros y la necesidad de reorientar la lingüística amerindia a un conocimiento más integral de dichas lenguas.

La semántica es el aspecto de la lengua que menos ha sido estudiado. Este hecho implica que dicho aspecto es el menos conocido y la semántica el área menos desarrollada en la lingüística amazónica.

Finalmente, el incremento de la lingüística aplicada (3.81%) y de la política lingüística (7.62%) se ha producido en los últimos 10 años y la mayoría de estos trabajos están orientados a la integración de los grupos nativos a la cultura dominante u oficial. Un aspecto de la lingüística aplicada es la elaboración de gramáticas pedagógicas para el aprendizaje de las lenguas amazónicas, cuyo incremento también se produce en las últimas décadas.

El presente balance es un claro indicador del avance de la lingüística amazónica: en qué aspectos se ha producido dicho avance y en qué lenguas se ha dado el mayor trabajo. La segunda parte de este estudio consiste en el examen y evaluación de las líneas más importantes de los estudios sincrónicos (morfosintáctico, fonológico, semántico, lexicales, etc.) y diacrónicos (reconstrucciones, descripciones históricas y clasificaciones). Por ahora sólo vamos a proveer una breve presentación y evaluación cualitativa de las clasificaciones de las lenguas amazónicas del ámbito peruano, incidiendo en la situación de dicha área de estudio.

2.1.2. Las clasificaciones de las Lenguas Amazónicas

La identificación de las lenguas amazónicas y su agrupación en familias o en categorías mayores ha sido la tarea más importante. Este quehacer es parte de las clasificaciones de las llamadas "lenguas amerindias". Esta tarea se inicia en el Siglo XVIII y se intensifica en el Siglo XIX y el presente. Los primeros clasificadores son viajeros preocupados por el conocimiento del mundo natural y cultural del "nuevo mundo" y las clasificaciones que proponen buscan establecer las interrelaciones de las lenguas que han identificado. Dichas clasificaciones, sin duda, constituyeron un aporte para el conocimiento y futuras investigaciones de las lenguas de esta área. Sin embargo, la heterogeneidad de los datos y los procedimientos utilizados dieron lugar al valor relativo de las mismas, llegando incluso en algunos casos a distorsionar la realidad.

Aunque a partir de Brinton (1891) se operó con una metodología comparativa (el uso de una lista de palabras diagnósticas), metodología perfeccionada y enriquecida por Loukotka (1935, 1968); y, más recientemente Greenberg (1960, 1987) postula la tesis de la "unidad genética" de las lenguas amerindias que fue complementada con un conjunto de procedimientos metodológicos en términos estrictamente lingüísticos, las clasificaciones de las lenguas amerindias pueden caracterizarse por la intervención de variables extralingüísticas (étnicas, geográficas, históricas) que en algunos casos subordinan a los principios y procedimientos lingüísticos.

Los trabajos de clasificación son los más preponderantes entre todos los enfoques hasta ahora registrados, dado que el análisis cuantitativo explicitado en el Cuadro 2 muestra que estos estudios alcanzan el 30.71%; es decir, constituyen la tercera parte de toda la producción lingüística sobre las lenguas de la Amazonía. El predominio de estos estudios sobre los otros enfoques, y especialmente sobre los de lingüística histórica, parece responder a la necesidad de la lingüística amerindia de identificar las lenguas genética y tipológicamente, y a la necesidad de conocer los estados más tempranos de las lenguas que pudieron dar origen a las familias y lenguas actuales.

Las clasificaciones como parte de los estudios históricos de las lenguas de la amazonía consisten en los intentos de reducir la vasta diversidad de lenguas a esquemas genéticos que han sido considerados como categorías establecidas y demostradas. En este sentido las propuestas de relación genética entre lenguas y/o familias a veces no son hipótesis plausibles ni constituyen bases para posteriores trabajos comparativos.

Además de la calificación de la naturaleza y el alcance de las postulaciones entre las lenguas en las clasificaciones, es necesario evaluar las bases empíricas de las mismas, así como los procedimientos metodológicos, que permitan medir la validez de dichas postulaciones.

Los datos en los cuales se basan las clasificaciones de las lenguas amazónicas son heterogéneos. Las clasificaciones de ciertos grupos son el resultado de trabajos exhaustivos (por ejemplo, familia Pano), mientras que otras se han postulado a partir de datos reducidos y/o convencionales. Por lo general, las relaciones entre las lenguas a nivel de familia se fundan en datos lexicales o gramaticales o son el resultado de un riguroso análisis comparativo de los términos cognados. En cambio, las relaciones genéticas entre familias y categorías mayores (entre phyla y entre familia y "repertorio") son asumidas sin

mayores bases empíricas que permitan confirmación. Estas son las denominadas relaciones genéticas distantes por algunos autores como Campbell (1978) que generalmente permanecen en la conjetura o se las considera de validez relativa y las clasificaciones se reducen a categorías convencionales que sirven de marco de referencia para cualquier estudio sincrónico y diacrónico. Consecuentemente, no todas las relaciones que se postulan en las clasificaciones poseen validez científica.

En la agrupación de las lenguas en familias y categorías mayores se ha aplicado la técnica comparativa (lexical y en menor grado gramatical) y a veces la glotocronológica. Supuestamente éstas determinan las relaciones genéticas entre las lenguas de una posible familia y las distantes entre familias, phyla y conjuntos (stocks). En la mayoría de los casos de determinación de tales relaciones, el léxico ha sido la única información disponible y la comparación léxica es la comparación multilateral (Greenberg 1985), cuyo procedimiento es similar al manejo comparativo de los vocabularios estándar. El uso exclusivo del léxico y su técnica comparativa ha constituido una tradición en este enfoque diacrónico de las lenguas amerindias. Sin embargo, el empleo sólo del léxico ha determinado la implausividad de las propuestas y el valor relativo de las relaciones genéticas postuladas, poniendo en tela de juicio la validez científica de las clasificaciones en cuestión.

Consideramos que la validez científica relativa, a veces nula, de las clasificaciones de las lenguas amazónicas, responde a dos hechos que han caracterizado a la investigación diacrónica de dichas lenguas: (1) empleo inadecuado o deficiente de la comparación léxica y de la similaridad gramatical; (2) desconsideración de las limitaciones de la lingüística histórica y en especial de la técnica comparativa y de reconstrucción.

Los cognados seleccionados a base de similitudes fonológicas y semánticas, al no ser adecuadamente establecidas, constituyen aparentes cognados y, por tanto, relacionan lenguas no emparentadas. Esta deficiencia es un fenómeno común en la lingüística histórica amerindia y ha llevado en ciertos casos a establecer agrupaciones erróneas.

De otro lado, el método comparativo en su tarea de reconstrucción y el establecimiento de la actual relación entre las lenguas integrantes de la familia, sólo puede operar si la separación que media entre ellas es de 2,000 años como máximo y arriba de estos en casos especiales. En el caso de las lenguas amerindias, las clasificaciones pretenden establecer relaciones genéticas distan-

tes en el tiempo y en el espacio y que posiblemente exceden grandemente los 2,000 años de separación entre lenguas y familias. Las propuestas de las relaciones genéticas sin tomar en consideración el posible tiempo de separación entre los grupos lingüísticos, ni medir las posibilidades de la técnica comparativa, constituyen postulaciones indemostrables y no reúnen los requisitos de la indagación diacrónica que opera con proposiciones falsificables. Si las clasificaciones pretenden tener validez científica, el quehacer clasificatorio debe estar basado en los principios de la lingüística histórica y las postulaciones de las relaciones genéticas deben constituir hipótesis que puedan ser confirmadas o desconfirmadas.

BIBLIOGRAFÍA

BRINTON, DANIEL G.

1891 *The American Race: A linguistic classification and ethnographic description of the native tribes of North and South America.* Philadelphia.

*Sólo se consignan los trabajos citados a través del texto

CAMPBELL, LYLE.

1978 *Distant genetic relationship and diffusion: A Mesoamerican perspective.* *Proceeding of the International Congress of Americanists.* 52. 595-605. Paris.

CAMPBELL, LYLE.

1988 *Greenberg: Language in the Americas.* Lg. 64. 591-615.

CHAVARRÍA, CLOTILDE.

1992 *Crítica a la contribución de las misiones dominicas y franciscanas a la literatura oral amazónica (Manuscrito).*

GREENBERG, JOSEPH H.

1960 *The general classification of Central and South American languages. Men and Cultures: Selected Papers of the 5th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, 1956, ed. by Anthony Wallace, 791-94.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

GREENBERG, JOSEPH H.

1987 **Language in the Americas**. Stanford, California: Stanford University Press.

1992 "La cuenca amazónica sin mitos". En **Opciones**. Nueva York, Vol 1, Nº 2. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. 4-8.

LOUKOTKA, CESTMÍR.

1935 **Clasificación de las lenguas sudamericanas**. Praga.

LOUKOTKA, CESTMÍR.

1968 **Classification of South American Indian languages**. Los Angeles.

WISE, MARY RUTH.

1983 **Lenguas indígenas de la Amazonía peruana: historia y estado presente**. En **Amazonía Indígena**. México Voll XLIII, Nº 4. 823-898 (Publicación del Instituto Indigenista Interamericano).

ASPECTOS DE LA DEIXIS ESPACIAL ESE EJA Y SU TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL

María C. Chavarría

Estudio del sistema deíctico usado en la ubicación espacial. Se determina 7 rasgos, realizados en la lengua involucrada, unos por formas libres y otros por formas ligadas. Se hace ver la intersección de deíxis espacial y temporal en el discurso ese eja. La autora llama la atención sobre los problemas que se enfrentarán al traducir al castellano textos de tradición oral, debido a las especificidades culturales mostradas por el sistema deíctico de la cultura verbalizada por la lengua ese eja.

The author studies the deixic system used in spatial position. Seven characteristics were defined, in the language involved, some of them free forms and others bound forms. An intersection can be observed of spatial and temporal deixis in Ese Eja speech. The author indicates problemas confronted when oral tradition texts are translated into Spanish, due to the culturally specific characteristics of the deixis system of oral speech in Ese Eja.

La deixis es un hecho que depende fundamentalmente del contexto en que se realiza un evento comunicativo. Mucho se ha discutido sobre la posible relación que existe entre las lenguas ágrafas y la complejidad de los sistemas deícticos espaciales (Keenan 1976, Heeschen 1982). Por otra parte, la deixis es el fenómeno más evidente de la interacción entre lengua y realidad. Denny (1978) señala que existiría una relación entre el grado de exposición al medio ambiente de la comunidad lingüística y el grado de diferenciación del sistema deíctico local.

La tarea de traducir textos de cualquier lengua al español requiere no sólo del conocimiento de variables lingüísticas sino, además, de variables culturales que están relacionadas con el conocimiento del mundo de la cultura emisora. Este hecho se hace más evidente en el caso de la recopilación de testimonios o textos de la tradición oral proveniente de lenguas vernáculas que carecen todavía de escritura.

En este trabajo analizaremos de qué manera está organizado el sistema deíctico espacial ese eja y algunos de los problemas que acarrea la traducción al castellano de un corpus de tradición oral.

Los ese eja constituyen una etnia amazónica que se encuentra diseminada en territorio peruano y boliviano. El nombre de la etnia ha servido también para identificar la lengua que pertenece a la familia Tacana. Actualmente, los ese eja, después de una migración relativamente intensa, se encuentran afincados en el Perú en dos caseríos importantes: Infierno, en el río Tambopata o Bahuaja y Palmarreal, en el río Madre de Dios, en el departamento del mismo nombre. Su población se estima en 1,500 personas.

En un trabajo anterior nos habíamos ocupado de los pronombres personales, por lo que en esta ponencia nos limitaremos a ver los adverbios demostrativos y su funcionamiento dentro del sistema deíctico. El material que sirve para este análisis ha sido recopilado en ese eja durante los años 1982 y 1983 en los caseríos de Infierno y Palmarreal, como parte de un proyecto de recopilación de la tradición oral.

DEIXIS ESPACIAL

El campo deíctico ese eja permite a los sujetos que participan de un discurso poner su enunciado en relación con el lugar en que éste se realiza, con el lugar donde se ubica el sujeto o los interlocutores o con el lugar que ocupa el tema del discurso.

La categorización deíctica de espacio está estrechamente ligada con la de tiempo y en algunos casos es difícil decidir cuál de ellas predomina en ciertos casos. En esta ponencia nos ocuparemos específicamente de la señalización espacial; pero haremos referencia a este otro fenómeno deíctico cada vez que sea posible.

En ese eja, el señalamiento se puede realizar por formas libres y ligadas, en combinaciones diversas.

1.- MOVILIDAD

Todo señalamiento espacio-temporal requiere del rasgo de Movilidad que actúa simultáneamente con los otros que componen el sistema. Así tenemos que en la lengua se marca la oposición fijo/móvil.

[-ho] Posicional Fijo (PF)

Indica el lugar espacial o temporal en el que algo está o existe, pero sin movimiento. Este afijo tiene un alto rendimiento en la lengua. Su traducción aproximadamente es 'en', 'donde', 'cuando'; depende del contexto.

bishé-ho	'en la canoa'
akwi-ho	'en el palo'
meshí-ho	'en la arena'
éya-ho	'en el cielo'

Puede agregarse a una forma nominal, verbal o adverbial. La oposición temporal básica está entre pasado vs. presente y futuro. El pasado se marca por una serie de afijos verbales, adverbios y formas adverbializadas.

Espacialidad:

ma	sa?ona	haa-ho
allí	boa	echarse PF

'Allí donde la boa estaba echada'

Temporalidad:

1. e-se-ha e-chii-kiana-ho sheti ese eja-pa-pa
 nosotros de anciano Pl. PM sol gente Psdo. remoto-Psdo remoto

'En tiempo de nuestros antepasados, el sol gente (era) hace mucho tiempo'

2. Jemaesho-ho kia- tio- nee- nee- nee
 PF Adj. calor Intens. Intens. Intens.

2a. Algo muy caliente (hay/está) en Jemaesho.

2b En (tiempo de) Jemaesho (había) mucho calor.

3. Yawa-ho wisoso ese eja- pa-pa
 tiempo PF achuni gente Psdo. remoto-Psdo remoto
 remoto

'En tiempo remoto, el achuni (era) gente hace mucho tiempo'

4. ma-ho-ya oha yawe e-bakua-nije pe- ?ia-pa
 allí PF su esposo Det. niño con venir Psdo. remoto

ma-ho-ya Haisaojia ijia- ta- pa
 allí PF comer 3 aP. Psdo remoto

"En allí, su esposo vino con el niño hace mucho tiempo,
 en allí, Haisojía (monstruo mítico del río) se los comió"

En el ejemplo N°1, la noción *ese-ha echii-kiana* alude a los "viejos antiguos", a los antepasados o ancestros y es una forma nominal que tiene implícita una noción de tiempo pasado pero cuando recibe el sufijo *-ho*, funciona como un deíctico espacio-temporal "en tiempo de nuestros antepasados", que resulta

similar a expresiones en español como "en la época del huiro", "en el tiempo de MariCastaña" o "en época de la pera", expresiones idiomáticas que circulan en Latinoamérica, aun cuando su significado original se ha perdido.

El ejemplo N° 2 tendría dos posibles traducciones:

- 2a Algo muy caliente (hay/está) en Jemaesho.
2b. En (tiempo de) Jemaesho (había) mucho calor.

Para poder desambiguar es necesario saber quién es Jemaesho y cuál es su rol en la cultura nativa. Jemaesho es un héroe cultural, cuya hazaña consistió en empujar el sol un poco más arriba. Este hecho ocurrió cuando recién el mundo se estaba formando. Cuando la gente se queja de la inclemencia del tiempo, los adultos siempre dicen "*Jemaeshoho kia tio neeneenee*", por lo que la única traducción válida sería b.

Es posible que este locativo también modifique a un adverbio de tiempo, y entonces, precisa espacialidad dentro del tiempo. Los adverbios de tiempo que tienen alto rendimiento en la lengua son *yawa* y *kuawa*. *Yawa* indica que la acción se realizó en un tiempo muy remoto y *kuawa* alude a un tiempo pasado, pero relativamente próximo al presente. En el ejemplo N° 3, el locativo señala que una acción se realiza en un tiempo ubicable 'en tiempos remotos' y va reforzado por el sufijo verbal (-pa)

En el ejemplo N° 4, *ma* es un adverbio de lugar "allí"; pero la forma compuesta *ma-ho* o *maho-ya* no se refiere al espacio sino al tiempo en que sucede el evento narrativo, 'en ese momento'. Tiene una alta producción. Los hablantes bilingües que nos ayudaron en nuestra investigación siempre la tradujeron como "en allí". En general, se ha investigado muy poco sobre los usos deícticos del castellano en el Perú, con excepción de Escobar (1990), y sería interesante ver si este 'en allí' es característico del castellano amazónico.

[-je] 'POSICIONAL MOVIL' (PM)

Para indicar una noción espacial con movimiento, la lengua utiliza el sufijo flexivo "[-je] 'Posicional Móvil' (PM). Este sufijo entra en combinación con otros que indican principalmente direccionalidad. Este permite ubicar un lugar, señalar un ser o un objeto; pero requiere para ello que el sujeto u objeto esté en movimiento, que se desplace en una dirección.

Ejemplo:

ote-ti-nana	neti-ña-kiana-	tii-je
caer-Mov.	sentarse-Ger.-Pl.	nalgas PM

'Está cayendo sentado de nalgas'.

2. VERTICALIDAD

Un eje ordenador del espacio es la verticalidad. Las nociones espaciales se organizan de acuerdo a este eje en una primera oposición *eya* 'cielo' y *meshi* 'tierra'. De esta primera oposición, se derivan otras.

2.1. Punto de referencia absoluto

Para explicar mejor este aspecto de la espacialidad recurrimos a la noción de "punto de referencia absoluto" acuñado por Lyons (1979). El punto de referencia absoluto se explica por algún rasgo del contorno al cual se hace referencia al indicar situación o dirección. Puede funcionar como tal una montaña, un volcán, un lago o un río, etc. Este elemento del paisaje es visible o es conocido por los interlocutores en el evento comunicativo/narrativo. El punto de referencia absoluto existe en muchas lenguas amerindias y en el castellano regional de la Amazonía.

De acuerdo al eje de verticalidad, la cosmogonía ese eja se organizaría así:

Eya 'cielo', arriba'

El mundo que se halla en el punto más alto de la verticalidad es el cielo. Allí hay un mundo actuante, sus moradores se llaman *eyákuña-ji* 'habitantes del cielo'. En "*Dati ?ai*, la motelo que antes era gente", encontramos este ejemplo:

Eya-ho	Dati-?ai	haa-ña-ña
cielo PF	motelo grande	echarse-Ger.Ger.

'En el cielo, estaba echada Dati, la motelo grande'.

También se usa en la lengua para indicar la noción 'arriba'

Ma-ho-ya-pa Bei sowa-ti- eyá-asi-je
 alliPF Psdo. perezoso trepar Mov cielo Direc.PM

'Allí el perezoso trepó hacia arriba'

El cielo es visible a simple vista; pero está estrechamente ligado al nivel inmediatamente inferior.

Meshi 'tierra'.

Es el lugar donde estamos ahora nosotros. Pero la tierra no es absolutamente plana. Existen elevaciones de terreno, barrancos y montañas, precisamente, en las inmediaciones del río Bahuaja se encuentra la montaña del mismo nombre, coordenada deíctica que cumple una función mítica en gran parte de la literatura oral ese eja.

Según los ese eja, hay un punto de contacto entre el cielo y la tierra. Este se encuentra en la cumbre de la montaña del Bahuaja: "desde allí se toca el cielo", según sus propias palabras. "Por allí descienden los *eyá-kuiña-ji* cuando quieren venir a pasear a la tierra".

Meshi nobi 'mundo subterráneo'.

Se ubica en las profundidades de la tierra, donde también moran los ese eja. Tenemos pocas evidencias de relatos que suceden allí.

Ejemplo:

meshi-tipa-je ese eja tepe-tepe-kuana
 tierra debajo PM gente enano enano Pl.

á-ña-ni
 estar Gerundio

'Debajo de la tierra, los paisanos enanos-enanos están viviendo'

2.2. Punto de referencia relativo

Siguiendo con el análisis de cómo funciona este rasgo de verticalidad vemos que es aplicable en este contexto la noción de punto de referencia relativo descrito por Lyons:

Por punto de referencia "relativo" se entiende, en cambio, algún componente de la situación típica de expresión que sirve de indicación de situación o dirección. (1979:312)

El punto de referencia relativo varía, no está ligado a un elemento permanente del paisaje. El centro deíctico puede ser el hablante u otro elemento de la narración.

De acuerdo al eje de verticalidad y al punto de referencia relativo encontramos las siguiente posibilidades:

(bia-je) 'por encima' o 'sobre'

Ejemplo:

máho-ia	se	besa	poti-he-?io
allí	Nos	banda	ir Fut. Perf

Wepée-kuana	bia-je
palizada Pl.	encima PM

'Allí nosotros, los ese ejas, vamos a llegar a ver la banda por encima de la palizada'

(tipa-je) 'debajo de' o 'dentro de'

bishé	tipa-je	
canoa	debajo PM	'debajo de la canoa'

e-mé	tipa-je	
Det. mano	debajo PM	'debajo de la mano'

(mihí-je) 'al otro lado de' o 'al revés'

La raíz (mihí-) significa 'mitad de algo', seguido del sufijo que realiza el rasgo (+móvil) [-je-] obtenemos 'al otro lado de'.

Ejemplos:

e-tí mihí-je
 Det. casa al otro PM 'al otro lado de la casa'

bishé mihí-je
 canoa al otro PM 'al otro extremo de la canoa'

ohé nihí-je
 banda al otro PM 'al otro lado de la banda'

3. HORIZONTALIDAD

El espacio que se encuentra al nivel del sujeto, no arriba ni debajo de él, se marca en la lengua de diferentes maneras. Por un lado, tenemos el terreno mismo que se proyecta a nuestros ojos. Las posibilidades deícticas se marcan en este campo de acuerdo con un rasgo de proximidad, que describimos más adelante.

El otro espacio al que se hace referencia, dentro de esta orientación horizontal, tiene una importancia vital para los habitantes de la Amazonía.

ena 'río'.

Este es un excelente ejemplo que ilustra la validez del concepto "punto de referencia absoluto". Las poblaciones amazónicas viven a las orillas de los ríos. En el bosque tropical húmedo o selva baja, totalmente alejado de los poblados mestizos, el río es el medio de transporte más usado. Los ese ejas son un pueblo de navegantes por excelencia.

De acuerdo al sentido en que corren las aguas del río tenemos dos posibilidades deícticas.

bia-kua 'contra la dirección de las aguas del río'. Su traducción en castellano es 'río arriba' o 'de surcada'. Da lugar a formas verbales como sowa-kue 'subir el río' y 'surcar el río'

ma-kúa 'según la dirección de las aguas del río'. Su traducción en castellano es 'río abajo' o 'de bajada'. Esta noción deíctica da lugar a formas verbales derivadas en ese eja *dohó-kue* y en castellano 'bajar el río'.

Las traducciones más frecuentes en castellano 'abajo' o 'arriba' del río pueden resultar engañosas para el que desconoce las posibilidades de orientación del río. En el caso ese eja, los dos ríos que sirven de punto de referencia absoluta se encuentran en terreno casi plano.

Ejemplos:

- | | | | |
|----|------------------------------|---------------------------------|----------------------|
| 1. | Shawe-kuana
sachavaca Pl. | dóho-ta-nahe
bajar 3a. Psdo. | |
| | ená-je
río PM | ma-kuá
de bajada | wasi-je
Direc. PM |

'Las sachavacas bajaron por el río'

- | | | | |
|----|--------------------|---------------------------|----------------|
| 2. | Cha-má
hay neg. | biá-kua
arriba del río | dati
motelo |
|----|--------------------|---------------------------|----------------|

'No hay motelos arriba (del río)'

La oposición 'de bajada' vs. 'de surcada' funciona también como una coordenada temporal. Una distancia entre un punto A y otro B se mide por tiempo de bajada o de surcada. Por ejemplo, de Puerto Maldonado a Palmarreal hay 5 horas de bajada en una embarcación con motor peke-peke. La misma distancia pero de regreso de Palmarreal a Maldonado requiere de 10 horas. Este tiempo se modifica en temporada de lluvia o en verano. Así tendríamos: tiempo de surcada = Doble tiempo de bajada.

De acuerdo a la dirección que siguen las aguas del río, encontramos además:

e-kuei-yobi-ti-asi-je 'en dirección a las cabeceras'
(u orígenes del río)

e-chija-ti-asi-je 'en dirección hacia donde los ríos van
a depositar sus aguas'

La importancia de estas nociones deícticas para la tradición oral es fundamental. Todos los mitos de origen o de retorno recurren a ellas para organizar espacialmente el relato. Los muertos al hacer su viaje de retorno, deberán optar por una de estas direcciones de acuerdo al clan que pertenezcan. Los espíritus de la selva están distribuidos en estas dos direcciones. En un viaje por río, desde las cabeceras hacia la zona ese eja, es posible hacer un reconocimiento de los lugares de residencia de seres míticos. Este sería un tema interesante que todavía está por investigarse.

Ejemplo:

Pia e-dosi-kiana	e-chija-	ti asi-je	po-?ia-pa
otro espíritu	Det	Mov. Dir. PM	estar-Inst. Psdo.

'El otro espíritu estaba en dirección hacia donde los ríos van a depositar sus aguas'

La traducción de estas nociones entraña problemas si se desconoce la topografía del terreno y el medio ambiente en que se desenvuelve la cultura ese eja. Para una persona que no vive en la región pero que ha sido expuesta al sistema educativo peruano, fácilmente encontrará en los textos escolares de geografía que el lugar donde desembocan los ríos es el mar, el Océano Pacífico, al oeste del territorio peruano. Pero para los ese eja, que desconocen el mar, este lugar está en la región de los ríos Madre de Dios, Beni y Madidi en el oriente boliviano. La zona de las cabeceras está al oeste, en dirección a los Andes peruanos.

En el eje de verticalidad ena está debajo de eya 'cielo' y paralelo a meshi 'tierra'. En la cosmología ese eja, encontramos otro nivel, de acuerdo al eje vertical: el mundo dentro del agua.

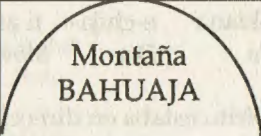
Ena-tipa-je 'mundo dentro del río'

El río es otra dimensión del cosmos. Sus habitantes son los ená kuiña-ji 'moradores del río'. Ocasionalmente, salen a visitar la tierra los ena shawa, cuya traducción aproximada en castellano sería 'espíritus del agua', y no 'sirenas'. Los espíritus protectores del río tratan de atraer a los ese eja para que vivan dentro del agua.

ená-tipa-je	ena shawa	á-ní
agua dentro PM	agua espíritu e	star Ger.

'Dentro del agua, vive el espíritu del agua'

Así tenemos que el mundo esa eja se organiza considerando estos espacios: cielo, tierra y agua, que se superponen y que interactúan permanentemente. El cielo se comunica con la tierra; la tierra y el agua, a su vez, tienen mundos interiores, todos ellos constituyen una cosmogonía que intentamos representar en el Cuadro N° 1.

EYA	CIELO
	 <p>Montaña BAHUAJA</p>
<p>bia - kua ENA ma - kua</p> <p>←=====→</p> <p>RÍO (FUNCIÓN MÍTICA)</p> <p>←=====→</p> <p>kueí-yobi-asi-je e-chija-ti-asi-je</p>	<p>MESHI TIERRA</p>
MUNDO DENTRO DEL AGUA	MUNDO SUBTERRÁNEO
<p>ENA TIPA - JE</p>	<p>MESHI TIPA - JE</p>

Cuadro N° 1 Organización del cosmos esa eja

4. PROXIMIDAD

El sistema deíctico ese eja, teniendo como centro deíctico al sujeto enunciador, en un plazo horizontal diferencia fundamentalmente cinco distancias.

1a. (hikio)	cerca al locutor	'aquí'
2a. (hoya)	más o menos cerca al locutor	'allá'
3a. (homá)	de 50-100m del locutor	'más allá'
4a. (hókua-ma)	de 100-200m, todavía visible	'allá lejos'
5a. (kia-wésha)	más de 200m, poca visibilidad	'allá muy lejos'

Otras distancias:

A partir de *kia-wésha* es posible señalar espacios lejanísimos agregándole el sufijo intensificador [-*nee*], el cual se puede hasta triplicar *kia-wésha-nee-nee-nee* 'allá lejos, lejos, lejos'. Si se quiere enfatizar que la distancia está más lejos todavía, el hablante termina su elocución con una palmada en su nalga derecha.

5.- ANTERIORIDAD

La esfera espacial del sujeto, teniendo como referente su propio cuerpo produce otra serie de oposiciones. Si consideramos como referentes la nariz para la parte anterior y las nalgas para la posterior, en ese eja se obtiene:

(wi-ho) 'delante de'

e-wi es 'nariz'. Este deíctico se forma haciendo \emptyset el determinante (*e-*) y agregando el morfema (-*ho*) que realiza el rasgo (-*móvil*) o 'Posicional Fijo' (PF).

Ejemplo:

e-tí	wí-ho	
Det. casa	nariz PF	'delante de la casa'
(tíf-ho)		'en la parte de atrás'
(tíf-je)		'por detrás de'

e- tíf es el término referido a las 'nalgas'. Esta forma nominal sirve para estructurar el deíctico con los sufijos (-*ho*) Posicional fijo o (-*je*) Posicional Móvil.

Ejemplos:

bishé-wii-ho 'parte delantera de la canoa, proa'
 bishé-tii-ho 'parte posterior de la canoa, popa'

bishé	tii-ho	e-hewi-ji	tii-ho
canoas	nalgas PF	Det. cuchillo Inst.	atrás PF

'El cuchillo está detrás en la popa de la canoa'

6. LATERALIDAD

Hill (1982) considera que hay una relación gradual de uso de las nociones deícticas que estarían secuenciadas como sigue: arriba/abajo > anterior/posterior > izquierda/derecha.

Lo único que podríamos concluir sobre este aspecto es que la oposición izquierda/derecha aparece con menor frecuencia en la lengua. Así encontramos:

(sháni-je) 'a la izquierda' o 'por la izquierda'

Ejemplos:

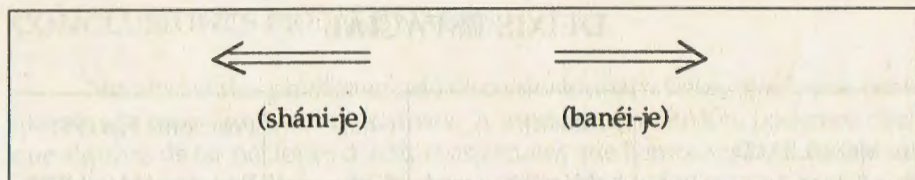
bishé	shani-je	
canoas	izquierda PM.	'a la izquierda de la canoa'

akuí	shani-je	
palo	izquierda PM.	'a la izquierda del árbol'

(banéi-je) 'a la derecha' o 'por la derecha'

Ejemplo:

bishé	banéi-je	
canoas	derecha PM	'a la derecha de la canoa'



Cuadro Nº 2 Lateralidad: izquierda/derecha

7. Direccionalidad

En ese eje es posible señalar que el sujeto se desplaza en dirección de algo o alguien. Esto se obtiene mediante el morfema (*asi-*) seguido del sufijo (*-je*) que realiza el rasgo (+móvil).

(asi-je) 'hacia'

Ejemplo:

Eya eshi póti-nahe
 Yo ir Psdo.

e- bio- asi-je
 Det. monte Dir. PM

'Yo fui hacia el monte'

DEÍXIS ESPACIAL			
1. MOVILIDAD	[– Móvil]	(–ho)	Posicional Fijo (PF)
	[Móvil]	(–je)	Posicional Móvil (PM)
2. VERTICALIDAD	Punto de referencia absoluto	eya	'cielo'
		meshi	'tierra'
	Punto de referencia relativo	bia-je	'por encima' 'sobre'
		tipá-je	'debajo, dentro de'
		mihí-je	'al otro lado de'
3. HORIZONTALIDAD	Punto de referencia absoluto	ena	'río'
		bia-kua ma-kua ena tipá-je	'río arriba', 'de surcada' 'río abajo', 'de bajada' 'dentro del río'
4. PROXIMIDAD	cerca /lejos	hikio	'aquí'
		hoya	'allá'
		homa	'más allá'
		hokua-ma kia-wésha	'allá lejos' 'allá muy lejos'
5. ANTERIORIDAD	adelante /atrás	wi-ho	'delante de'
		tií-ho	'en la parte de atrás'
		tií-je	'por detrás de'
6. LATERALIDAD	izquierda/derecha	sháni-je	'a la izquierda'
		banei-je	'a la derecha'
7. DIRECCIONALIDAD	hacia	así-je	'hacia'

Cuadro Nº 3. Rasgos deícticos de señalamiento espacial

CONCLUSIONES PRELIMINARES

Nuestros datos provienen sólo de contextos narrativos, queda por ver lo que sucede en eventos comunicativos. A modo de conclusión, podemos decir que algunas de las nociones deícticas espaciales que hemos visto en ese eja son válidas para el castellano de la Amazonía. Nos referimos al sentido de orientación teniendo en cuenta el sentido en que corre el río: 'río arriba'/'río abajo' o aquella otra 'en dirección a las cabeceras'/'hacia donde desemboca el río'; 'en esta banda'/'en la otra banda', que están estrechamente relacionadas con el medio ambiente de la zona. Estos son sólo indicios de que la deixis es uno de los aspectos del castellano de la Amazonía que casi no se ha descrito. Creemos que su investigación es urgente.

La traducción al español de una lengua como el ese eja requiere además del conocimiento gramatical de la lengua, una aproximación al funcionamiento de esta cultura en sus diversas expresiones, la deixis es una de ellas.

BIBLIOGRAFÍA

DENNY, D. PETER.

1978 Locating the universal in lexical systems for spacial deixis. *Papers from the Parasession on the Lexicon*. Editado por D. Farkas, W.M. Jacobson y K.W., 70-84. Chicago: Linguistic Society,

ESCOBAR, ANNA MARÍA.

1990 *Los bilingües y el castellano en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

KEENAN, E.

1976 The local diversity of natural languages. *Origins and evolution of language and speech*. Editado por S. Harnard, H Steliks y J. Lancaster, 73-91. New York: The New York Academy of Sciences.

HAARWOOD, FRANCES.

Myth, memoria and the oral tradition: Cicero in the Trobriands. *American Anthropologist* 78. 783-796.

HEESCHEN, V.

1982 Some systems of spatial deixis in Papuan languages. **Here and there.** Editado por J. Weissenborn y W. Klein, 81-109. Amsterdam: John Benjamins.

HILL, CLIFFORD.

1982 Up/down, from/back, left/right. A contrastive study of Hausa and English. **Here and there.** Editado por J. Wiessenborn y W. Klein, 13-63. Amsterdam: John Benjamins.

LEVINSON, STEPHEN.

1983 **Pragmatics.** Cambridge: Cambridge University Press.

LYONS, JOHN.

1979 **Introducción a la lingüística teórica.** Barcelona: Teide.

MARTIN, HERMINIA EUSEBIA.

1986 Déixis espacial, marcadores de posición en el Chimane del Oriente Boliviano (m.s.). Ponencia presentada en la Reunión Anual de Etnología del Museo Nacional de Etnografía y Folklore. La Paz, Bolivia.

MESSINEO, MARÍA CRISTINA Y WRIGHT, PABLO GERARDO.

1987 Elementos para el análisis etnolingüístico de la deixis en la lengua toba (m.s.). Ponencia presentada al IV Congreso Internacional de Lingüística. Buenos Aires: Asociación Latinoamericana de Filología y Lingüística (ALFAL).

TERMINOLOGÍA DE PARENTESCO HARAKMBUT

Heinrich Helberg Chávez

El autor explicita el sistema de parentesco de los Harakmbut (Harakmbet) de la comunidad nativa de Shintuya (Alto Madre de Dios), mediante el análisis de la terminología usada para verbalizar las relaciones de parentesco. Se hace ver la complejidad del sistema de parentesco de este grupo específico, no solamente por el conjunto de realidades involucradas en tales relaciones (identidad, afiliación genética, afiliación "afinal", etc.); sino también porque las relaciones de parentesco se realizan en el mundo "real" y en el mundo "ficticio".

The author describes the Harakmbut (Harakmbet) kinship system of the town of Shintuya (High Madre de Dios), by means of an analysis of the terms used to express kinship relations. It is complex not only because of the elements involved in these relationships (identity, consanguineal affiliation, affinal affiliation, etc.), but because the kinship relations are carried out in the "real world" and the "fictitious" world.

INTRODUCCIÓN

Harakmbut significa 'la humanidad', el universo indígena amazónico, a diferencia de *oa-kaipi* 'los serranos', el hombre andino, o también *ami?ko* 'el hombre blanco'. **Harakmbut** es también el término que usan para designarse a sí mismos, a diferencia de los Matsigenka, Ese Eja, etc. que los rodean. Es también el nombre de su idioma: **Harakmbut hate**, 'el habla Harakmbut'. La palabra **Harakmbut** contiene dos raíces: el verbo *arak* 'matar' y *mbut* 'verdad'. Por lo que **Harakmbut** posiblemente hace alusión a su etos guerrero: un pueblo que pudo resistir los embates de la Conquista, las guerras provocadas por los caucheros en búsqueda de esclavos y otras penetraciones "científicas" o misioneras, hasta los años cuarenta de este siglo, cuando ya muy diezmados por epidemias y guerras internas se realizaron los primeros contactos positivos con misioneros. El territorio tradicional **Harakmbut** abarcaba la margen derecha del río *E?ori* o *?ori-oẽ* (el actual Madre de Dios) desde sus fuentes hasta el río *Arāsā* (Inambari), formando un extenso trapecio con su otra frontera natural: los Andes.

Es usual distinguir grupos culturales/dialectales entre los **Harakmbut**: *Amarakaeri*, *Tõioeri*, *Oatipaeri*, *Sapiteri*, *Kisambaeri*, *Arāsāeri*. Con estos nombres suelen aparecer en la literatura. Las divergencias culturales son reales y significativas, pero pienso, que a pesar de todo se mantiene la unidad de lengua y cultura. El origen de los nombres para los subgrupos son apodos que les daban otros grupos o simplemente la denominación de los habitantes de una localidad: *Tõioeri* significa 'gente que vive río abajo', *Arāsāeri*, los del río *Arāsā*, etc. Entre ellos sólo usan **Harakmbut** para definirse así mismos, pero los términos *Amarakaeri*, *Oatipaeri*, etc., los usan frente a otros y ya se han establecido, por lo que seguiremos usando de ellos. La investigación para el presente estudio ha sido realizada en la comunidad nativa de *Shintuya* (sobre el Alto Madre de Dios) en dos períodos de trabajo: 1976 y 1984/85. El estudio refleja, por lo tanto, el uso de la terminología de parentesco en esta comunidad, donde convive un pequeño grupo de *Oatipaeri* conjuntamente con uno más extenso de *Amarakaeri*, de los ríos *Isirioe* y *Oandakoe* principalmente. Uno de mis informantes había vivido muchos años en la comunidad de *Puerto Luz* (río *Kārēñe* o *Colorado*), por lo que me fue posible chequear alguna divergencia de usos. La tesis doctoral de *Andrew Gray* (Gray: 1983) nos demuestra que existe una importante variación en cuanto al uso de la terminología de parentesco entre diversas comunidades. Su excelente trabajo fue realizado en *San José de Karene*. En la comunidad de *Santa Rosa de Huacaria* (*Oatipaeri-Matsigenka*) los matrimonios suelen ser interétnicos y el antiguo sistema de parentesco ya no

se encuentra en vigencia. Pero aún recuerdan los nombres de los patrilinajes, aunque a veces confundidos con los grupos culturales como Sapiteri¹. Pienso, pues, que el sistema de parentesco ha sido sólo uno, pero que existía a través de una serie de variantes locales. El sistema de parentesco es uno de los factores que daba unidad a la sociedad Harakmbut y representa uno de los más complejos de la Amazonía peruana y del Perú.

SEMÁNTICA ESTRUCTURAL VS. CRITERIOS DE USO

Para la terminología de parentesco Harakmbut propondré un análisis componencial muy similar al de la semántica estructural. Esto requiere quizá una justificación y algunas breves aclaraciones. La semántica estructural, formalizada y "ajustada" teóricamente tuvo un éxito descriptivo inicial muy significativo y promisorio. Los avances en la descripción, usando 'rasgos distintivos' binarios en el estudio de sistemas de parentesco, taxonomías, etc. motivaron que se intentara su aplicación generalizada, primero como un componente semántico de la gramática transformacional (centrada en la sintaxis) y posteriormente en la semántica generativa, (centrada en la semántica). De ese modo, la llamada etnoteoría —el estudio de los sistemas cognoscitivos étnicos— ingresa a la teoría lingüística general. Pero el intento de integración fracasa. Más allá de campos semánticos altamente sistematizados (como terminologías de parentesco) su aplicación se vuelve dudosa y lleva a distintas versiones o análisis posibles, sin que se pueda decidir cuál es el apropiado. Parte del fracaso se debe a las condiciones teóricas autoimpuestas: la descripción de un campo semántico por 'rasgos distintivos' resulta circular. Es decir, rasgos distintivos como 'humano' son a su vez *objeto* de análisis en otros campos semánticos. Y esto ponía en evidencia la inviabilidad de los postulados teóricos.

Toda la discusión en torno a la semántica estructural llevó a muchos a una conclusión mucho más radical: la misma teoría del signo, de la cual se había nutrido desde su famosa formulación por Ferdinand de Saussure, era insuficiente. La noción de 'significado' fue atacada como una mistificación que hacía imposible ver con claridad los usos del lenguaje y las formas cómo otorgamos significado a nuestras palabras. Detrás del uso (con un sentido) de una palabra se esconde toda una praxis social con una serie de reglas — la gramática profunda. Así, por ejemplo, si damos a un niño un nombre personal, eso depende de una serie de criterios dentro de un juego de reglas sociales y públicas, que no pueden ser descritas simplemente estableciendo una relación entre el nombre y lo nombrado (como si se tratara de una especie de bautizo mágico).

Dar un nombre personal está íntimamente ligado al sistema de parentesco vigente en la sociedad y las reglas que rigen la "herencia" de nombres, el uso y mal uso que puede dárseles. Y esto puede diferir mucho en distintas sociedades. Ciertos nombres pueden estar ligados a costumbres religiosas. El significado (etimológico) puede o no jugar un papel, etc. Y todo esto es sólo una pequeñísima parte de lo que llamamos 'identidad personal'. Para describir los modos cómo conferimos 'identidad personal' tendríamos que ver cómo se usan pronombres personales, cómo estamos en capacidad de reconocer la apariencia física de una persona (y de sistematizarla en los datos de un pasaporte, las huellas digitales, etc.). Los criterios de identidad son muchos.

He escogido a propósito el caso de los nombres propios, porque en ellos el rol que juega 'el significado' suele estar reducido a un mínimo: la aplicación de un nombre está regida por una serie de **criterios de uso**. Pero aun en los casos en que podemos definir un 'significado', éste no es otra cosa que un resumen superficial, una etiqueta – que puede ser útil en algunos casos prácticos – pero que en ningún caso sirve como un instrumento analítico de la forma cómo conferimos sentido a nuestras palabras. Al centrar nuestra atención en la relación entre la palabra y el significado tendemos a hacer desaparecer toda la praxis social que sostiene su uso. En el caso de los nombres propios (y también de la terminología de parentesco) existe la tendencia a olvidar los usos más primarios: con el nombre llamamos a una persona o la advertimos de algún peligro, por ejemplo. Sólo posteriormente adquieren otras funciones sociales.

No es mi intención discutir las ventajas y desventajas de una semántica estructural frente a la pragmática o el análisis semántico propuesto por la filosofía del lenguaje. En el caso de una terminología de parentesco, donde el análisis estructural ya ha probado su capacidad descriptiva, éste puede ser mantenido en lo fundamental, si los 'rasgos distintivos' son reinterpretados como **criterios de uso**. Esto implica, como es de suponer, todo un cambio radical en el marco teórico. Pero para los fines prácticos que perseguimos con este artículo no presenta mayores dificultades. Habría que introducir una distinción entre '**criterios de identidad**' (los criterios que definen la identidad de la persona a la que se aplica el término de parentesco) y '**criterios de aplicación**' es decir, criterios que rigen la aplicación de una categoría de parentesco ya formulada. Unos ejemplos aclararán esto. Criterios de identidad, en el caso de los Harakmbut, serían: generación, patrilineaje propio/ajeno, y sexo. Criterios de aplicación, por el contrario, serían: sexo de ego y si los interlocutores tienen o no el mismo sexo. Aplicando estos últimos criterios cambia la terminología, pero no necesariamente el grado de parentesco. Esta distinción tiene, sin embargo, tan sólo un

valor teórico. Una jerarquización de los **critérios de uso** da por resultado que para llegar a una descripción adecuada es necesario combinar uno y otros criterios. Así 'sexo de ego' domina toda la terminología – es la primera distinción a hacer –, pero 'la igualdad/diferencia de sexo de los interlocutores' sólo tiene sentido después de la aplicación de criterios como generación y patrilineaje propio/ajeno. Lo que nos demuestra que la organización interna de una terminología puede seguir caminos no previsible por un sistema descriptivo altamente sistematizado y jerarquizado.

TERMINOLOGÍA Y SISTEMA DE PARENTESCO

Un sistema de parentesco puede verse como un conjunto de reglas para "poner en acción" una terminología de parentesco. Por el contrario, una terminología de parentesco puede ser vista como el sedimento – una clasificación – producto del sistema de reglas. En ambos casos se supone una simetría entre terminología y sistema de parentesco. Esto no es estrictamente cierto, tanto en los usos cotidianos de la terminología (que pueden ser varios), como en la definición de las categorías con las que operan. En el caso de los Harakmbut es obvio que el sistema de parentesco es bastante más complejo que la terminología: mientras el sistema de parentesco opera con siete clanes, en la terminología se reflejan sólo dos y que por lo tanto debemos comprender como parientes consanguíneos y afines. Existen también otras discrepancias respecto a la definición de la clase de parientes con las que un ego puede casarse y que trataremos más adelante.

Antes de aplicar un término de parentesco, suponemos, uno debe estar en capacidad de aplicar ciertos criterios básicos, como generación, línea de parentesco, sexo, etc. Estos son los criterios que definen el uso de la palabra. Y la aplicación de esos criterios supone un conocimiento del sistema de parentesco. El hecho es sin embargo, que los términos de parentesco se aplican mucho antes que el individuo adquiera conocimientos sobre el sistema de parentesco. Así un niño es introducido al uso de términos como 'papá', 'abuelo' o 'hermana', como formas para dirigirse a ciertas personas, mucho antes de que pueda entender cómo funciona el sistema de parentesco y los criterios en que se basa. Este conocimiento lo adquiere definitivamente al momento de casarse. Y aún así, en muchos contextos cotidianos se definirá un término de parentesco en relación a otros términos (circularmente). Sólo en casos de error de aplicación puede formularse explícitamente uno de los criterios ("¿Acaso es mujer?"). "Eruir criterios" supone, por lo tanto – por regla general – un esfuerzo por recordar y, en última instancia, un esfuerzo analítico.⁽²⁾

EL SISTEMA DE PARENTESCO

Llamaré al conjunto de normas que regulan el matrimonio y las relaciones entre los grupos de descendencia, "el sistema de parentesco". Se trata de un conjunto de normas conocidas a la comunidad, o al menos a un grupo de individuos que pertenecen a ella, y que por lo tanto pueden formular. Esto implica, sin embargo, que pueden darse distintas versiones de una regla y que debemos tomar en consideración, desde varias ópticas, el perspectivismo social dentro de una misma comunidad. Andrew Gray ha señalado esta necesidad, con especial énfasis en la cultura Harakmbut (Gray: 1984, p. 55). De la sociedad Harakmbut no sólo puede decirse que es objeto de variación cultural espontánea, sino que es perspectivista y que la ha internalizado y asumido. Así veremos cómo algunas reglas fundamentales del sistema de parentesco pueden ser formuladas de distintas maneras, o también ver cómo toda la organización social puede "girar en el espacio" y ser vista bajo ópticas distintas —por ejemplo desde la óptica de un hombre o una mujer. Este punto lo ha desarrollado Andrew Gray en su tesis doctoral (Gray: 1983, pp. 119-123). Pero ya hemos visto también que la terminología de parentesco puede asumir, desde la perspectiva de un niño un carácter totalmente distinto.

La sociedad Harakmbut está organizada en siete clanes o líneas de descendencia masculinas (patrilinajes). Una línea de descendencia se "siente familia" y puede expresar esto de distintos modos, pero se define por los modos como se reclutan sus miembros. En el caso de los Harakmbut el mito de origen acerca del árbol *Oanāmei* existe en tantas versiones como clanes, con ligeras variantes codificadas. Cada clan guarda su propia versión del mito de origen. Y así sucede que la sociedad Harakmbut aun en el momento de expresar las coincidencias fundamentales de su cultura, las formula en siete versiones distintas. Es también en el mito de origen donde se señala la proveniencia de cada uno de los siete clanes:

?idnsika?mbu	'pava de cabeza blanca' (<i>hooiŋg</i>)
Iaromba	<i>iaro</i> 'cético de altura', — <i>mba</i> 'área'
Singperi	<i>signpa</i> 'palmera (sp.)', — <i>eri</i> 'gentilicio'
Oandignpānā?	
E?mbieri	<i>e?</i> -'infinitivo', <i>mbi</i> 'liana/cuerda', — <i>eri</i> 'gentilicio'
Māsenāoā	
Sāoerōn	

Tres nombres de los clanes no tienen "significado", pero su origen también se sienta en el mito de origen: **Oandingnpānā?** con **oaoa**, una especie de avispa, **Māsenāoã** con **mbedntoktok** una especie de paucar grande y **Sāoerōn** con el sajino, **mōkas**. (Gray: 1983, pp. 25-26). En la versión recogida por mí en Shintuya, correspondiente al clan **Oandignpānā?** no se menciona esto, pero los datos son conocidos.

También las ideas en cuanto a la concepción proporcionan una suerte de justificación. Para los Amarakaeri de Shintuya un niño hereda a través del semen de su padre **oa-so?** 'cuerpo' y **oa-nō-kireng** 'alma'. El útero femenino sólo "moldea" al niño y la mujer no tiene participación en la concepción. El niño también hereda un nombre **oa-ndik** del patrimonio de nombres de su clan. La identidad de una persona, por lo tanto, está dada en todos sus aspectos por su pertenencia a un patrilinaje determinado. Un patrilinaje necesita de mujeres de otro clan para reproducirse, pero niega que éstas tengan una participación propia en la concepción y la reproducción. Esta idea o imagen de la concepción es, por supuesto, una ilustración de la ideología clánica Amarakaeri, una 'ilustración gramatical', no una teoría de la concepción⁽³⁾

Aparte del orden social establecido en la "época de fundación" del mito de origen y sus ideas sobre la 'concepción', pueden dar una definición estricta del patrilinaje: "Los hijos son del padre". Este es el procedimiento como se reclutan los miembros de un clan o patrilinaje.

La norma ideal del matrimonio la expresa la noción de **oaia-oaia**, que significa 'quedar iguales/reciprocarse'. Literalmente significa 'ambos-ambos'. Hacer **oaia-oaia** es el intercambio de hermanas, la forma de matrimonio preferencial. Pero **oaia-oaia** se aplica también al intercambio de regalos (especialmente de carne), a las luchas entre hombres por una mujer y a la guerra. En las antiguas guerras interinas se luchaba especialmente por cuchillos (**siro** 'machete') y se robaba mujeres. Cuando había decesos se lamentaba mucho las muertes, pero había que responder, hacer **oaia-oaia**, provocando este proceder a su vez con contraataque futuro, lo que llevaba a una perennización de las guerras interinas.

Oaia-oaia es, pues, una noción fundamental del pensamiento Harakmbut. El quedar pares o iguales debe regir todas las relaciones establecidas. Este orden cultural es establecido en el mito de origen: allí se prescribe que los miembros de un patrilinaje tomen sus esposas de otro linaje (**oa-?en-nda**)⁽⁴⁾. El casarse con sus propias hermanas es **piken** 'incesto' y es castigado con la muerte (hasta ese

momento "la humanidad" amanecía siempre, es decir vivía eternamente). A falta máxima corresponde la pena máxima. Y con ello se introduce 'la muerte' como un evento cultural de un orden establecido por el árbol *oa-nā-mei*, un orden del cual se puede decir que está establecido sobre el orden natural, salvaje o prehumano cuyo rasgo principal es el incesto y la ausencia de un sistema de parentesco. Ese orden no es sólo un orden social, sino un orden cósmico, basado en la reciprocidad.

Si el intercambio de hermanas es la norma preferencial, no siempre se deja realizar. Y hoy día, con poblaciones muy reducidas después del contacto con la "civilización" es más bien rara. Una posibilidad es el intercambio diferido, otra el rapto consentido – sobre todo viable durante visitas a otra comunidad. La forma más común en Shintuya es que si a un joven "le dan mujer", él vaya a vivir a casa del suegro por un lapso aproximado de dos años, durante los cuales debe probar que puede mantener a su nueva familia, y esto significa hacer casa y chacra.

La etapa de servicio matrimonial (que no es conceptualizada como un "pago") es sentida como la prueba más difícil de su vida: la fuente de muchos problemas e inconvenientes no son sus relaciones con la joven esposa, sino las relaciones con el suegro, a cuya autoridad él tiene que someterse. Debido a la escasez de mujeres el prestigio creciente del 'suegro' ha provocado en Shintuya no sólo que muchos matrimonios fracasen durante la prueba matrimonial, sino un viraje de una virilocalidad tradicional a una fuerte tendencia hacia la uxorilocalidad.

Antiguamente todos los matrimonios eran arreglados por los padres y objeto de alianzas interclánicas. Dicen que "los acostumbraban desde chiquitos". Ante mis dudas y elaboraciones sobre la estabilidad de un tal matrimonio frente a la opción "por enamoramiento", simplemente dijeron "pero funciona". Relatan también que muchas veces se casaba un hombre ya mayor con una niña. En esos casos la madre de la niña-esposa daba acceso sexual al potencial marido de su hija, hasta que ella estuviera madura para tener relaciones sexuales. Hoy día muchos matrimonios se realizan por enamoramiento, pero ello también requiere del consentimiento de los padres. Matrimonios forzados por los padres suelen tener serios problemas, pero el único modo de evitar el consentimiento de los padres es el rapto consentido y éste es difícil de practicar.

En cuanto al nombre que se da al 'clan propio' existe un problema. Andrew Gray menciona *onju* en su tesis doctoral (Gray: 1983) y *onchiu* en un

artículo escrito en 1981 (Gray: 1984, p. 55)⁶⁵ Ninguna de esas palabras es reconocida en Shintuya. Mis propias averiguaciones dieron por resultado que se decía *oambet* o *oambaet* que puede analizarse así: *oa* - nominalizador, -*mba*- plural verbal (acción de varios/acción repetida), *et* - ser posible, y que glosan como 'mi familia'. Para Andrew Gray, sin embargo, *huambet* es un grupo cognático, cuyos límites no están bien definidos y que incluye: las personas del propio patrilineaje, la madre y sus hijos, la hermana de la madre (si vive en la proximidad), pero que excluye a los primos cruzados (esposas potenciales y cuñados potenciales) (Gray: 1983, p. 136). Por lo que alcanzo a comprender, entonces, la noción de *huambet* que Gray describe para la comunidad de San José del Karene, excluye del propio *huambet* a los miembros de otro clan en la generación cero (la de ego), pero los incluye en las generaciones ascendentes. Esta noción de *huambet* parece cubrirse con otra noción, al menos similar, usada en Shintuya: *ndo?-edn harak-mbut* 'mis parientes' (cercaos), que también juega un rol en la definición de reglas de parentesco. En todo caso en Shintuya se puede decir, por ejemplo: *iaromba-edn oa-mbet* 'la familia *iaromba*' y para un ego masculino se excluye que su esposa (*oa-to-e*) o su madre (*nãng?*) pertenezcan al mismo *oambet*, pero sí incluye explícitamente al padre (*pagn*) y a sus niños (*oa-si?-po*). Sentado así el uso del término *oambet* en Shintuya es equivalente al de un 'patrilineaje'.

Las diferencias terminológicas aparte, -que pueden deberse a una cierta variación cultural- podemos afirmar que el arreglo de un matrimonio (en ambos casos) no sólo es cuestión de los patrilineajes: en el arreglo participan las madres de los contrayentes también. Es decir: el "grupo de gestión" no sólo son los clanes de los contrayentes, ya que las madres (y eventualmente las madres clasificatorias) también tienen que convenir, y ellas pueden pertenecer a otros clanes.

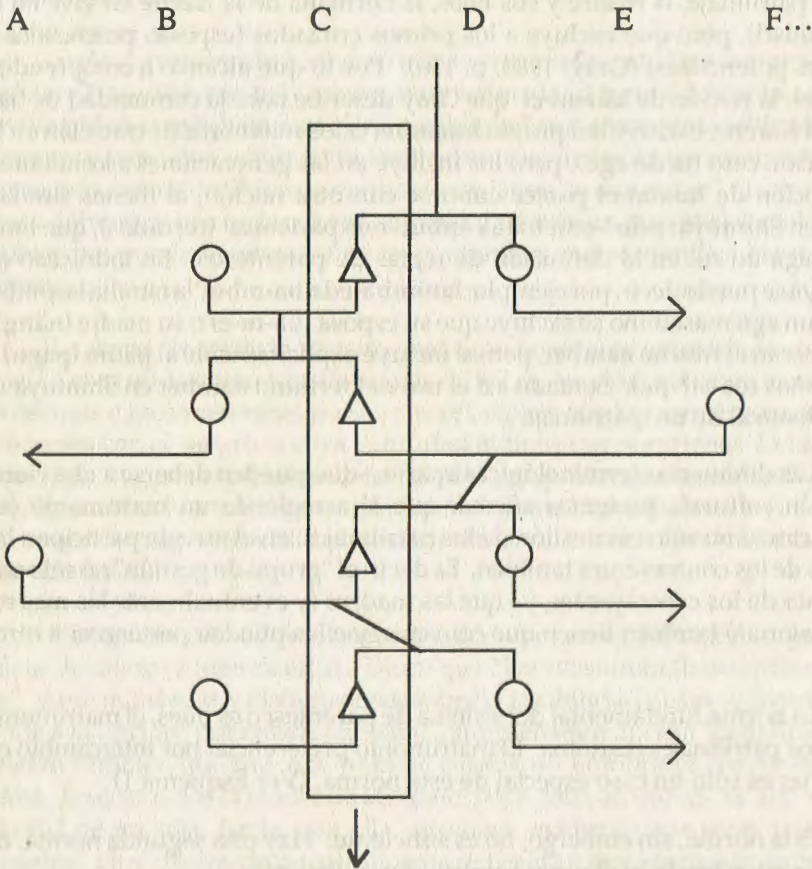
La norma fundamental del sistema de parentesco es pues, el matrimonio entre dos patrilineajes distintos. El matrimonio preferencial por intercambio de hermanas es sólo un caso especial de esta norma. (Ver Esquema 1)

Esta norma, sin embargo, no es suficiente. Hay una segunda norma, de la cual existen también algunas formulaciones distintas.

La versión más estricta de esta segunda regla es que "las madres de los que se casan no deben ser hijas del mismo padre legítimo". A ellas se refieren como *ndo?-edn oaidnpo a-pagn-ên-te*, literalmente como 'mis hermanas de un mismo padre', usando el término referencial *a-pagn* 'padre genético'. (Ver el Esquema 2)

ESQUEMA 1

Intercambios matrimoniales entre patrilinajes



En este esquema se puede reconocer cómo un patrilinaje tiene una existencia proyectada en el tiempo: es un dador y un receptor de mujeres - mujeres de otros patrilinajes sin las cuales no podría existir; pero que a su vez no son parte del patrilinaje.

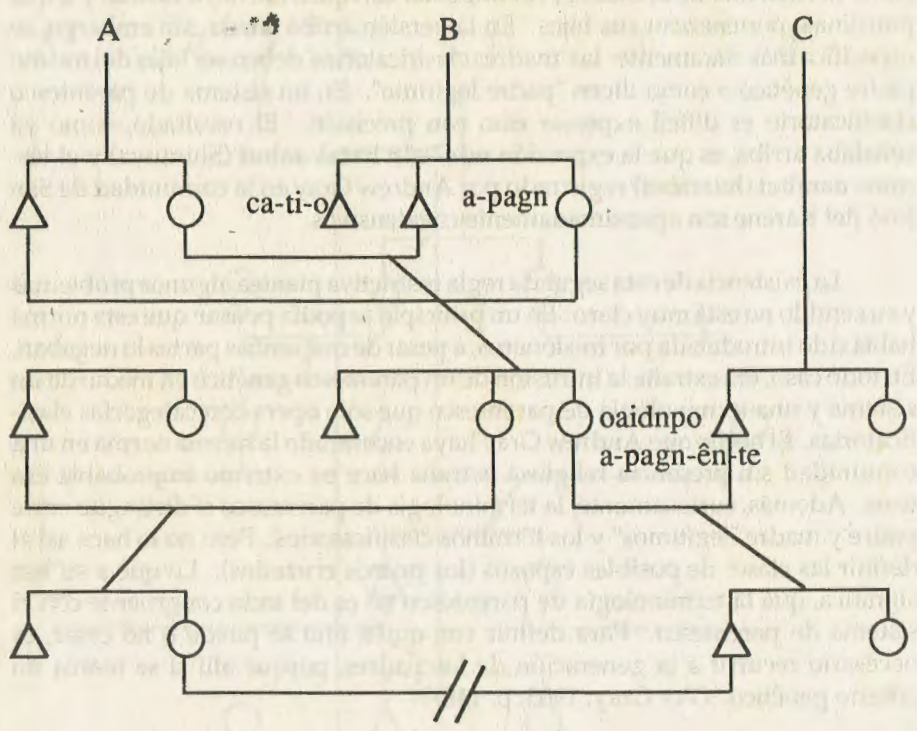
Otra formulación, menos explícita, pero que cubre los mismos casos, es que se debe evitar matrimonios en la 'familia cercana' (*ndo?edn harak-mbut*). Esta regla es más extensa que la anterior: repite la prohibición de incesto con los propios hermanos y agrega "los parientes cercanos". En realidad se trata de los hijos/as de *oa-si* (*asign* en los términos vocativos), que es la 'madre clasificatoria' o 'la hermana de la madre', sin importar con quién se haya casado y a qué patrilinaje pertenezcan sus hijos. En la versión arriba citada, sin embargo, se especifica más claramente: las 'madres clasificatorias' deben ser hijas del mismo padre genético o como dicen "padre legítimo". En un sistema de parentesco clasificatorio es difícil expresar esto con precisión. El resultado, como ya señalaba arriba, es que la expresión *ndo?edn harak-mbut* (*Shintuya*) y el término *oambet* (*huambet*) registrado por Andrew Gray en la comunidad de San José del Karene son aproximadamente coextensivos.

La existencia de esta segunda regla restrictiva plantea algunos problemas y su sentido no está muy claro. En un principio se podía pensar que esta norma había sido introducida por misioneros, a pesar de que ambas partes lo negaban. En todo caso, era extraña la intrusión de un parentesco genético en medio de un sistema y una terminología de parentesco que sólo opera con categorías clasificatorias. El hecho que Andrew Gray haya encontrado la misma norma en una comunidad sin presencia religiosa extraña hace en extremo improbable esa tesis. Además, curiosamente, la terminología de parentesco sí distingue entre padre y madre "legítimos" y los términos clasificatorios. Pero no lo hace así al definir las clases de posibles esposos (los primos cruzados). Lo que a su vez significa, que la terminología de parentesco no es del todo congruente con el sistema de parentesco. Para definir con quién uno se puede o no casar, es necesario recurrir a la generación de los padres, porque allí sí se marca un criterio genético. (Ver Gray: 1983, p. 148)⁽⁶⁾

Cabe especular acerca del sentido de esta norma: ¿Es un rezago del intercambio de hermanas como forma preferencial de matrimonio? ¿Se trata de evitar matrimonios consecutivos entre sólo dos clanes? ¿Tiene la sociedad *Harakmbut* tal horror al incesto que lo previene aún por línea femenina (a pesar de que esto no ocupa ningún lugar en su ideología de patrilinajes masculinos) (Ver Gray: 1983, p. 120). Es difícil obtener una respuesta. Lo que es siempre palpable es el horror al incesto y por ello se dice que hay que evitar matrimonios demasiados cercanos.

ESQUEMA 2

PROHIBICIÓN DE MATRIMONIO ENTRE HIJOS DE PRIMAS PARALELAS HIJAS DE UN MISMO PADRE GENÉTICO.



En este esquema se puede apreciar que a pesar de que los hijos de las dos hermanas paralelas pertenecen a patrilinajes distintos no pueden contraer matrimonio.

TERMINOLOGÍA DE PARENTESCO

En Amarakaeri existen tres juegos de terminologías de parentesco: términos de referencia, vocativos y un tercer sistema aplicable sólo a la generación cero, de *ego*. Los dos primeros se refieren al parentesco en un sentido estricto y se aplican, por lo tanto, a los miembros del propio patrilineaje y a los parientes afines (el patrilineaje del esposo/a). El resto es no-pariente y queda fuera de la terminología de parentesco. La terminología de parentesco opera por eso con sólo dos líneas de descendencia, mientras que el sistema de parentesco refleja así los términos reales de las alianzas (y el modelo ideal del intercambio de hermanas), mas no la estructura social en su cabalidad. El tercer sistema suele tener un uso más amplio. Aparte de los 'hermanos' y 'cuñados' reales se aplica a todos los miembros de la sociedad, que de ese modo pueden escoger entre una relación más cercana o distante, a pesar de ser literalmente no-parientes. Este es el parentesco ficticio.

Para describir los términos de referencia es necesario introducir los siguientes criterios: sexo de *ego*, generación, patrilineaje, sexo del referente, sexo dispar y consanguinidad. Estos mismos criterios son aplicables a los términos vocativos, que por lo general se cubren con los de referencia. La excepción son los vocativos para padre y madre clasificatorios. No existen, porque sería considerado impropio dirigirse a ellos con otra palabra distinta que simplemente 'padre' o 'madre' (términos de respeto y cariño). El tercer sistema introduce un criterio nuevo: la diferencia de edad. Entre hermanos mayores y menores se dirigen unos a otros usando términos distintos. Lo mismo es cierto para las hermanas y para las relaciones entre "cuñados".

La terminología de parentesco exige algunos comentarios. En primer lugar, es obvio el carácter funcional de la terminología. Allí donde sirve para establecer las reglas matrimoniales, en la generación de *ego* y la generación de sus padres, es mucho más específica que en los extremos, la generación de abuelos y nietos, donde muchos criterios no encuentran aplicación y por lo tanto los términos de parentesco son más generales.

Una comparación con la terminología de parentesco, tal como la constata Andrew Gray para la comunidad de San José del Karene arroja que existen algunas diferencias terminológicas, pero que a pesar de ello se trasluce que el sistema de parentesco y los criterios en que se basa son los mismos. La diferencia más importante es que Gray resalta la diferencia de 'sexo de ego' en desmedro de otro criterio: la igualdad/diferencia de sexo entre el hablante y el referente.⁽⁷⁾

Existen algunos términos de parentesco no incluidos en el esquema. En primer lugar 'esposo/a' que se dice **oa-to-ê** (nominalizador - con/bajo -haber). El verbo **e?-to-ê** significa 'tener'. 'Esposo/a' se puede glosar, por lo tanto como 'la persona que tengo'. **Oa-to-ê** se usa en lugar de **oa-timbui** una vez unidos en matrimonio. **Oa-si?-po** significa 'niño/a'. No es propiamente un término de parentesco, pero **ndo?-edn** **oa-si?-po** se usa por 'mis niños/hijos'. **Oa-iet** significa 'mujer', pero es usado también por 'hermana'.

DISCUSIÓN DE LOS CRITERIOS

Sexo de ego. De acuerdo al sexo de **ego** se reorienta toda la terminología. Si se comparan los Esquemas 3 y 4 se constatará fácilmente que una serie de términos están invertidos. Para un ego masculino **oaidnpo** es de sexo femenino; para un ego femenino es de sexo masculino. Lo mismo es cierto para **oa-timbui**. **Oa-oëoë** 'cuñado' es un término de uso sólo para ego masculino, **teoeng** lo usan sólo entre mujeres. En la generación de los hijos/sobrinos (-1) para un ego masculino sus hijos (**siôn**) son de su propio patrilinaje, para un ego femenino pertenecen al patrilinaje del esposo. Y así toda la terminología se invierte en esta generación. Si la inversión de sexo en el referente para las generaciones 'cero' y '+1' se puede explicar recurriendo a otro criterio: la identidad/diferencia de sexo entre el referente y el hablante ('sexo dispar'), esto no es el caso, para el cambio de regla de descendencia y por lo tanto es necesario mantener 'sexo de ego' como un criterio básico.

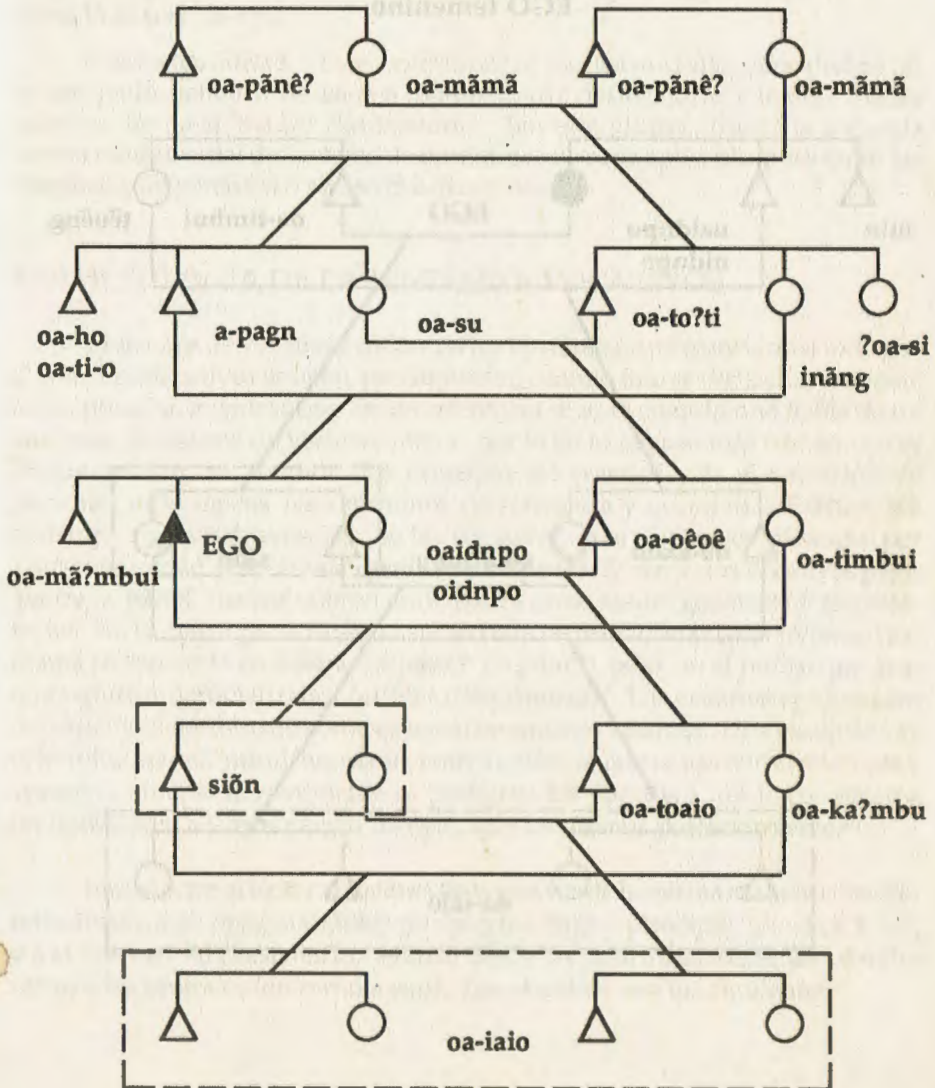
Generación. La 'generación' es un criterio que permite una graduación, que abarca cinco (5) generaciones distintas: +2 (generación de abuelos), +1 (generación de padres), 0 (generación de ego), -1 (generación de hijos), -2 (generación de nietos). La graduación general está autocentrada en **ego**.

Patrilinaje propio/ajeno. De acuerdo a este criterio se diferencia sólo entre el clan propio de **ego** (indexado como '+') y el clan del esposo/a. En el caso que este criterio no se aplique, es decir si el término de parentesco no hace la distinción entre patrilinajes, éste se marca con '0' (cero). Este es el caso, por ejemplo para **oa-iaio** 'nieto' o 'abuelo/a'.

Sexo Masculino. Este criterio se refiere al sexo del referente y no del hablante. Es también un criterio esencial a todas luces. He indexado '+' para sexo masculino, '-' para femenino, y '0' cuando no se aplica.

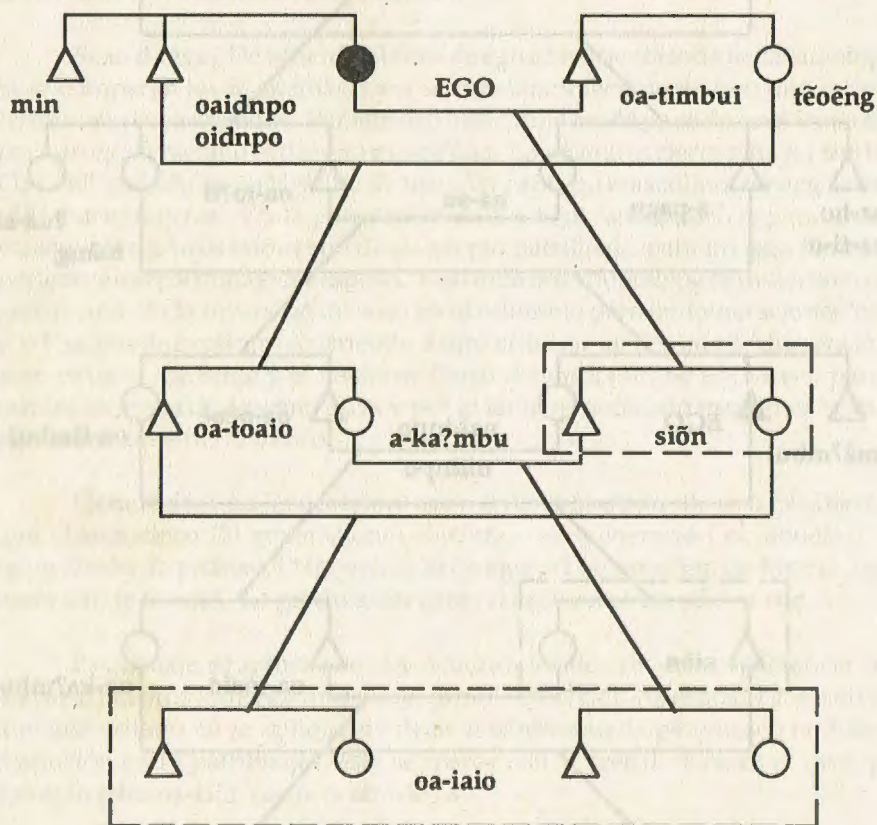
**ESQUEMA 3
TERMINOLOGÍA DE PARENTESCO**

**Sistema (a): términos de referencia
EGO masculino**



ESQUEMA 4
TERMINOLOGÍA DE PARENTESCO

Sistema (a): términos de referencia
EGO femenino



Sexo dispar. Este criterio sirve para marcar aquellos términos de parentesco que se usan entre personas de distinto sexo ('+') o exclusivamente entre personas del mismo sexo ('-'). De este modo recojo el criterio "entre mujeres", "entre hombres" y "sólo entre hombre y mujer". Así, por ejemplo *oamã?mbui* se usa sólo entre hombres y *oaidnpo* entre hombres y mujeres- lo que aclara muy bien, por qué el sexo del referente cambia para algunos términos de acuerdo al sexo de ego.

Consanguinidad. Este criterio sirve exclusivamente para distinguir *apagn* 'padre genético' de *oa-ti-o/oa-ho* 'padre clasificatorio' y *inãng?* 'madre genética' de *oa-si* 'madre clasificatoria'. Sin este último criterio la segunda norma fundamental del sistema de parentesco no sería aplicable, pues todas las categorías de parentesco serían clasificatorias.

TERMINOLOGÍA DE PARENTESCO: VOCATIVOS

El sistema de vocativos difiere de los términos de referencia ante todo por el uso. Los vocativos se usan, por supuesto, cuando uno se dirige directamente a una persona, mientras que los de referencia se usan cuando uno habla de un pariente. El sistema de vocativos tiene, por lo tanto, un uso más frecuente y es el que primero se aprende. En principio los criterios y la clasificación de parientes es la misma para términos de referencia y vocativos. Existen, sin embargo, algunas diferencias: en los vocativos no se distinguen parientes por 'consanguinidad' (ese criterio queda fuera de uso). Es decir, los vocativos *pagn* 'padre' y *nãng?* 'madre' cubren tanto padre como madre genéticos y clasificatorios. En la mayor parte de los casos se trata inclusive del mismo término (*oamãmã* se convierte en *mãmã*, *oa-pãnê?* en *pãnê?*), pero sin el prefijo *oa-* o *a-* que significa 'nominalizador / artículo determinado'. Los vocativos prescinden del artículo determinado como es usual en muchos idiomas. Una excepción es el término *oa-mã?mbui* 'hermano, entre hombres', que se usa como referente y vocativo, aunque normalmente se prefieren los vocativos del tercer sistema (aplicable sólo a la generación de ego), que trataremos posteriormente.⁽⁸⁾

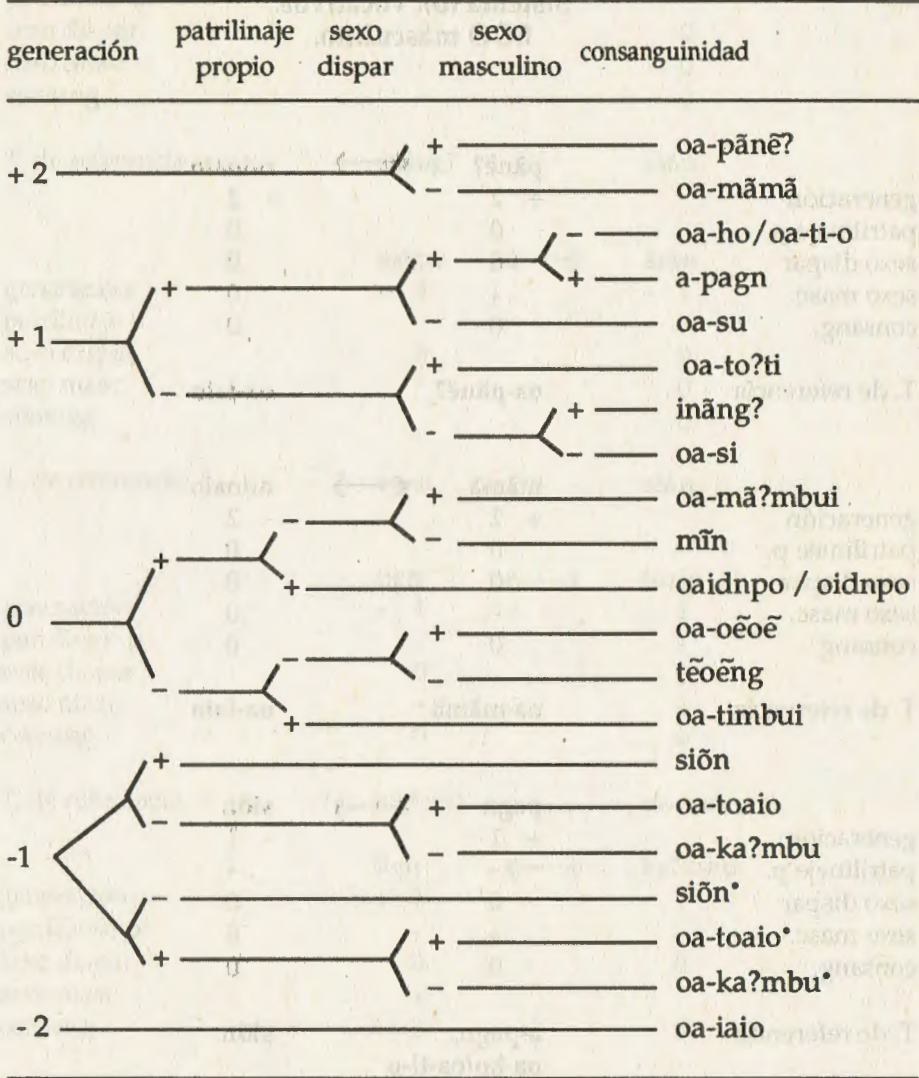
Introduciré al lector al sistema de vocativos de la misma manera como fui introducido a él: presentándolos por parejas, bajo el principio: qué dice X a Y, y a la inversa. Al presentarlo, avanzo desde las posiciones extremas (abuelo-nieto) a las centrales (en torno a ego). Los términos son los siguientes:

ANÁLISIS SEMANTICO DE LOS TÉRMINOS DE REFERENCIA

	generación	patrilineaje propio	sexo masculino	sexo dispar	consanguinidad
oa-pānê	+ 2	0	+	0	0
oa-māmā	+ 2	0	-	0	0
oa-ho/oa-tio-o	+ 1	+	+	0	0
a-pagn	+ 1	+	+	0	+
oa-su	+ 1	+	-	0	0
oa-to?ti	+ 1	-	+	0	0
ināng?	+ 1	-	-	0	+
oa-si	+ 1	-	-	0	-
oa-mā?mbui	0	+	+	-	0
nūn	0	+	+	-	0
oaidnpo/oidnpo	0	+	0	+	0
oa-oēōē	0	-	+	-	0
tēōēng	0	-	-	-	0
oa-timbui	0	-	0	+	0
siōn	- 1	+	(...)	0	0
oa-toaio	- 1	-	(+)	0	0
oa-ka?mbu	- 1	-	(+)	0	0
oa-iaio	- 2	0	0	0	0

Entre paréntesis '(...)' los valores a insertar para un ego femenino

JERARQUÍA ENTRE LOS CRITERIOS SEMÁNTICOS



' • ' = Variantes para ego femenino

TERMINOLOGÍA DE PARENTESCO

Sistema (b): vocativos.

EGO masculino.

	pānē?	↔	ndoaio
generación	+ 2		- 2
patrilineaje p.	0		0
sexo dispar	0		0
sexo masc.	+		0
consang.	0		0

T. de referencia **oa-pānē?** **oa-iaio**

	māmā	↔	ndoaio
generación	+ 2		- 2
patrilineaje p.	0		0
sexo dispar	0		0
sexo masc.	-		0
consang.	0		0

T. de referencia **oa-māmā** **oa-iaio**

	pagn	↔	siõn
generación	+ 1		- 1
patrilineaje p.	+		+
sexo dispar	0		0
sexo masc.	+		0
consang.	0		0

T. de referencia **a-pagn,**
oa-ho/oa-ti-o **siõn**

	←	nāng?	↔	siōn	
generación		+ 1		- 1	
patrilineaje p.		-		-	
sexo dispar		0		0	
sexo masc.		-		0	
consang.		+		0	

T. de referencia **ināng?** **siōn**

	←	asign	↔	siōn	
generación		+ 1		- 1	
patrilineaje p.		-		-	
sexo dispar		0		0	
sexo masc.		-		0	
consang.		-		0	

T. de referencia **oa-si** **siōn**

	←	tign	↔	toaio	
generación		+ 1		- 1	
patrilineaje p.		-		-	
sexo dispar		0		0	
sexo masc.		+		+	
consang.		0		0	

T. de referencia **oa-to?ti** **oa-toaio**

	←	tign	↔	ka?mbu	
generación		+ 1		- 1	
patrilineaje p.		-		-	
sexo dispar		0		0	
sexo masc.		+		-	
consang.		0		0	

T. de referencia **oa-to?ti** **oa-ka?mbu**

		← mǎn →	↔	ndoso	
generación	1 -	+ 1	1 +	- 1	
patrilinaje p.	-	+	-	+	
sexo dispar	0	0	0	0	
sexo masc.	0	-	-	+	
consang.	0	0	+	0	

T. de referencia oa-su oa-toaio

		← mǎn →	↔	ka?mbu	
generación	1 -	+ 1	1 +	- 1	
patrilinaje p.	-	+	-	+	
sexo dispar	0	0	0	0	
sexo masc.	0	-	-	-	
consang.	0	0	-	0	

T. de referencia oa-su oa-ka?mbu

		← oa-mǎ?mbui →	↔	oa-mǎ?mbui	
generación	1 -	0	1 +	0	
patrilinaje p.	-	+	-	+	
sexo dispar	0	-	0	-	
sexo masc.	+	+	-	+	
consang.	0	0	0	0	

T. de referencia oa-mǎ?mbui oa-mǎ?mbui

		↔	↔	↔	
		oidnpo/oidnpo	↔	oidnpo/oidnpo	
generación	1 -	0	-	0	
patrilinaje p.	0	+	0	+	
sexo dispar	-	+	+	+	
sexo masc.	0	0	0	+	
consang.	0	0	-	0	

T. de referencia oidnpo/oidnpo oidnpo/oidnpo

	oëoë	↔	oëoë
generación	0		0
patrilineaje p.	-		-
sexo dispar	-		-
sexo masc.	+		+
consang.	0		0

T. de referencia **oa-oeoe** **oa-oeoe**

	timbui	↔	timbui
generación	0		0
patrilineaje p.	-		-
sexo dispar	+		+
sexo masc.	0		0
consang.	0		0

T. de referencia **oa-timbuy** **oa-timbui**

	tëoëng	↔	tëoëng
generación	0		0
patrilineaje p.	-		-
sexo dispar	-		-
sexo masc.	-		-
consang.	0		0

T. de referencia **tëoëng** **tëoëng**

TERMINOLOGÍA DE PARENTESCO: VOCATIVOS DE LA GENERACIÓN DE EGO

La característica principal de este subsistema de la terminología de parentesco es que prescinde de una clasificación generacional e introduce un nuevo criterio: las diferencias de edad. Efectivamente, los vocativos para 'hermanos' y 'cuñados' cambian de acuerdo a la persona a la que uno se dirige, dependiendo esto de las diferencias de edad. Cuando la persona es mayor que el hablante, marco este criterio con '+', cuando es menor con '-' y donde no se aplica o está neutralizada con '0'.

Patrilinaje Propio		Patrilinaje Ajeno	
Mayor	Menor	Mayor	Menor
♀♀ mĩn	tõn	ẽng?	ẽng?
♂♂ egn	egn	ẽn?	ẽn?tipo
♀♂ pogn			

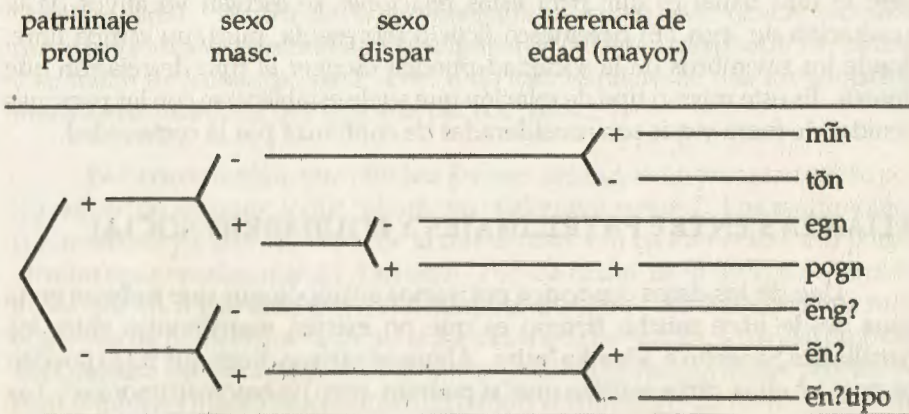
También para este subsistema de la terminología podemos postular un conjunto de criterios que se usan en su aplicación, así como una jerarquía entre los criterios.

ANÁLISIS SEMÁNTICO: VOCATIVOS DE LA GENERACIÓN DE EGO

Criterios	mĩn	tõn	egn	pogn	ẽng?	ẽn?	ẽn?tipo
patrilineaje propio	+	+	+	+	-	-	-
sexo dispar	-	-	-	+	-	-	-
sexo masc.	-	-	+	+	-	+	+
diferencia de edad (mayor)	+	-	0	+	0	+	-

Nótese que en el esquema propuesto el término **pogn** está caracterizado por los criterios 'sexo dispar', marcado como '+', y 'sexo masculino', también marcado como '+', lo que significa que sólo la hermana menor puede dirigirse al hermano mayor como **pogn**. No existe un vocativo exactamente inverso que use el hermano mayor con la hermana menor. En ese caso se puede usar por ejemplo, **oaidnpo-si?-po** 'hermana menor'; es decir, un término derivado.

JERARQUÍA DE CRITERIOS: VOCATIVOS DE LA GENERACIÓN DE EGO



EL PARENTESCO FICTICIO

En la terminología de parentesco se encuentran "fuera del sistema" todos aquellos miembros de la sociedad Harakmbut que no son considerados en un sentido estricto parientes - los miembros del patrilineaje propio y los parientes afines. A esos no-parientes, sin embargo, se les ofrece un tratamiento 'como si' fueran parientes. Se entabla, por lo tanto una relación de parentesco ficticio, cuyo grado de cercanía ('hermanos') o lejanía ('cuñado') tendrán que escoger. Esta extensión de la terminología de parentesco a todos los miembros de la sociedad Harakmbut me parece importante; porque es el primer inicio de la aplicación de un patrón lógico: el de dos mitades que intercambian mujeres, como patrón o forma para establecer relaciones. Elevado a patrón de pensamiento es posible 'pensar' éstas y muchas otras relaciones con la idea fundamental de intercambio equilibrado, que así se convierte en un rasgo característico de una forma de pensamiento - y también de la praxis de conducción de relaciones entre grupos humanos, entre la sociedad y la naturaleza (de la que se sustenta), etc.

Algunos ejemplos de parentesco ficticio esclarecerán el caso. Un informante pertenece al clan Oandignpānā?, su antigua mujer - de la que vive separado - pertenece al patrilineaje ?idsika?mbu. Un hombre mayor y de respeto en la comunidad pertenece al clan Iaromba, es literalmente su no-pariente, pero se dirige a mi informante como ēn?tipo 'cuñado menor', y él a su vez lo llama ēn? 'cuñado mayor'. Con otro miembro de la comunidad, un ?idsika?mbu, se tratan mutuamente de egn o hegn 'hermano', a pesar de que podrían tratarse de 'cuñados' por la ex-esposa de mi informante. Cuando hay un declive de edad mayor puede escogerse la fórmula pagn/siōn 'padre/hijo', pero lo más usual es que para estas relaciones se escojan vocativos de la generación de ego. El parentesco ficticio representa, pues, un campo libre, donde los miembros de la sociedad pueden escoger el tipo de relación que desean. Es este mismo tipo de relación que suele establecerse con las personas venidas de fuera y que son consideradas de confianza por la comunidad.

ALIANZAS ENTRE PATRILINAJES Y EQUILIBRIO SOCIAL

Uno de los datos conocidos por varios antropólogos que trabajan en la zona desde hace mucho tiempo es que no existen matrimonios entre los patrilineajes Sāoērōn ē Idnsika?mbu. Algunos nativos dicen que no se pueden casar entre ellos, otros señalan que "sí podrían, pero no hay matrimonios". Las

razones no son claras y la mayoría de nativos en Shintuya no tiene ninguna explicación. El trabajo etnográfico de Andrew Gray en la comunidad de San José del Karene a abierto, sin embargo, una nueva brecha de investigación, que aquí quisiera resumir muy brevemente.

Los siete patrilinajes se dividen en dos grupos por su orientación simbólica hacia el río o hacia el bosque: *Iaromba*, *Māsēñāōā* y *Oandignpāñā?* se orientan al río y *Singperi*, *?idnsika?mbu*, *Sāōēñōn* y *E?mbieri* al bosque.⁽⁹⁾ De ello derivan ciertos privilegios de caza y de conexión con espíritus de animales que rigen esas actividades. Se considera también que en cada poblado no deben existir más de cuatro patrilinajes, que se dividen en dos grupos, uno orientado al río y el otro al bosque. Dentro de cada grupo existe una alianza, por la cual los clanes que son minoritarios numéricamente se someten al clan dominante pretendiendo ser parientes y al menos usualmente evitando matrimonios entre ellos. Aplicado esto a Shintuya, por los mismos datos que proporciona Gray, significaría que los clanes dominantes son *Iaromba* e *?idnsika?mbu* y los patrilinajes *Māsēñāōā* y *Oandignpāñā* son los aliados de los *Iaromba*, mientras que *Singperi*, *E?mbieri* y *Sāōēñōn* son los aliados de los *Idnsika?mbu*. Al parecer de Gray este sistema de alianzas logra un equilibrio entre las dos partes, que no son 'mitades' en un sentido estricto, pues su configuración interna puede variar. Es posible, inclusive, que se den matrimonios al interior de una de las partes -llevados sobre todo por la baja demográfica que sufren hoy día y que hace muy difícil encontrar una pareja viable para un individuo.

Hasta qué punto el modelo de San José del Karene se aplica a Shintuya es difícil de aseverar. Por lo general la división entre clanes orientados al río y al bosque parece respetarse, aunque existe al menos una excepción (*Iaromba/Oandignpāñā*). El uso de la terminología de parentesco ficticio tampoco corrobora el modelo (*Iaromba* y *Oandignpāñā?* deberían tratarse de 'hermanos' y se tratan de 'cuñados', etc.). Pero todo esto requiere de una investigación mucho más profunda que está aún por realizarse.⁽¹⁰⁾

Es cierto también, que muchos jóvenes dicen que no piensan regirse por las reglas "de antiguo" y que "ahora con cualquiera nomás". Los matrimonios con mestizos y personas fuera de la comunidad van en aumento y eso puede terminar por erosionar todo el sistema. Por esa razón, en Shintuya, se trata de evitar que las mujeres se casen con hombres de fuera - eso desarticularía todo el sistema de patrilinajes - aunque sí permiten que los hombres traigan esposas. Esta defensa legítima de su sociedad ocasiona, sin embargo, serios problemas con las mujeres que ya han establecido familia con hombres de fuera y que están

normalmente expulsadas de la comunidad, pero que siguen frecuentándola y que tienen una existencia al margen de ella.

No está tampoco muy claro qué vigencia retrospectiva tendría el sistema de alianzas puesto al descubierto por Gray. Se supone que antes del "contacto" en cada casa comunal (llamadas *hak* anteriormente y ahora *hak-tōnê* 'casa mayor') vivía un solo patrilineaje, y que los intercambios matrimoniales se realizaban entre las distintas *hak*. No me ha sido posible averiguar si ese sistema de alianzas también se daba entre las *hak* o si es un sistema posterior, creado a raíz de su reunión en misiones y poblados mayores.

Un punto interesante por resaltar, una vez más, es que todo este esfuerzo por establecer un orden bipartito de intercambios obedece al mismo patrón lógico de intercambios y equilibrios que ya hemos establecido - un orden fundamental trazable hasta el mito de origen. Es quizá también comprensible que estableciendo un orden bipartito (aunque no siempre sea aplicable estrictamente) se da una viabilidad política a las alianzas matrimoniales. Quiero decir con ello que resulta más fácil llegar a acuerdos matrimoniales con unidades mayores organizadas que en un enjambre de relaciones posibles entre los siete patrilineajes. No debemos olvidar tampoco que de ese modo se pueden establecer relaciones simbólicas que por una red múltiple de ecos establecen toda una red de conexiones: estructura social/estructura de la naturaleza (río/bosque)/ los espíritus del río y del bosque/ la incentivación y las restricciones de la caza. Y esto trae consigo una enorme ganancia, pues crea una 'forma de vida' y establece una ética.

PARENTESCO Y EL PERSPECTIVISMO SOCIAL

Hemos visto el sistema de parentesco como un conjunto de reglas para reclutar parientes - cuya clasificación está depositada en la terminología de parentesco. Pero el sistema de parentesco es multifuncional en una sociedad en la cual la mayoría de las relaciones gira en torno al sistema de parentesco o en todo caso a los criterios de uso de la terminología de parentesco.

Ese es el caso, por ejemplo, con la división sexual del trabajo o también con el uso de nombres propios. Estos conforman un reservorio de cada patrilineaje, pero un individuo cambia de nombre a través de su vida. Los hombres cambian de nombre durante el rito de pasaje de la adolescencia para estar aptos para el matrimonio.⁽¹⁾ Los shamanes, llamados *oa-iorok-eri* 'soñador', también cam-

bien de nombre cuando "la madre" de una especie "los para porque hay abuso". Así dicen: "siempre se cambian de nombre". Los nombres propios son guardados como un secreto -muy pocos lo saben, porque eso significa entregar poder sobre uno. En su lugar usan apodos. Pero también estos son usados con reserva frente a personas extrañas a la comunidad. El término de parentesco es por ello la forma más usual de dirigirse a una persona y la que primero aprenden los niños. La aplicación de los términos de parentesco también cambia, por supuesto, cuando alguna persona altera su estatus (por matrimonio o disolución, nacimiento o fallecimiento), y todo el uso de la terminología tiene que girar y ajustarse a este hecho. En realidad, tanto los nombres propios como la terminología de parentesco funcionan como sistemas deícticos distintos, pero engarzados el uno al otro.

La división del trabajo sigue el usual sistema de división de roles por sexo y edad. El grupo de trabajo por excelencia -aquel al que se recurre para actividades mayores como limpiar y quemar un área de cultivo o construir una casa - es el grupo de hermanos de un mismo patrilinaje.

El sistema de parentesco también puede ser visto como una serie de normas cuyo objetivo es regular la interrelación entre los sexos y es aquí donde podemos ver que hombres y mujeres pueden tener una visión opuesta, pero a su vez complementaria de lo que es un patrilinaje y la estructura social.

Entre los Harakmbut todo en la esfera sexual es muy tenso. Un joven que encuentra a una muchacha la saludará sin levantar la vista. Ella se abstendrá de sonreírle, porque ello podría ser interpretado como una posibilidad de establecer una relación personal. Aún parejas casadas no suelen intercambiar en público ningún tipo de caricias - ni siquiera un gesto que deleve intimidad. Si un joven desea pretender oficialmente una muchacha, lo hará llevando presentes de carne. Ella puede corresponder tejiendo y obsequiando bolsas de cético o con pescado. Una vez "arreglado" un matrimonio no existe ninguna ceremonia especial. El marido se muda a casa del suegro y empieza a convivir con ella. El suegro y cada miembro del patrilinaje de la esposa reciben de regalo una flecha adornada con plumas. El regalo de matrimonio se llama *tindoia* o también *tindoia*?⁽¹²⁾ Entonces se inicia para el recién casado la difícil etapa de su servicio matrimonial. A pesar de que están previstos sólo dos años, ese servicio suele prolongarse mucho más. La pareja quizá haga "cocina aparte", pero con la construcción de una casa se toman tiempo, que finalmente se convierte en uxorilocalidad. Este es un beneficio para el suegro, que no sólo acrecienta su prestigio sino que se asegura la provisión de carne. El hombre es visto sobre

todo como un proveedor de carne de monte, y la caza es su actividad principal y también el eje central del shamanismo.

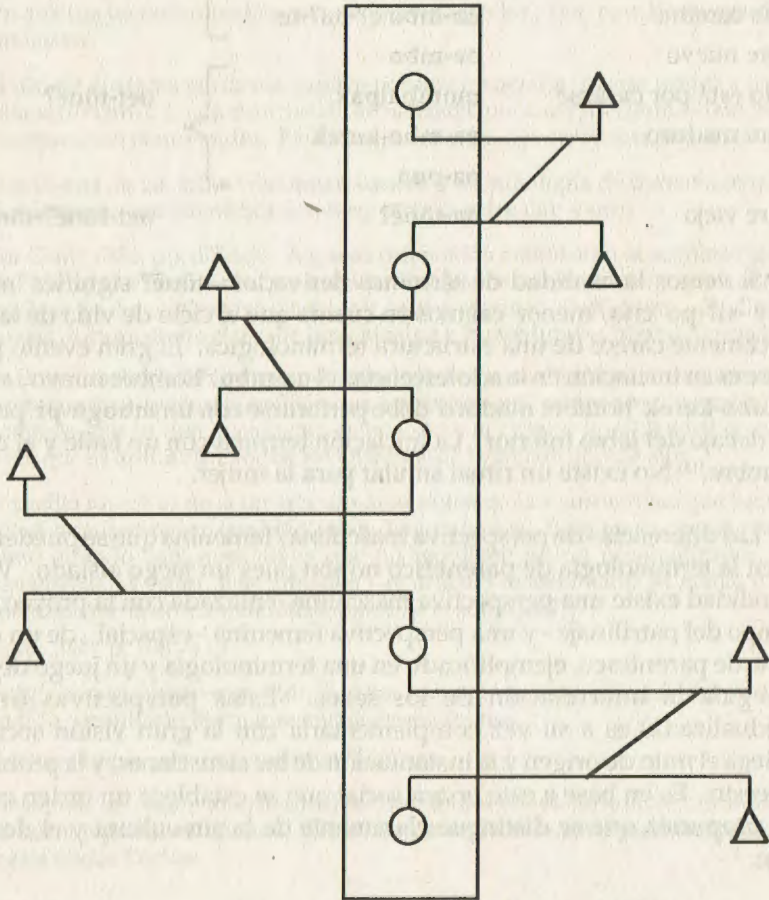
Esta tendencia hacia la uxorilocalidad compensa la estructura clánica y la ideología netamente masculina de los patrilinajes. Un patrilinaje se proyecta en el tiempo: las mujeres van y vienen pero de generación a generación el patrilinaje subsiste. Desde un punto de vista femenino, el grupo local femenino permanece en un solo lugar, mientras que son los maridos los que van y vienen. Los patrilinajes de esposos e hijos cambian, pero el grupo de residencia permanece. Visto desde esa perspectiva la organización social tiene menos que ver con los patrilinajes que con el grupo de residencia y el eje "abuela-hija-nieta". (Ver esquema 3 para ilustración de este punto de vista y contrastarlo con el esquema 1, el punto de vista masculino).

Es a esta divergencia de perspectivas sociales a las que señalaba Andrew Gray en un artículo publicado en esta misma revista y que me parece acertada y que los nativos de Shintuya aceptan también como verdadera. Pero también reconocen que son dos posiciones abstractas. También las mujeres tienen que pensar en los patrilinajes (si no, no pueden casar a sus hijos, por ejemplo), y los hombres se insertarán en el grupo de residencia para todas las actividades cotidianas, caza, pesca, etc., y en algunos casos eso lleva a un alejamiento de su propio patrilinaje. Lo más importante es, sin embargo, que resaltan la complementariedad de ambas visiones. No las ven como opuestos irreconciliables, sino como puntos de vista por los que se puede optar. Debemos reconocer también que ambas visiones son producto de un mismo juego de reglas (hacer *oaia-oaia*, etc.) y que los esquemas distintos son sólo un arreglo diferente de los símbolos en el espacio.

El hecho que un patrilinaje se proyecte en el tiempo se ha acentuado desde el momento en que ya no están reunidos en un *hak-tōnē*? 'casa-mayor': los miembros de un patrilinaje pueden estar dispersos por muchas localidades. Esta proyección en el tiempo tiene su reflejo en la estructuración del ciclo de vida para el hombre y la mujer. El ciclo de vida masculina está mucho más estructurado:

ESQUEMA 5

Uxorilocalidad y Descendencia



	hombres	mujeres
lactante/recién nacido	iomedn	iomedn
bebé (3 meses...)	si?nõn	si?nõn
cuando entieza las piernas	tei e?-mbo?nde	} et-tõnẽ?-si?-po
cuando se para	oa-mbo e?-mbo?	
cuando camina	oa-mbo e?-oa?-te	
hombre nuevo	oa-mbo	} oet-tõnẽ?
cuando está por casarse	mombaipak	
hombre maduro	oa-mbo-kerek	
	oa-pua	
hombre viejo	oa-tõnẽ?	oet-tõnẽ?-tõnẽ?

Si vemos la cantidad de términos derivados: -tõnẽ? significa 'mayor/viejo' y -si?-po 'cría/menor' caemos en cuenta que el ciclo de vida de la mujer prácticamente carece de una estructura terminológica. El gran evento para el hombre es su iniciación en la adolescencia, el oa-mbo, 'hombre nuevo', al pasar a oa-mbo-kerek 'hombre maduro' debe perforarse con un mbogn-pi 'palito de labio' debajo del labio inferior. La iniciación termina con un baile y el cambio de nombre.⁽¹³⁾ No existe un ritual similar para la mujer.

Las diferencias de perspectiva masculina/femenina que se pueden constatar en la terminología de parentesco no son pues un juego aislado. Vistas a profundidad existe una perspectiva masculina -enlazada con la proyección en el tiempo del patrilineaje - y una perspectiva femenina - espacial - de un mismo sistema de parentesco, ejemplificado en una terminología y un juego de reglas que regula la interrelación de los sexos. Estas perspectivas (interna, individualizada) es a su vez complementaria con la gran visión social que despliega el mito de origen y la instauración de los siete clanes, y la prohibición del incesto. Es en base a este orden social que se establece un orden cultural como propuesta que se distingue claramente de la sin-cultura y el desorden salvaje.

NOTAS

- (1) Un Informante me dice que **Sapiteri** es sólo para los de fuera, en realidad se dice **Kapiteri**, del río **Kapite**.
- (2) No supone, sin embargo, asumir una actividad inconsciente o una "estructura mental" subyacente, etc.
- (3) Gray: 1983, p. 119 - 120.
- (4) Un análisis tentativo podría ser: **oa-** 'nominalizador', **?ën** 'patrilinaje ajeno', **-nda** 'intensivo'.
- (5) El uso de distintas grafías se explica por una ortografía inglesa (**onju**) y una castellana (**onchiu**). La pronunciación actualizada (por Gray) del término sugiere una fonemización como **ondi**. No he tenido ocasión de corroborar esto en el campo.
- (6) Esta es una de las asimetrías entre sistema y terminología de parentesco que nos previenen de una identificación muy estricta entre uno y otro.
- (7) Ver Gray: 1983, pp.133-134. Algunas diferencias notables en la terminología son: En Shintuya se usan **oa-ho** y **oa-ti-o** para el 'padre clasificatorio', mientras que en San José **oa-ho** es el padre genético y **oa-ti-o** el padre clasificatorio. En Shintuya no está documentado el uso de **huachiosipo** y **huachiumbu** 'hijos del cuñado', etc.
En la terminología de Gray **oa mã?mbui** aparece como 'hermana de ego femenino'. No he constatado ese uso en Shintuya, tan sólo **oa-mã?mbuy** como 'hermano' entre hombres, por lo que justamente se introduce el criterio igualdad/diferencia de sexo, que es aplicable a todos los términos de la generación de ego.
- (8) El prefijo **oa-** no es en sí un artículo determinado. Los sustantivos que requieren de un nominalizador también están determinados. Pero no se puede usar **oa-** como artículo con sustantivos que no requieren de un nominalizador. Esos sustantivos ya están determinados (el artículo determinado se marca 0 'cero', mientras que el artículo indeterminado es el sufijo **-pi?**).
- (9) Gray: 1983, p. 108 - 113
- (10) Tengo conocimiento que Aldo Fuentes prepara un texto etnográfico; pero no he podido consultarlo porque se encuentra en prensa.
- (11) Esta ceremonia ya no se realiza en Shintuya.
- (12) Obsequiar un regalo matrimonial se dice: **tindoi e?-iok**, o también **tindoi? e-n-ka** 'hacer regalo matrimonial'. Si los miembros del otro patrilinaje son pocos se les regala varias flechas.
- (13) Esta ceremonia no se realiza ya en Shintuya. Se realizaba vistiéndose con un ala de ave de plumas **mãtinõ** y con coronas **tangka**. Perforarse el labio se dice **e?-mbogn-tokoi**, derivado de **oa-mbogn** 'labio' y **e?-tokoi** 'horadarse hueco/pinchar/perforar lentamente' distinto de **e?-e-ka?** 'hacer hueco' y **e?-ko** 'clavar de golpe'.

BIBLIOGRAFÍA

FOX, ROBIN:

1971 **Kinship and marriage. An anthropological perspective.** Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books Inc.

GRAY, ANDREW.

1983 **The Amarakaeri: An ethnographic account of Harakmbut people Southeastern Peru.** (tesis doctoral)

GRAY, ANDREW.

1984 **Los Amarakaeri: una noción de estructura social.** En: **Amazonía Peruana**, Vol. V, Nº 10, pp. 47-63

HELBERG CHÁVEZ, HEINRICH.

1984 **Skizze einer Grammatik des Amarakaeri.** Tesis doctoral (1982). Berlin.

HELBERG CHÁVEZ, HEINRICH.

1982 **Die Verwandtschaftsterminologie des Amarakaeri.** En: **Festgabe für Antonio Tovar**, Tübingen; Seminar für Vergleichende Sprachwissenschaft.

HELBERG CHÁVEZ, HEINRICH.

1989 **Análisis funcional del verbo Amarakaeri.** En: **Temas de lingüística amerindia.** Primer Congreso Nacional de Investigaciones Lingüístico-Filológicas. Eds. Rodolfo Cerrón-Palomino, Gustavo Solís Fonseca, Lima: CONCYTEC-GTZ, pp.227-249.

MOORE, THOMAS R.

1979 **SIL and a "New-found tribe": The Amarakaeri Experience.** En **Dialectical Anthropology**, Vol. 4, Nº 2, pp. 113-125

TORRALBA, ADOLFO.

1979 **Los Harakmbut: nueva situación misionera.** En: **Antisuyo**, Nº 3, pp. 83-141.

LOS GRUPOS NATIVOS "KATUKINA"

María Suelí Aguiar

El artículo trata de un problema típico de denominación de grupos étnicos y de lenguas amazónicas y de cualquier área). En este caso se discute la filiación étnica de un grupo humano de la Amazonía brasileña conocido con el nombre *katukina*. Se examina también el valor etimológico de dicho término. La autora anota que el grupo conocido como Katukina de Feijó es étnica y lingüísticamente **pano**, y que la palabra *katukina* es probablemente de filiación Tupí.

This article deals with the typical problem of the naming of ethnic groups and Amazonian languages. In this case the ethnic affiliation of the Brazilian group known as the *Katukina* is discussed. The etymological value of the term is examined, and the autor finds that the *Katukina* of Feijó is a Pano ethnic and linguistic group, and that the term is probably of Tupí origen.

1. INTRODUCCIÓN

En el presente estudio haremos una discusión sobre el término *Katukina* y la clasificación lingüística de los grupos indígenas conocidos con ese nombre. Esta discusión se basa en documentos y testimonios de algunos nativos de las comunidades de Olinda, Siete Estrellas y Morada Nueva (Ver Apéndice I). Daremos, así mismo, una breve noción lingüística de la lengua Shanenawa, hablada por el grupo conocido con el nombre de Katukina de Feijó, como un intento de demostrar su pertenencia a la familia Pano. Presentaremos también una lista de palabras de las lenguas: Katukina (familia katukina), Shanenawa, Katukina y Xaxinawá (familia Pano), (Ver Apéndice II) para ilustrar mejor el parentesco de la lengua Shanenawa con las de la familia Pano.

Las lenguas Pano se encuentran distribuidas en los países de Perú, Bolivia y Brasil. Las de Brasil, están localizadas en los Estados de Rondonia, Amazonas y Acre. Los grupos Katukina, cuya denominación y clasificación lingüística nos proponemos discutir, se encuentran en estos dos últimos Estados.

2. ETIMOLOGÍA DE LA PALABRA KATUKINA

Tastevin, que contribuyó mucho con sus estudios sobre los grupos indígenas de la Amazonía Occidental Brasileña, dice que: "... tous (qui signifie homme: mot que l'on trone souvent prefixé de la particule a ou ha qui a pu être autrefois Ka (suivant le génie de la langue), d'oú kat k na que les Portugais ont changé en katukina, n'ayant pas le son dans leur système phonétique". (1924.04).

El término *katukina*, no está hasta ahora claro. Lo que sabemos es lo que dice Tastevin arriba. Por otra parte, Von Marttius define en uno de sus trabajos el término *katukina* (*Katoquena*, *katoquina*) como "a los buenos", tomado de los Tupí. Guérios (1949.130) proporciona algunas informaciones sobre los grupos denominados *katukina*, mas no aporta nada al origen de la palabra en sí.

En conversación informal con Fornex (CIMI-Río Branco, 1990), sabemos que ese es el nombre dado a un insecto cuya picadura es muy dolorosa, hallándose en el Estado de Acre. Mas es probable que esa especie de insecto haya sido nombrada por los colonos de esa región, relacionándola al grupo indígena, y no lo contrario.

Así, este punto no será concluido por nosotros, dejando para un estudio futuro la verificación del origen de la palabra *katukina*, ya que ella no es de origen Pano ni Tupí. Acaso Tastevin tenga razón, entonces ese término tendría su origen en la palabra *Tukano*.

3. LOS GRUPOS INDÍGENAS KATUKINA

Cuando comenzamos nuestro estudio en el Estado Acre, a principios de 1984, supimos de varios grupos que eran conocidos con el nombre de Katukina. Entonces decidimos verificar si se trataba de un mismo grupo distribuido en más de una reserva hablando una misma lengua o varios grupos hablando lenguas diferentes.

Para situar nuestro estudio presentaremos seguidamente un cuadro de los grupos "Katukina":

GRUPO	No	COMUNIDAD	LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA
1. Katukina	120	Olinda	Mun. Cruzeiro do Sul - AC
2. Katukina	180	Siete Estrellas	Mun. Taravacá - AC
3. Katukina	100	Morada Nueva	Mun. Feijó - AC
4. Katukina	230	Jutaí	Vale Javari - AM

En un primer momento, contactamos a los Katukina de Olinda, después a los de Siete Estrellas y, finalmente, a los de Feijó. Respecto a los de Vale Javari, sólo pudimos saber lo que dicen los informes de CIMI. En el transcurrir de nuestro trabajo tomamos conocimiento, a través de documentos históricos de cada uno de esos grupos, de cuándo y cómo pasaron a ser llamados Katukina. A continuación presentaremos una breve historia de esos grupos.

3.1 Katukina de Feijó

El grupo indígena de Feijó está ubicado en los márgenes del río Envira, en la aldea de Morada Nueva, a la altura de la ciudad de Feijó en el Estado de Acre. Ese grupo es llamado con el nombre de **Katukina** y es clasificado lingüísticamente dentro de la familia Katukina (CIMI, 1985).

Durante nuestro trabajo de campo realizado junto al grupo en 1987, hicimos un levantamiento de datos lingüísticos que nos permitió verificar que esa lengua, en realidad, pertenecía a la familia Pano y no a la Katukina.

Los datos lingüísticos recolectados incluyen términos léxicos, frases simples y complejas. Observando, en primer lugar, los ítems léxicos, vimos que la lengua no era de la familia Katukina, más si una lengua de la familia Pano.

Posteriormente, quisimos averiguar con los propios hablantes lo que significaba el nombre de *Katukina* para ellos; pero ninguno de los presentes supo decir su significado.

Después de preguntar sobre el significado de ese término, decidimos consultar con Don Alberto, uno de los más viejos de la comunidad, lo que sabía al respecto.

Don Alberto conversó en "giria" (lengua nativa) con un grupo que estaba con nosotros, después nos contó que el nombre original de su grupo era *Shanenawa* (*Shane*: especie de pájaro azul, tal vez el guacamayo; *nawa*: gente), y que el cambio de ese nombre por el Katukina aconteció debido a problemas de tierra.

En segundo lugar, su grupo no tenía lugar para asentarse, después de que aparecieron "los blancos". "Pues los blancos nos decían ser los dueños de todas esas tierras". Entonces, nosotros tuvimos que trabajar en la "colecta de caucho", como empleados de blancos para poder sobrevivir. Así mismo, esos "dueños de las jeringuillas", cuando no tenían más servicios nos expulsaban de las tierras. Eso ocurría en todos los lugares en donde llegaba nuestro grupo, pues cualquiera de nosotros podía asentarse mientras tuviera trabajo.

Esos tipos de conflictos en cuanto a posesión de tierras era y es muy común en la región norte de Brasil, entre grupos indígenas y no indígenas. Pero actualmente, el grupo indígena de Feijó "tiene resuelto" el problema de la estancia como afirma Don Alberto.

El nos dice también, que insistirán muchas veces con las autoridades del Estado de Acre en relación a la necesidad de tener un lugar para morar. Alegando que su pueblo estaba muriendo por docenas, muchas veces también de hambre a manos de los "patrones", cuando resistían a la orden de dejarse. Ellos acabaron por conseguir un título de tierra aproximadamente por el año 1926. Según un documento del CIMI (1976) esa es la misma tierra que ellos ocupan actualmente.

El documento citado dice también que ellos "están morando en un pedazo de tierra que pertenece al gobierno (el gobierno había comprado un terreno de matas de jeringuillas, dando varias donaciones inclusive para los mestizos). Un documento (de titulación de tierra) consta como Cargo Agrícola, siendo un documento provisional a ser sustituido por el título de tierra que deberá ser dado después de la Demarcación".

Después de algún tiempo de contacto con los colonos de la región, el grupo descubrió que estaban siendo considerados como Katukina y no como Shanenawa, nombre primogenio del grupo. La equivocación parece se origina en una placa colocada en la comunidad, de cara al río Envira, donde el grupo es identificado con el nombre de Katukina. Posteriormente, decidirán verificar el nombre con la titulación de tierras descubriendo que allí también estaban registrados con el nombre de Katukina.

Quisimos saber entonces por qué ellos no exigieron a las autoridades que corrigieran esos documentos. Don Alberto nos dice que llegaron a gestionar con las autoridades, mas ellas dijeron que si insistían en que no eran Katukina acabarían por perder la tierra. El concluye la conversación diciendo que sus dificultades eran tantas, que un error en el nombre del grupo no merecía preocupación alguna, pues lo que ellos necesitaban era la tierra y debían conformarse con tenerla. Según el documento arriba mencionado (CIMI, 1976), esa tierra definitivamente, no les pertenecía.

3.2. Katukina de Olinda y de Siete Estrellas

Los nativos del grupo Katukina de Olinda y Siete Estrellas, eran un mismo grupo en un pasado muy próximo, según nos cuenta Ervá (André de Olinda) y Pinú (Raimundo de Siete Estrellas).

La división del grupo se debe a un conflicto entre sus miembros y el "patrón" de Siete Estrellas. Cuando ellos descubrieron que ese patrón además de robarles en peso y en precio del caucho, había también corrompido al jefe de ellos, hubo una fallida revuelta por cambiar al jefe. Decidieron entonces que deberían procurar "otro patrón" pero esa discusión sólo fue asumida por algunos del grupo.

Esos nativos, separados unos de otros, se aventuraron a buscar trabajo. Según sus historias, los "patrones" siempre los explotaban, no les pagaban y, cuando lo hacían, era mucho menos de lo que pagaban a los no-nativos y los expulsaban cuando no tenían más matas que "cortar".

Algunos de estos nativos que salieron de Siete Estrellas, consiguieron trabajo en la construcción de BR-364, y cuando terminó ésta, obtuvieron una autorización de 7^º BEC (Brigada de Ingeniería y Construcción) para permanecer en el local, pues no tenían a donde ir. En esa época ellos ya sumaban cerca de treinta personas, entre niños, mujeres, viejos y jóvenes, todos ellos venidos de Siete Estrellas. Estos nativos son los que conforman ahora el grupo Katukina de la comunidad de Olinda. La otra parte del grupo permaneció en la comunidad de Siete Estrellas, que es cortada por el río Gregorio, afluente del río Jurvá. Olinda está localizada entre los ríos Campinas y Vai-Vem, afluente del río Libertad, también afluente de Jurvá. La reserva de Olinda pertenece al municipio de Cruzeiro do Sul y la de Siete Estrellas al de Taravacá, ambos en el Estado de Acre.

Hasta el momento, lo que podemos decir es que ese grupo seguramente no se denominaba, en un principio, Katukina. Ellos se sub-dividen en clases, que antiguamente comprendían más de diez, según algunos manuscritos de Tastevin, (1920), mas ahora sólo existen cinco. Ellos son, Vari-nawá "Pueblo del Sol", Nai-nawá "Pueblo del Cielo", Kaña-ñawa "Pueblo de Onza", Sata-ñawá "Pueblo de Nutria", y Wani-nawá "Pueblo de Pupunha".

3.3 Katukina del Valle de Javari

Este grupo Katukina, clasificado lingüísticamente como de la familia Katukina, está localizado entre los ríos Jandiatuba, Jutá y Jurvá, los cuales son afluentes meridionales del río Solimões, a la altura del valle Javari, en el Estado de Amazonas, frontera de Brasil con Perú. Este grupo consta aproximadamente de 300 personas.

La lengua de este grupo aún no es conocida por nosotros: lo que sabemos del grupo, como lo mencionamos anteriormente, son apenas informaciones recogidas de las comunidades, proporcionadas por informes de indigenistas del CIMI. Así podemos decir que ellos se dividen en seis agrupaciones, y en cuanto a sus hábitos culturales, ellos son casi todos conservadores, por ejemplo, aún usan "maloca comunitaria". Lingüísticamente todos los de ese grupo son hablantes monolingües en su lengua nativa, solamente algunos hombres hablan, en forma rudimentaria, el Portugués (Resende y Schimidt, 1987).

4. LA LENGUA SHANENAWA Y SU ESTRUCTURA

La lengua hablada por el grupo Shanenawa se presenta, además, muy próxima de las demás lenguas Pano, a nivel lexicológico (Ver Apéndice II). Igualmente, aseméjase a esas en el nivel sintáctico. Para reforzar nuestro argumento en favor de esa lengua que es verdaderamente de la familia Pano, daremos algunos ejemplos de su estructura sintáctica.

Las lenguas Pano obedecen al orden de los constituyentes SOV, el cual es mantenido por la lengua Shanenawa. La pregunta se expresa en varias lenguas Pano mediante un morfema interrogatorio. Asimismo, un morfema *-men* cumple esa función en Shanenawa, *-mun* en Sharanahua (Scott, 1974), y *-ra* en Katukina (Aguiar, 1988), ésta como sufijo del primer elemento de juicio, ya sea en Sharanahua o Shanenawa, eso puede aparecer al final del primer elemento de juicio como un sufijo.

La negación se manifiesta en Shanenawa y Katukina mediante los morfemas *ma* y *yama*, y en Sharanahua por el morfema *man*. Nuestra observación sobre esos dos puntos no se extenderá, pues apenas pretendemos evidenciar que la lengua Shanenawa no es una lengua de la familia Katukina.

A continuación algunos ejemplos:

Interrogación:

a.- (Shanenawa)

- 1.- man min ushai kai men
ya usted dormir Fut. Interr.
"¿Va usted a dormir ya?"

b.- (Sharanahua)

- 2.- min pi-i mun
usted comer Contin Interr
"¿Está comiendo usted?"

c.- (Katukina)

- 3.- mia-ra maan kaman tekun ai
usted-Interr. ya onza matar Pres.
"¿Mató usted ya la onza?"

Negación

a.- (Shanenawa)

- 1.- en txsahu nami pius ma
yo venado carne comer no
"Yo no como carne de venado."

b.- (Sharanáhua)

- 2.- min chasho rutu-a-man-mun
usted venado matar Compl. Neg. Interr.
"¿No mató usted un venado?"

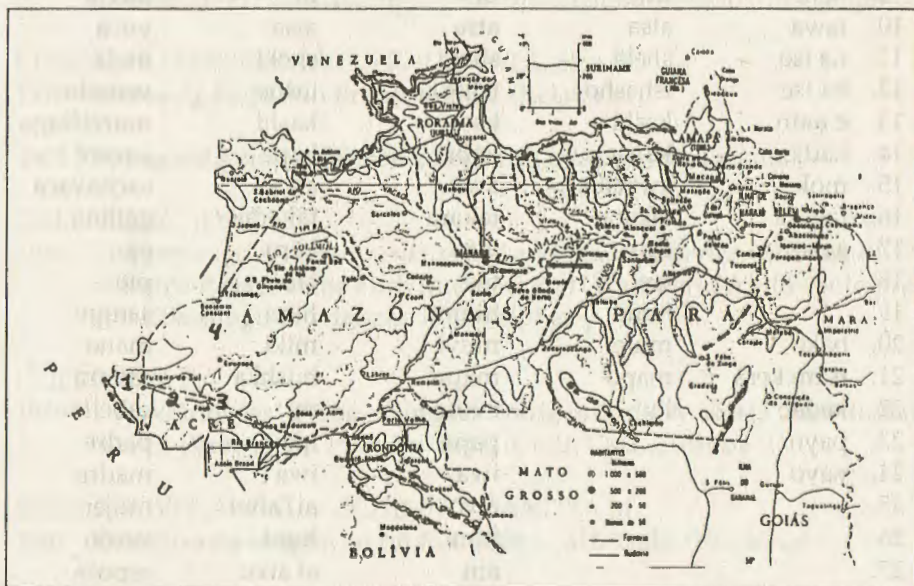
c.- (Katukina)

- 3.- ean pia ma
yo comer no
"Yo no comí."

CONCLUSIONES

La primera conclusión que podemos extraer de este trabajo es que ningún grupo hablante de la lengua Pano llamábase, primordialmente, Katukina. Ese grupo es el que está ubicado en el Valle de Javari, en el Estado de Amazonas y no es hablante de la lengua Pano. Los otros tres que se encuentran en el Estado de Acre son tradicionalmente hablantes de la lengua Pano. Uno de ellos se llama Shanenawa (Katukina de Feijó); los otros dos forman un grupo étnico, mas ellos desconocen su denominación primordial.

APÉNDICE I MAPA DE LA REGIÓN NORTE DE BRASIL



Grupo	Nº Pob	Comunidad	Localización
1. Katukina	120	Olinda	Mun. Cruzeiro do Sul -AC.
2. Katukina	180	Siete Estrellas	Mun. Tarauacá -AC.
3. Katukina	100	Morada Nueva	Mun. Feijó -AC.
4. Katukina	230	Jutaf	Valle Javari -AM.

APÉNDICE - II LISTA DE PALABRAS

KATUKINA-Kat	SHANENAWA-Pa.	KATUKINA-Pa.	KAXINAWA-Pa.	GLOSSA
1. tsam	fari	vari	vari	sol
2. kodo	nai	nai	nai	cielo
3. wadja	ushe	ushe	ushi	luna
4. tsereko	ishte	ishte	bishi	estrella
5. tahe	waka	waka	upash	agua
6. e tam	tshi	tshii	tshi	fuego
7. hak	pishi	shovo	hiwi	casa
8. tsonem	nii	nii	ni	selva
9. hem	uwi	ui	ui	lluvia
10. tawa	atsa	atsa	atsa	yuca
11. na tse	sheki	sheki	sheki	maíz
12. ba tse	tshasho	tshasho	tasho	venado
13. e nam	kashi	kashi	kashi	murciélago
14. kadjo	kape	kapi	kape	yacaré
15. mok	awatsha	awa	awa	sachavaca
16. takara	takara	takara	takara	gallina
17. aeko	firu	viru	beru	ojo
18.	tae	tae	tae	pie
19.	himi	hinmi	himi	sangre
20. bake	mufe	muvi	miki	mano
21. tsam kera	mapu	mapu	bushka	cabeza
22. kedae	hu	evuu	vu	cabello
23. payo		papa	ipa	padre
24. nayo		iwa	iwa	madre
25.		aivo	ai/aivu	mujer
26.		huni	huni	varón
27.		ain	ai aivu	esposa
28.		avune	vine	esposo
29. opatsem		vaki	vaki	infante
30. kedak		shinia	mishte-bu	viejo

BIBLIOGRAFÍA

ABREU, J. CAPISTRANO DE.

1941 *Râ-txa hu-ni-ku-i. A língua dos Caxinauásdo río Ibuacú afluente do Murú, prefeitura de Tarauacá.* 2ª ed. Rio de Janeiro; Sociedade Capistrano de Abreu.

AGUIAR, MARIA S.

1987 *Estudos do Katukina. Caderno do Estudos Lingüísticos.* Depto. de Lingüística, n.12. 43-48.

1988 *Elementos de descrição sintática para uma gramática do Katukina.* Campinas: UNICAMP, 1988.78p. Dissertação (Mestrado em Lingüística). Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.

CONSELHO MISSIONARIO INDIGENISTA (Brasil).

1976 *Índios de Feijó.* Rio Branco: CIMI. (Relatório).

1985 *Povos indígenas no Brasil e presença missionária.* Brasília.

GREENBERG, JOSEPH H.

1956 *The general classification of Central and South American languages.* In: *Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences.* Philadelphia. p.791-794.

GUERIOS, R. F.

1949 *Dicionário das tribos e línguas indígenas da América Meridional.* Museu Paranaense. Publ. Avulsas, n. 6-II. Caxi, Curitiba. 130.

RESENDE, VIVIANE G. y SCHIMIDT, SANDRA M.

1987 *Relatório da viagem ao rio Biá.* Tefé: CIMI. 06fls. (Relatório).

RIVET, P.

1920 *Les Katukina. Journal de la Société des Américanistes de Paris.* Paris: Au siège de la Société. t. 12, p.55-63. (nouvelle série).

SCOTT, E. & FRANTZ, D. G.

1974 *Sharanawa questions and proposed constraints on question movement.* *Linguistics.* 132.75-86.

SUAREZ, JORGE A.

1973 Macro-Pano-Tacanan. In: *IJAL*, 39(3). p.137-54.

TASTEVIN, C.

1924 Chez les indiens du haut Juruá. *Les Missions Catholiques*. v.56, Lion. 63-68, 78-80,90-93.

TASTEVIN, C.

1924 L'ethnographie du Yurúa. (Tefé): [s.n.] .04p (dat. com correções).

VON MARTIUS, KARL FRIEDRICH PHILIPP.

1863 Zur Ethnographie. In: *Beitrag zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerik's Zumal Brasiliens*. v.i. Leipzig.

LENGUAS ARAWAK DEL PERÚ: ALFABETOS Y ALFABETIZACIÓN

Elsa Vilchez Jiménez

El artículo presenta los resultados preliminares de una encuesta cuyo tema de fondo es la escritura como representación gráfica de las lenguas. En el caso de las culturas nativas del Perú, la alfabetización de las personas, de las lenguas y de las culturas—ha sido siempre un proceso unidireccional, desde la cultura que posee la escritura hacia la cultura que deberá adquirirla. Se anota que la participación sistemática de miembros culturales nativos en la formulación de alfabetos y adopción de escritura, puede permitir opciones relevantes para una más adecuada "alfabetización" culturalmente pertinente.

This article presents the preliminary results of a survey of the graphic expression of native languages. Literacy campaigns have always been a one-way process from the culture that possesses writing to the culture that acquires it. The author proposes that the systematic involvement of members of the native culture in the formation of alphabets and the acquisition of writing can permit relevant options for a more adequate and culturally pertinent process of learning to read and write.

INTRODUCCION

La familia lingüística Arawak es una de las más extendidas en América Latina. En opinión de Ribeiro y Wise (1987) se "hablan idiomas arahuac en Honduras, Guatemala, Las Guayanas, Venezuela, Colombia, Perú, Bolivia, Brasil y Paraguay". Los distintos clasificadores de las lenguas indígenas americanas sucesivamente han ido reconociendo nuevas lenguas filiales como Arawak; paralelamente a ello, la extensión del territorio de esta familia ha ido creciendo, hasta alcanzar La Florida por el norte y el Gran Chaco por el sur. Las clasificaciones de la familia lingüística Arawak presentan diferente número de lenguas consideradas como miembros de esta familia. En el Perú las entidades lingüísticas que pertenecen a la familia arawak son: amuesha, asháninka, asheninka, "campa" caquinte, "campa" del Alto Perené, "campa" del Pichis, "campa" pajonalino, culina, chamicuro, machiguenga, cugapacori, piro, iñapari, resígaro.

Si bien hoy las lenguas arawak del Perú son todas ellas habladas en la región amazónica, en otros tiempos zonas de la sierra inmediatas a la Selva eran también asentos de pueblo Arawak. Así lo indican los estudios toponímicos, especialmente los referidos a territorios de las cuencas de los ríos Urubamba en el Cusco y Mantaro en la Sierra Central del Perú. En el primer caso, la toponimia machiguenga está presente incluso en las inmediaciones de Machupicchu y Ollantaytambo, en el llamado Valle Sagrado de los Incas. En el segundo caso, la penetración de la toponimia arahuaca alcanza hasta el Valle del Mantaro, en el interior de la Sierra Central de Perú. El mismo nombre Mantaro se adscribe al idioma Arawak y designa al río Ucayali antes de penetrar en la Selva.

SOBRE ALFABETO Y "ALFABETIZACIÓN"

El tránsito de una lengua de su condición de ágrafa a la de alfabeta casi siempre ha sido hecha con la mediación de especialistas, generalmente lingüistas que han estado realizando estudios descriptivos para explicitar sus gramáticas. La formulación de sistemas de escritura alfabética para una lengua ágrafa puede considerarse como el primer paso en su "alfabetización". Esta tarea, tratándose de las lenguas amazónicas peruanas ha sido, casi en la totalidad de los casos, una labor asumida por los lingüistas del ILV.

Como es obvio, la formulación de un alfabeto no es una tarea simple, menos aún la alfabetización de lenguas y culturas. De allí que, dada la importancia que tiene para las identidades nacionales y culturales, y en razón a la actualidad de esta discusión en el Perú, es bueno hacerse algunas preguntas.

¿Qué criterios han intervenido en la formulación de los alfabetos de las lenguas amazónicas peruanas? ¿En qué medida los factores culturales -de la cultura del formulador- han sido los únicos en juego en el momento de plasmar un alfabeto específico? ¿De qué manera dichos factores han condicionado las decisiones pertinentes para establecer los alfabetos vigentes?

De otro lado, si la formulación de los alfabetos fuera un quehacer asumido por los hablantes y miembros culturales -o con participación de ellos-, ¿cuáles serían los criterios y la jerarquía de ellos, o cuáles serían las soluciones alternativas que se plantearían de cara a proponer alfabetos para sus lenguas respectivas?

Preliminarmente, cabe afirmar que, en el plano más amplio que es la escritura o representación gráfica de las lenguas, la alfabetización asume un conjunto de soluciones que son culturalmente específicas. Esto es más evidente en contextos experimentales en los que se hace un esfuerzo para discernir las opciones para la apropiación de la escritura.

Quienes han formulado alfabetos para lenguas peruanas -generalmente descriptores de los idiomas, -unos, lingüistas otros, no- han tenido en cuenta un conjunto de consideraciones que pueden ser agrupadas bajo tres entradas genéricas:

- Factores lingüísticos
- Factores sico-pedagógicos
- Factores socio-políticos

Las consideraciones específicas involucradas bajo cada uno de estos tres factores, en unos más que en otros, han tenido una fuerte o exclusiva impronta cultural occidental, y nada o casi nada de las culturas para cuyas lenguas se formulaba el alfabeto o el sistema de escritura. Así, el mayor poder de occidente, la escritura, ha sido propuesto sin someterlo a consulta; se le ha ofrecido como un logro en sí mismo acabado, y no como algo que puede ser un proceso en el que el constante acomodo interpretativo a lo posible o no-posible desde la perspectiva de una cultura, pudiera marcar su pertinencia para la adopción y adaptación de una realidad cultural ajena que se quiere incorporar a la propia.

En este trabajo presentamos los resultados preliminares de una indagación acerca de la escritura como representación gráfica de las lenguas, planteada como problema de préstamo cultural a miembros culturales de grupos indíge-

nas peruanos, quienes conocen en diferente grado a la cultura occidental en la medida en que participan de un contacto que les ha llevado a tener experiencia de ese bien occidental que es la escritura.

El trabajo se basa en una encuesta de opinión que debería ser motejada como *participativa*, pues tal era necesario en todo momento tanto para precisar culturalmente las preguntas de la encuesta, cuanto para captar el real sentido de las respuestas dadas por los participantes. El Apéndice recoge sólo la formulación académica de las preguntas; éstas eran necesariamente variadas durante la práctica de la encuesta.

Antes que una presentación analítica de las respuestas, hemos preferido hacer en esta oportunidad una glosa de las mismas para recoger lo más cercanamente posible la amplia y sugestiva gama de apreciaciones de los encuestados.

LA ENCUESTA

La encuesta fue aplicada en marzo de 1991 a profesores bilingües de lenguas indígenas peruanas de la Amazonía, que asistían a un curso de verano en la ciudad de Yarinacocha, en la Selva Amazónica del Perú. La encuesta se practicó en tres fases.

En la primera fase encuestamos a 28 profesores, entre quienes estaban representados hablantes de las familias lingüísticas siguientes:

- Pano : Con 11 profesores de la lengua shipibo
- Jivaro : Con 4 profesores de la lengua aguaruna
- Huitoto : Con 2 profesores de la lengua ocaina
- Arawak : Con 6 profesores de la lengua asháninka, 3 de la lengua machiguenga, 1 de la lengua piro y 1 de la lengua yánesha (amuesha).

El instrumento de la primera encuesta constó de cinco preguntas. (Véanse las cuestiones en el Apéndice)

En la segunda fase encuestamos a 11 profesores, seleccionando en este caso sólo a quienes pertenecían a la familia lingüística Arawak. Los encuestados fueron de las lenguas asháninka y piro. La encuesta de esta fase constó de 6 preguntas. (Cf. Apéndice)

En la tercera fase, se buscaba encuestar sólo a los profesores asháninka (Arawak); sin embargo, por el poco número de profesores de este grupo que quedaron luego del retorno de los demás a sus comunidades, encuestamos a 4 asháninka, incluimos a 4 de la lengua piro (también Arawak), y agregamos 4 de la lengua shipibo (Pano). En esta oportunidad la encuesta constó de cinco preguntas. (Cf. Apéndice)

GLOSA DE LAS RESPUESTAS

Primera Fase

Insertamos en seguida lo más significativo de las respuestas dadas por los informantes.

A la primera pregunta ¿Cómo resolver el problema de escribir su lengua?, 4 profesores señalan que lo conveniente sería escribir como se habla en cada región. En cambio, 5 informantes (2 aguarunas, 2 shipibos y 1 asháninka) manifiestan la necesidad de "conocer los alfabetos y reglas de gramática". De otro lado, 11 profesores (5 shipibo, 1 piro, 1 yánasha, 2 machiguenga, 2 asháninka) manifiestan que lo resolverían "juntando sílabas para formar palabras".

Ante la pregunta: "El alfabeto con que escribe su idioma, ¿está bien, -es bueno, no es bueno, es regular, etc.?" Lo que hallamos es: Para 10 profesores (2 ocaina, 3 shipibo, 1 machiguenga, 1 piro, 3 asháninka) es regular "porque se tiene que aumentar vocales y consonantes". También es regular para otros porque "no se pronuncia como se habla y se escribe", ellos dicen "como palabras que están mal escritas"; otro encuestado argumenta "porque tiene variaciones". La consideración como regular también la fundan en el hecho de que "en cada región el habla tiene variación de las letras, porque hace falta análisis de los fonemas".

La siguiente opción de respuesta es bien, porque cuenta "con un alfabeto sistematizado". Esto lo afirman 2 aguarunas, 7 shipibos, 1 machiguenga y 3 asháninkas. La consideración del alfabeto como bien también lo basan en el hecho de ser ellos (los profesores) bilingües, o porque hablan perfectamente su idioma materno y no tienen dificultad al escribir. Un machiguenga menciona que en algunos casos no está bien "porque hay palabras que se pronuncian y se escriben distinto". Finalmente, 4 (2 shipibo, 1 yánasha 1 aguaruna) no emiten respuesta alguna.

A la siguiente pregunta: ¿Si fuera Ud. la persona que debiera elaborar o hacer el alfabeto de su idioma, o modificar el que ahora tiene, ¿cómo sería el alfabeto que propondría? Las respuestas son como sigue: 8 profesores (2 aguarunas, 4 shipibos, 2 asháninka opinaron que no debe modificarse en nada el alfabeto existente. Un asháninka señala que debe enfatizarse en "las reglas gramaticales". En este grupo hay quienes ratifican sus respuestas señalando la no-necesidad de las modificaciones porque "se habla bien". Profesores aguarunas afirman que no son deseables las modificaciones porque su lengua "tiene su alfabeto y reglas de acuerdo a las cuales pronuncian palabras".

Otro grupo de profesores constituido por 13 personas (1 aguaruna, 3 asháninka, 2 machiguenga, 6 shipibos) proponen modificaciones en la medida en que sus idiomas presentan "variaciones al hablar". En casi todos los casos las modificaciones son para incluir más grafías. Por ejemplo, un shipibo considera que la modificación debería consistir en que el shipibo "tenga las mismas vocales del castellano". Otro miembro de este mismo grupo plantea la renovación de algunas palabras para facilitar el aprendizaje de gramáticas". Un asháninka propone la modificación del alfabeto para que sea "según como se pronuncia en el habla".

Las siguientes dos preguntas se refieren al uso del idioma nativo. Así, a la pregunta: ¿Utiliza su lengua con frecuencia, poco o nunca? 26 profesores (4 aguaruna, 1 piro, 4 asháninka, 3 machiguenga, 11 shipibo, 1 yánesha, 3 ocaina) manifiestan que utilizan con frecuencia "en su comunidad y en la enseñanza de su idioma". Por cierto, 1 asháninka contesta que utiliza poco, y otro no responde.

En relación a la siguiente pregunta: ¿En qué casos y para qué usa su lengua? 3 manifiestan utilizarla sólo oralmente, enfatizando que lo oral es el medio de comunicación usual. 21 profesores (2 asháninka, 2 aguaruna, 1 piro, 2 machiguenga, 11 shipibo, 1 yanasha, 2 ocaina) señalan que además de usarla oralmente, utilizan la forma escrita para "escribir cuentos, cartas, para la enseñanza de los niños, para producir periódicos, cantos".

Segunda Fase

Tal como ya anotamos antes, la encuesta en la segunda etapa fue aplicada solamente a profesores pertenecientes a la familia lingüística Arawak. Los encuestados fueron profesores asháninka y piro. La glosa de las respuestas va en seguida.

Ante la pregunta: ¿Considera que un alfabeto que contemple la escritura tal como se pronuncia, facilitaría mejor la escritura? 5 asháninka manifiestan que el alfabeto tal como se pronuncia facilita la escritura. Otro asháninka opina en el sentido de establecer una secuencia, pues dice que "primero debe enseñarse la escritura y luego la pronunciación". La respuesta de otro profesor del grupo hace resaltar la inconveniencia de ello debido a que las "palabras del asháninka y ashéninka son diferentes". Obviamente, se refiere a la variación dialectal existente.

Con respecto a la pregunta: ¿Considera posible la unificación de los alfabetos de las lenguas arawak del Perú? Las respuestas son: 5 asháninkas dicen que "no sería posible la unificación". Los asháninkas que responden así pertenecen a comunidades diferentes en las que se advierte variación dialectal. Cuando la perspectiva de unificar incluye al grupo arawak piro, la opinión de la imposibilidad es absoluta. En sentido diferente se manifiestan 5 asháninkas, pues dicen que "sí es posible la unificación del alfabeto" hecho que, incluso, "posibilitaría una mejor comunicación". Ellos dicen que "la unificación eliminaría la dificultad para escribir", ya que "pueden hablar correctamente pero no pueden escribir bien".

En relación a la pregunta: ¿Los alfabetos existentes, obstaculizan o facilitan la comunicación? 6 asháninkas manifestaron que facilitan porque "pueden escribir y leer de acuerdo a las comunicaciones". 4 asháninkas responden que los alfabetos existentes no facilitan la comunicación, pero al referirse a las razones se dice "la dificultad está en el idioma castellano, no así en el materno", o que "hay dificultad porque hay un desconocimiento de los alfabetos en sus comunidades". A modo de conclusión afirman que "los alfabetos existentes no facilitan la comunicación porque el analfabeto no sabe leer ni escribir y sólo se comunica oralmente a través de su idioma".

Ante la siguiente pregunta: ¿De acuerdo a los patrones culturales asháninka, ¿es factible una nueva propuesta de alfabeto asháninka? La respuesta a esta pregunta por parte de 5 profesores asháninka está en el sentido de no cambiar el alfabeto "porque facilita la escritura y el habla". En lo que respecta a los patrones culturales dicen, muy sugestivamente, que desean "mantener sus costumbres", y enseñar de acuerdo "a su ambiente y a su cultura". Este es el parecer compartido por un piro, para cuya cultura es importante identificar el perímetro de la escuela como límite donde se dan las relaciones con las costumbres indígenas.

A la pregunta: "La mayoría de Uds. son bidualtales o bilingües, por lo tanto, ¿no sería más deseable un alfabeto unificado que contemple las diferencias dialectales? La respuesta de dos asháninka es que no, "porque los demás grupos étnicos no podrían comprender sus dialectos". Anotan, por ejemplo, "el asháninka no se puede comunicar fácilmente con el ashéninka; hablan diferente". Por otra parte, la respuesta de tres ashéninka y de un piro es que sí. Los asháninka manifiestan que los que hablan asháninka y ashéninka se entienden, por lo que desean un alfabeto unificado. Señalan que la unificación del alfabeto facilitaría la pronta adquisición de la escritura.

Ante la última pregunta: ¿Qué sería necesario para que se tenga un mejor uso de la lengua materna escrita? Los asháninka responden que es necesario "aprender a leer y a escribir en castellano, para así poder traducir una lengua materna". El profesor piro anota que "la lengua materna escrita era necesario para el mayor uso de la lengua escrita, por medio de los textos escolares". De un grupo de cuatro asháninka, dos responden sobre "la necesidad de aprender más la lengua materna para facilitar la escritura", agregan que se requiere "contar con materiales propios del grupo asháninka". Otro considera necesario la "práctica obligada de la lectura y de la escritura, ya que sin práctica no se podría entender ni comunicar". Un último asháninka advierte de la necesidad de tener "una sola escritura en la lengua materna para poder comunicarse".

Tercera Fase

En la tercera fase se aplicó una encuesta de cinco preguntas. La glosa que sigue recoge las respuestas más importantes por sugestivas.

Ante la primera pregunta: "Si se programara la difusión del alfabeto y se preguntara ¿cuál escoger con miras a la comunicación entre los asháninka?" La respuesta de 2 asháninka es por el alfabeto de la variedad ashéninka. Otro asháninka no responde.

Con relación a la pregunta: "¿Qué sería más urgente con respecto a la facilitación de un alfabeto?" Los encuestados asháninka señalan que lo urgente es ver la cuestión de las grafías *b* y *v*, y las vocales dobles. Por otro lado, los shipibos encuestados llaman la atención sobre las consonantes *b* y *v*, *sh* y *ch*. A su turno, los cuatro piros dicen que es necesario contemplar las vocales *u* y *o* y la nasalización.

Ante la pregunta "En relación a querer asegurar la permanente comunicación escrita, ¿cómo resolver las diferencias de vocabulario y las diferencias de sufijos?" Los profesores shipibos y piro señalan que la diferencia de palabras es el problema mayor. De la misma opinión es un profesor asháninka por lo que aconseja tener en cuenta la diferencia de palabras. Dos profesores asháninka recomiendan "ubicarse en el lugar donde la población usualmente se comunica".

A la pregunta sobre "la posibilidad de tener libertad para escribir como se pronuncia", la respuesta de cuatro profesores shipibos es "en shipibo se lee como se escribe". Consideran que es mejor "escribir como se pronuncia". Los profesores piro (4) también consideran que "hay que escribir como se pronuncia". Un asháninka manifiesta que "hay que escribir de acuerdo a las reglas gramaticales"; en tanto que otro considera que "no sería bueno escribir las palabras como se pronuncian, sino que debe basarse en las reglas gramaticales ya que, según él, el asháninka tiene sus propios términos fonológico-gramaticales".

Sobre la pregunta: ¿Sería posible separar las palabras más largas y dónde sería la separación? La respuesta de cuatro profesores shipibos es "cada dos sílabas y en algunos casos luego de cada sílaba". Cuatro profesores piro optan por la separación luego de dos sílabas, aunque consideran la posibilidad de juntar más sílabas, hasta 3 o 4 sílabas. Finalmente, los profesores asháninka hacen la separación en el límite de los sufijos.

FINAL A LA FUERZA

La formulación de alfabetos para lenguas indígenas peruanas -paso previo en la adquisición de escritura- ha sido una labor ejecutada desde una perspectiva cultural ajena a las culturas nativas para cuyas lenguas se proponían los alfabetos.

La participación de miembros culturales nativos en la formulación de alfabetos y adopción de escritura permite avisorar una serie de opciones relevantes para una más adecuada "alfabetización" culturalmente pertinente.

La riqueza de opiniones recogidas a través de la encuesta que informamos en esta presentación hace ver sobre lo ganancioso que sería una colaboración sistemática para plasmar la alfabetización de lenguas y culturas ágrafas, específicamente entre miembros de la cultura occidental que "posee la escritura" y las nativas peruanas que la van a adoptar.

APENDICE

Preguntas

Primera fase

1. Suponiendo que su lengua se escriba por primera vez y Ud. es el que tiene que escribirla.
¿Cómo resolvería el problema de escribir su lengua?
¿Qué se le ocurriría para representar por escrito su idioma?
2. El alfabeto con que escribe su idioma, ¿está bien? ¿es bueno? sí/no, regular/ más o menos. Anote las razones por las que considera que está bien, mal, regular. Diga porqué está bien, mal, regular.
3. Si Ud. fuera la persona que debiera elaborar o hacer el alfabeto de su idioma, o modificar el que ahora tiene, ¿cómo sería el alfabeto que Ud. propondría?
4. ¿Utiliza su lengua materna con frecuencia?
¿Para qué y en qué caso?

Segunda fase

1. ¿Considera que un alfabeto que contemple la pronunciación tal como se escribe facilitaría mejor la escritura?
2. ¿Considera posible la unificación del alfabeto de las lenguas arawak? Sí, no. ¿Por qué?
3. ¿Los alfabetos existentes facilitan u obstaculizan la comunicación?
4. De acuerdo a los patrones culturales asháninka, ¿es factible una nueva propuesta de alfabeto asháninka?
5. La mayoría de Uds. son bilingües o trilingües, por lo tanto, ¿no sería más deseable un alfabeto unificado que contemple las diferencias dialectales?
6. ¿Qué sería necesario para que se tenga un uso mayor de la lengua materna escrita?

Tercera Fase

1. Si se programara la difusión del alfabeto y se preguntara, ¿qué alfabeto escogería si lo que se busca es la mayor comunicación?
(Subraya)

asháninka	ashéninka	"campa" pajonalino
nomatsiguenga	otros	

2. ¿Qué sería más urgente con relación a la facilitación de un alfabeto, ver el caso de las vocales dobles, el caso de las palatalizadas /ty, my/, el caso de k, c, g; el caso de b y v, u otro que consideres más importante?

3. Si se quiere asegurar una permanente comunicación escrita, ¿cómo resolvería las diferencias de vocabulario o las diferencias de sufijos, tal como de *tzi* y *ti*, etc.? ¿Consideras que es más difícil cuando se tiene palabras diferentes como *coya* y *tsinani*, o diferencias de palabras por diferencias de sufijos?

4. ¿Sería mejor que se permita escribir tal como se pronuncia, de manera que se tenga libertad de escribir *owantsi* tal como se pronuncia, en lugar de *ovantsi*?

5. Si fuese factible separar las palabras más largas, ¿dónde harías la separación?
Escribe 8 líneas de una descripción de tu lugar de origen y separa donde creas necesario.

BIBLIOGRAFIA

GREENBERG, J.

1987 **Language in the Americas.** Stanford University Press

KEY, MARY R.

1979 **The Grouping of South American Indian Languages.**
Tubingen.

NOBLE, G. Kingsley.

1965 **Proto-Arawak and its descendants.** Mouton y Co.
La Haya.

WISE, M.R.; RIBEYRO D.

1987 **Grupos Etnolingüísticos de la Amazonía Peruana. ILV.**

NOTA SOBRE LA AUSENCIA DE LA FRICATIVA (H) EN ALGUNOS DIALECTOS DEL QUICHUA DE LA SELVA

Jaime Regan, S. J.

El artículo se propone hacer un examen filológico de las palabras *Ayahuasca* y *Aguaruna*. Se discute su filiación lingüística (la lengua o lenguas de procedencia), el valor etimológico y la presentación gráfica con el objeto de proponer la filiación lingüística que sea pertinente.

This article is a philological study of the words *ayahuasca* and *aguaruna*. It discusses the linguistic affiliation and graphic expression to determine the etymological value of these words.

Se propone indagar sobre la etimología de dos palabras de origen quichua: *ayahwasca* y *aguaruna*. En publicaciones anteriores he comentado brevemente sobre el significado de estas palabras (Regan 1983, II:23; 1991:15-16), pero necesitaba mayor sustento⁽¹⁾.

El dialecto del Quichua que se ha difundido por gran parte de la selva carece de la fricativa [h] inicial. Personas que no hablan este dialecto del Quichua han tratado de dar cuenta del significado de las dos palabras mencionadas sin tener en cuenta este hecho. El resultado ha sido interpretaciones no tan atinadas.

El dialecto del Quichua de Lamas carece de la [h], y es posiblemente esta variedad la que se ha difundido por los cursos bajos de los ríos que desembocan en el Bajo Marañón y Amazonas (véase Torero 1974:33, Whitten 1987:53), sobre todo en el Pastaza y el Tigre. Se encuentran toponimias como *atuncocha* y *ampiyacu* que muestran la ausencia de la [h]. En el Pastaza peruano el Quichua carece de la [h] inicial.

El Quichua del Pastaza del Ecuador y del Napo contiene la [h]. En posición inicial y final, algunos hablantes de ambos lugares omiten la [h] y otros la pronuncian. No queda claro si se debe a una variación libre o distintos dialectos en el mismo lugar (véase Mercier 1983:38,45; Whitten 1987:345).

Ayahwasca (*Banisteriopsis*) es un género de bejuco de las cuales se prepara un brebaje alucinógeno. La etimología que se ha generalizado en la selva peruana es que procede de las palabras quichuas *aya* (muerto, cadáver) y *huasca* [wasca] (soga, bejuco), o sea soga del muerto. Harner (1978:142), Villarejo (1988:120), Castonguay (1987:15) y muchos otros autores han recogido esta versión. También se ha difundido esta interpretación entre muchos de los curanderos loreanos que no son quichua hablantes.

La interpretación que se da a la palabra *aya* es que durante la alucinación la persona siente que su alma sale de su cuerpo para volar. Lo extraño es que se le aplica un significado que refiere al elemento pasivo de la experiencia, el cuerpo, y no al elemento activo, el alma o mente. Otra dificultad es que el cuerpo no es, como se dice, parecido a un muerto. Todos los sentidos del cuerpo se ponen más agudos.

Lucas Espinosa (1955:453) se dio cuenta del posible error en la interpretación de esta palabra: "La voz *ayahwasca*... significa *soga de muerto*... Acaso esta palabra sea una corrupción o falsa interpretación de su semejante *hayac huasca*, que significa *soga amarga*".

Los Quichuas Canelos de la selva ecuatoriana rechazan la interpretación según la cual *aya* significa muerto porque en su lengua significa *alma*. Cuando alguien propone que *ayahuasca* significa soga del muerto inmediatamente es corregido. En el Quichua del Pastaza peruano, que carece de la fricativa en posición inicial, *aya* significa *difunto y picante* (Landerman 1973:14). La palabra quichua refiere a un sabor, y puede ser que también signifique *amargo*, pero Landerman no da la equivalencia en Quichua de esta palabra.

Ayak en el Quichua de San Martín significa *amargo, hiel y aya* significa *difunto, cadáver* (Park, Weber, Cenepo Sangama 1976:30). El dialecto de San Martín no tiene la fricativa [h], que sólo se emplea en palabras derivadas del castellano que tienen la j (ibid.:44). El quichua del Napo tiene la fricativa [h], y distingue entre *aya* (cadáver, difunto) y *jaya* [haya] (amargo) (Mugica 1979:83,94). En este dialecto la planta se llama *hayawaska* (Mercier 1979:288) o *jayac huasca* [hayak waska] (véase Mugica 1979:94). Lucas Espinosa escribe la palabra *xayawaska* [hayawaska] (1930:140), *hayahuasca* [hayawaska] y *hayac-huasca* [háyak-waska] (1989:78). En este dialecto, la única traducción de esta palabra es *soga amarga*.

Es probable que *ayahuasca* signifique *soga amarga*, y precisamente los que han tomado el *ayahuasca* suelen comentar que es una bebida muy amarga. Esta explicación del origen de la palabra es más sencilla y directa.

La palabra Aguaruna [awaruna] designa un grupo étnico de la familia lingüística jíbaro de unos 45,000 habitantes ubicado al noroeste de la selva peruana. El vocablo no proviene de su idioma, que no tiene el sonido *r*, que queda reemplazada por el sonido de la *j* castellana. Los hablantes de este idioma, entonces se llaman a sí mismos *Awajún*.

Algunos autores han hecho un esfuerzo por comprender el significado de esta palabra, que obviamente procede del Quichua. Michael Brown (1984:20-21) dice:

El origen del término aguaruna permanece oscuro, aunque runa es derivado casi con certeza de la palabra quechua usada para "hombre" o "gente".

Karsten (1988,I:88-89) dicen que *awa* es el nombre de una palmera. Otros opinan que significa gente del agua, que sería una mezcla de Castellano y Quichua. Es menos probable que el vocablo sea una mezcla de dos idiomas. Suelen mezclarse cuando no hay un equivalente en el idioma usado, por ejemplo, *Caballococha*.

Otro autor ha recogido una versión según la cual procede de *áway* que significa *tejer* en Quichua, y la palabra *runa* que se traduce *hombre* (Guallart 1990:13). Entre los Aguaruna los varones tejen, entonces parece resuelto el origen de la palabra. Sin embargo, *runa* significa *gente o persona*, pero no significa *varón*. Los Aguaruna no se distinguen de sus vecinos en este hecho porque también tejen.

Otro problema es el uso del verbo *áway* con el sustantivo *runa*. En Quichua se sustantiviza el verbo añadiendo el sufijo *-j [h]* a la raíz del verbo. Entonces *tejedor es awaj* en Quichua, y no se añade *runa*. Esta palabra sí se puede usar con un adjetivo, por ejemplo, *sacha runa*, que significa *gente del bosque*. Si un hablante de Quichua hubiera querido expresar el hecho de que los varones tejen, habría dicho *áway kari* que significa *varón que teje*.

Al preguntar a una hablante del Quichua del Pastaza el significado de *awaruna*, me dijo que significa *gente de arriba*. Los Aguaruna viven en la Selva Alta donde hay cerros. Los hablantes del Quichua de la Selva Baja, sobre todo del Pastaza, podrían haber dado el nombre a esta etnia. Los Achuar, un grupo jíbaro que vive en la cuenca del Pastaza, llaman a los Shuar, otro grupo jíbaro, *murayashuar* (indígenas de las colinas) (Harner 1978:14). Los Shuar habitan una zona de Selva Alta. Entonces el significado del término que los Achuar emplean es muy parecido al de los Quichua, porque *awa* refiere probablemente a las colinas. Se usa otra palabra, *anak*, para indicar *río arriba* (Landerman 1973:65). Whitten (1987:34) da los siguientes significados para la palabra *ahua* [awa]: *Andino, de la sierra, cielo, cordillera*⁽²⁾.

Posiblemente uno de los primeros en usar el vocablo *Aguaruna* en una publicación es el jesuita suizo Juan Magnin, que escribió en 1740: "Los Andoas son parcialidad de Ahuarunes (sic), naturales del río Sant-yago" (Maroni 1988:47-3). Los Andoas vivían por el río Pastaza. El Quichua ya se usaba en esa época. Después de mencionar varios grupos nativos. Magnin dice: "La primera lengua que mamam es la materna; de ay entra la del ynga..." (ibid.:474). La cultura de los Quichuas Canelos del Pastaza probablemente es una fusión de las culturas Achuar con Andoas y otros hablantes de la familia Záparo que usaron el Quichua como medio de comunicación (Whitten 1987:29,35).

Si Magnin no se ha equivocado, no estaría refiriéndose a los antepasados de los Aguarunas actuales, porque Andoas es de la familia lingüística Záparo. Sin embargo, indicaría que se usaba el término *aguaruna* para el grupo que vivía

en la cordillera. Por otra parte, podría estar refiriéndose a un grupo de jíbaro hablantes parecido a los de la región de los Andoas del Pastaza.

El Quichua del Napo, que tiene la fricativa, hace la distinción entre la raíz del verbo *tejer*, *ahua-* (*awa-*), y la palabra para arriba, *jahua* (*hawa*). Mugica (1979:93) define así la palabra *jahua*: *alto, grande. Jahua huasi es casa alta, y huasi jahua significa techo de la casa. Jahua pacha (hawa pacha) es cielo, la región de arriba.*

Víctor Pinedo (1963:29) para hablar de la lengua aguaruna escribe *jahuaruna*:

La lengua Jahuaruna (para la que proponemos la denominación de Itzene) es hablada por la histórica nación Jahuaruna, compuesta por las subnaciones Maca, Huambiza, Achual y Jahuaruna...

Entonces *Aguaruna* probablemente significa *gente de arriba, gente de las colinas, gente de la cordillera*, que también es una definición muy sencilla y directa.

Las definiciones desatinadas que se han ofrecido para las dos palabras analizadas aquí, me parece que se deben a la práctica de emplear datos de un dialecto del Quichua que posee la fricativa [h] para explicar palabras que proceden de un dialecto del Quichua que carece de este sonido. En estos dialectos las palabras *aya* (muerto, amargo) son homónimos, o sea palabras que siendo iguales por su forma tienen distinta significación. Por otra parte, la palabra *awa* (arriba) sólo coincide con la raíz *awa-* (tejer).

NOTAS

- (1) Se agradece al Dr. Gustavo Solís que leyó el artículo e hizo valiosas sugerencias.
- (2) Hay un término en algunos dialectos del Quichua, *hawa*, que también hace alusión a *exterior, externo, etc. Hawa runa* podría tener que ver con "afuerino" o "extranjero".

BIBLIOGRAFÍA

BROWN, MICHAEL F.

1984 **Una paz incierta: historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal.** Lima: CAAAP.

CASTONGUAY, LUIS.

1987 **Vocabulario regional del Oriente peruano.** Iquitos: CETA.

ESPINOSA, LUCAS.

1935 **Los tupí del Oriente peruano.** Madrid: Publicaciones de la Expedición Iglesias al Amazonas.

1955 **Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas del Perú, tomo 1.** Madrid: Instituto Bernardino Sahagún.

1989 **Breve diccionario analítico castellano-tupí del Perú.** Iquitos: CETA.

GUALLART, JOSE MARIA.

1990 **Entre pongo y cordillera. Historia de la etnia Aguaruna - Huambisa** Lima, Ediciones CAAAP.

KARSTEN, RAFAEL.

1988 **La vida y la cultura de los shuar, 2 tomos.** Quito: Ediciones Abya-Yala y Guayaquil: Museo Antropológico-Banco Central del Ecuador.

LANDERMAN, PETER.

1973 **Vocabulario quechua del pastaza.** Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.

MAGNIN, JUAN. (orig. 1740).

1988 **Breve descripción de la Provincia de Quito en América Meridional, y de sus Misiones..., Noticias auténticas del famoso río Marañón,** Pablo Maroni, compilador. Iquitos: Monumenta Amazónica, CETA-IIAP.

MERCIER, JUAN MARCOS.

1979 **Nosotros los napu-runas.** Iquitos: CETA.

MERCIER, JUAN MARCOS.

1983 **El kichwa del Napo En: Educación y lingüística en la Amazonía Peruana**, Angel Corbera, compilador Lima: CAAAP.

MUGICA, CAMILO.

1979 **Aprenda el quichua: gramática y vocabularios**. Pompeya-Napo: Prefectura Apostólica de Aguarico.

PARK, MARINELL, NANCY WEBER y VÍCTOR CENEPO SANGAMA.

1976 **Diccionario quechua: San Martín**. Lima: Ministerio de Educación.

PINEDO DEL AGUILA, VÍCTOR M.

1963 **Antropología lingüística amazónica, Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima**, tomo LXXXI, pp.25-37.

REGAN, JAIME.

1983 **Hacia la Tierra Sin Mal: estudio de la religión del Pueblo en la Amazonía**, 2 tomos. Iquitos: CETA.

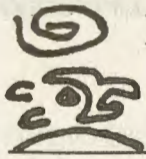
1991 **Chichasajmi: Hablemos aguaruna**, tomo1. Lima: CAAAP.

TORERO, ALFREDO.

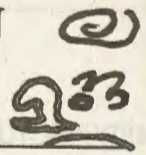
1974 **El quechua y la historia social andina**. Lima: Universidad Ricardo Palma.

WHITTEN, NORMAN E.

1987 **Sacha runa: etnicidad y adaptación de los quichua hablantes de la Amazonía ecuatoriana**. Quito: ABYA-YALA.



LATIN AMERICAN INDIAN LITERATURES JOURNAL



A Review of American Indian Texts and Studies

General Contents

- * Articles on Indian literatures and related topics.
- * Short texts in Indian languages with English translations, commentaries, and explanatory notes
- * Book Reviews
- * Central Mexican Pictorial Manuscripts
- * Rock Art Report
- * Stories, myths, and poems by indigenous authors
- * Bibliography

Volume Themes

Vol. 9 (1993)

No. 1 (Spring): The Sacred in the Andes

Guest Editor: Elizabeth P. Benson

No. 2 (Fall): Contemporary Mayan Literature

Editor: Mary H. Preuss

Vol. 10 (1994)

Tsachila Mythology (Western Tropical Lowlands of Ecuador)

Guest Editor: Robert Mix

ISSN: 0888-5613

Annual subscription rates (two issues): Individuals US\$25.00. Institutions US\$35.00. Outside USA add \$6.00 for surface mail and \$13.00 for airmail per volume year. Make checks payable to LAIL Journal. Send checks, manuscripts, and correspondence to the Editor:

LAIL Journal
Pennsylvania State University, McKeesport
University Drive
McKeesport, PA 15132-7698, USA

BIBLIOGRAFÍA

ETNOLINGÜÍSTICA URARINA

Judith Cajas
Ángel Corbera
Beatriz Gualdieri
Gustavo Solís

INTRODUCCIÓN

En 1984 la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a través del Centro de Investigación de Lingüística Aplicada (CILA), firmó un Convenio con el Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP), con el objeto de realizar investigaciones sobre la lengua urarina hablada por la nacionalidad del mismo nombre. Entre los objetivos de dicho convenio figura la recopilación bibliográfica sobre la lengua y el grupo étnico urarina, cuyo propósito es facilitar a los interesados la ubicación de las fuentes más idóneas sobre una de las etnias y lenguas más singulares de la Amazonía peruana, a la par que, paradójicamente, de las menos conocidas.

Los datos históricos nos dicen que fue el padre Majano uno de los primeros en entrar en contacto con los habitantes urarinas, algunos de los cuales fueron llevados a Borja en 1653, en tanto que otros, en 1679, fueron a Chamicuro.

En la actualidad la población urarina se encuentra a lo largo de la cuenca del río Chambira y sus afluentes y en el río Urituyacu, en un número que según unos supera las 3,000 personas y, según otros, no son más de 2,000 habitantes, todos ellos en una relación económica virtualmente semifeudal con respecto a los **patrones** y **habilitadores** de la zona. Cabe anotar incidentalmente que urarina es el nombre tanto de la lengua cuanto de la nacionalidad aunque, para el caso de la etnia, también se usan las denominaciones itucale, singacuchusca y shimaco/simaco.

El trabajo que ofrecemos en esta oportunidad es un avance del repertorio bibliográfico sobre la lengua y cultura urarinas y es, que sepamos, el primero en su género sobre esta etnia. Trabajos de esta naturaleza sobre las lenguas y culturas indígenas de la Amazonía peruana son bastante recientes. Quizás podríamos señalar que se remontan a la década del 70 (cf. Chavarría 1983: 4), fecha en que la Universidad de San Marcos publica el libro intitulado *Materiales para el estudio del grupo lingüístico pano*, de André M. d'Ans. Después de dicha fecha hay un vacío hasta el año 1982, en que el antropólogo Carlos Dávila y el lingüista Ángel Corbera dan a luz un pequeño libro sobre *Lingüística en la Amazonía peruana* (cf. C, Dávila, A. Corbera 1982), publicación en la que se esboza una breve bibliografía sobre los grupos y las lenguas de la Amazonía.

A *Lingüística en la Amazonía peruana* se suman, posteriormente, investigaciones más sistemáticas realizadas por miembros del Centro de Investigación de Lingüística Aplicada (CILA) como la *Bibliografía Pano-Tacana* (Chavarría 1983)

y la *Bibliografía de la Familia Lingüística Jíbaro* (A. Corbera 1984). En esta dirección debe mencionarse también las publicaciones bibliográficas que, desde 1978, aparecen en la revista *Amazonía Peruana*, órgano de difusión científica del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). Vemos, así, un creciente interés en sistematizar y dar a conocer los trabajos elaborados sobre las lenguas y etnias de la Amazonía, campo que estaba siendo dejado de lado por los lingüistas peruanos en menoscabo de la gran importancia y utilidad de este tipo de investigaciones.

En términos generales, cabe señalar que la presente bibliografía contiene entradas cuyos contenidos son ya sea de naturaleza etnográfica o de índole lingüística, pudiendo ser, en una u otra instancia, generales o específicas. El comentario que se hace de cada artículo tiene la intención de precisar el contenido a fin de orientar al interesado en la selección de lo más conveniente a su interés. En algunos casos, cuando la información contenida en el trabajo es francamente relevante, también copiamos los títulos de los capítulos o partes más importantes, de modo que se pueda tener una idea más cabal de lo que se podrían encontrar al consultar la obra en referencia.

Como se podrá notar a través de una ligera hojeada, no todas las entradas del presente trabajo refieren a "impresos" *strictu sensu*. Varios de los artículos - especialmente los de contenido lingüístico- son manuscritos (ojo: escritos a mano) que figuran en microfichas en el Instituto de Investigaciones y Desarrollo de la Educación (INIDE). Hay también grabaciones magnetofónicas que, de acuerdo a la descripción de los respectivos cassettes, contienen información valiosa que es necesario tener en cuenta.

En relación a las microfichas indicamos que ellas se encuentran en el Centro Nacional de Documentación e Información del INIDE. Al respecto, merece hacerse una atinencia para evitar la frustración en vista de que muchos de los títulos prometedores pueden no estar o, si están, son con relativa frecuencia manuscritos no siempre fáciles de leer ya sea por el deterioro del microfilm o porque requieren de un ordenamiento previo de las fichas. Adicional a estos contratiempos debe lamentarse la ausencia de un servicio de fotocopias para los usuarios interesados.

Un balance de las publicaciones sobre urarina no dejará de señalar la carencia de trabajos integrales referentes a este grupo etnolingüístico, tanto sobre la lengua, cuanto sobre la misma etnia. En lo concerniente a la lengua, en realidad no hay -si dejamos de lado a las microfichas- ninguna publicación. En

lo referente a la etnia son una excepción el estudio de G. Tessmann y el realizado por Orde-Loreto a través de Ferrúa, Linares y Rojas.

Haremos, para finalizar, una breve referencia acerca del idioma Urarina o Itucale que, como ya dijimos, es hablado por la etnia del mismo nombre y cuyos hablantes ocupan la cuenca del río Chambira y sus afluentes, además del río Urituyacu, ambos tributarios de la margen izquierda del río Marañón, en la provincia de Loreto, Departamento del mismo nombre.

El Urarina no es interesante sólo por tener la etiqueta de "lengua inclasificada" sino que, a la par de tal particularidad, esta lengua presenta una ordenación de las categoría S(ujeto) O(bjeto) V(erbo) que es radicalmente divergente de la ordenación que presentan todas las otras lenguas amerindias del Perú. En efecto, frente al común SOV, o el menos común SVO, el Urarina presenta OVS, participando así de un orden en el que, hasta hace pocos años, sus congéneres no alcanzaban a nivel del mundo entero ni siquiera la docena.

Por último debemos mencionar que presentamos las entradas de esta bibliografía en orden alfabético de autores; posteriormente cuando hayamos discriminado un mayor número de trabajos pertinentes, la presentación será modificada por una más funcional.

REFERENCIAS:

- CORBERA MORI, Ángel. 1983. **Bibliografía de la familia lingüística Jíbaro** (1) 97 pgs. Lima: CILA-UNMSM. Doc. de Trabajo N° 48.
- CHAVARRÍA MENDOZA, María C. 1983. **Bibliografía pano-tacapa**. 165 pgs. Lima: CILA-UNMSM. Doc. de Trabajo N° 47.
- DÁVILA HERRERA, Carlos y CORBERA MORI, Ángel. 1982. **Lingüística en la Amazonía peruana**. 129 pgs. Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- WISE, Mary R. 1983. "Lenguas indígenas de la Amazonía Peruana: historia y estado presente". En *América Indígena*. Vol. XLIII, N° 4, pp. 823-848.
- WYSE, Peggy L. 1983. **People of Perú**. 61 pgs. "4ª edición" Summer Institute of Linguistics (SIL)

BIBLIOGRAFIA

ALCEDO Y HERRERA, Antonio de. 1967. **Diccionario Geográfico de las Indias Occidentales o América**, Tomo II (Biblioteca de Autores Españoles, CCVI). Madrid: Ediciones Atlas.

El autor, nacido en Quito en 1735, menciona a los Itucuales como nación de indios que habitaban al Norte del río Marañón, descendientes de los urarinas. Asimismo incluye a ambos grupos en el "Catálogo de las Naciones bárbaras y principales lugares del río Marañón" (p.383).

BOURONCLE CARRIÓN, Alfonso. 1973. "Idiomas, lenguas y dialectos en el Perú". En *América Indígena*, Vol. XXXIII, Nº 2, abril-junio 1973, pp. 375-403. (Tablas). México: Instituto Indigenista Interamericano.

Presenta información general sobre los grupos lingüísticos del Perú basándose en estudios del ILV. En la Tabla 21: "Dialectos amazónicos, población que los habla y su área de dispersión" (p. 399), consigna sobre la lengua urarina los siguientes datos:

Grupo idiomático	:	Macro Tucano
Población	:	200
Area de dispersión	:	En la cuenca del río Chambira y el río Urituyacu. Distrito de Urarinas, provincia de Loreto, Loreto.

BRINTON, Daniel G. 1946, *La raza americana*. Clasificación lingüística y descripción etnográfica de las tribus indígenas de América del Norte y del Sur, 364 pp. (Láminas, Mapas). Buenos Aires: Editorial Nova.

El autor separa por áreas geográficas el continente americano presentando, para cada una de ellas, los grupos indígenas según datos etnográficos y lingüísticos. Provee de breves vocabularios para algunas lenguas e intenta una clasificación lingüística.

Con referencia a los urarinas presenta el cuadro de clasificación de Hervás, quien considera un stock lingüístico urarina con sus dialectos: barbudo,

itucale, mayoruño y musino. Brinton aclara que mayorunas y barbudos pertenecen al stock pano.

CASTELLVI, Marcelino de, O.F.M. Cap. y ESPINOZA PEREZ, Lucas O.S.A. 1958. *Propedéutica etnolingüística y diccionario clasificador de las lenguas indoamericanas*, 356 pp. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Bernardino de Sahagún".

En la tercera parte del libro, los autores hacen referencia a la lengua 'simaku', de la que afirman tiene vestigios del pano y constituye una familia lingüística de por sí. Se basan en la clasificación de Loukotka (1935).

CASTILLO BARDALEZ, Gabriel S. del. 1958. "Los shimacos". En *Perú Indígena*, Vol. VII, Nº 16 y 17, julio-diciembre 1958, pp. 23-28. Lima: Instituto Indigenista Peruano.

Breve descripción de los 'llajas o shimacos' considerando los siguientes tópicos:

Medio geográfico	Supersticiones y creencias
El hombre frente a la naturaleza	La educación
Organización tribal	La música
Costumbres curiosas	Concepción del tiempo
Nomadismo	La magia y la medicina
Rasgos fisonómicos	Patología
Religión	El drama de la esclavitud

Incluye un breve vocabulario de 32 palabras.

1961. "La medicina primitiva entre los shimacos". En *Perú Indígena*, Vol. IX, Nº 20-21, enero a junio de 1961, pp. 83-94. Lima: Instituto Indigenista Peruano.

El autor escoge a los 'llajas o shimacos' como objeto de su investigación sobre medicina primitiva por considerar que conservan su "pureza racial" en razón de su aislamiento y poco mestizaje. En base a datos recogidos durante un trabajo de campo de 3 meses, se refiere brevemente a los siguientes items:

El médico shimaco y el medio social
La enfermedad
El concepto etiológico y la magia
La clínica y el diagnóstico
La terapéutica
Magia y empirismo
Las plantas medicinales
El ayahuasca
La obstetricia
La higiene
Los honorarios del brujo
Informe de dos casos clínicos observados entre los Shimacos.
Un caso de ofidismo
Un caso de úlcera péptica
La visita del brujo
Conclusiones

CENTRO DE INVESTIGACIÓN DE LINGÜÍSTICA APLICADA. 1977. Lenguas habladas en el Perú. 18 pp. Lima: CILA-UNMSM.

En una breve referencia se señala que la urarina es la única lengua de la familia Shimacu; se menciona la ubicación del grupo, el número de habitantes (5,000) y las vías de acceso a los poblados urarinas.

CORIAT G., Juan E. (s.f.) El hombre del Amazonas y ensayo monográfico de Loreto, 254 pp. (Mapas, Fotograbados) Lima: Librería Coriat- Imprenta.

Se refiere a la vida y costumbres de los diferentes grupos étnicos de la Amazonía, y a aspectos del departamento de Loreto. Se menciona brevemente a los urarinas en relación con llameos y napeanos. En los capítulos sobre cualidades físicas y morales, idiomas y dialectos, y vestidos y adornos, hay varias referencias a los urarinas.

Con respecto a la lengua urarina, se señala que es diferente a la de los cocamillas pero igual a la de "(...) los infieles del Chambirayacu situado entre Urarinas y Parinari" (p.56).

En el capítulo XIII se menciona a los cingacuchuscas, anotando que tal nombre "(...) en su lengua significa 'nariz cortada' "(p. 124).

COSTALES, Piedad y COSTALES, Alfredo. 1983. *Amazonía Ecuador-Perú-Bolivia*, 331 pp. (Mapas, Fotos color). Quito: Mundo Shuar.

En el capítulo I, dedicado a la etnohistoria de los grupos nativos de la Amazonía durante la Conquista y la Colonia, se menciona en varias oportunidades a los urarinas e ituales, sobre datos proporcionados por misioneros como los Padres Magnin y Juan Velasco. En el capítulo II, acerca de los grupos etnolingüísticos actuales, los urarinas son clasificados dentro de la familia etnolingüística shimacu. Presentan datos demográficos de SINAMOS, 1973. No hay mayor información lingüística.

CHAMBERLAIN, Alexandre F. 1910. "Sur quelques familles linguistiques peu connues ou presque inconnues de l'Amérique du Sud". En *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, Nouvelle série, Tomo VII (Fasc. I y II), pp. 172-202. (Paris: Société des Américanistes de Paris).

Presenta datos demográficos y bibliográficos de 42 lenguas de América del Sur, así como un mapa situándolas geográficamente. En territorio peruano ubica a tres de ellas: cholona, lorenzo e ituale. Se mencionan también a las lenguas uro-puquina, ticuna, peva, yahua.

Respecto a la lengua Ituale, el autor refiere que se conoce también como urarina o urarina, y que sus hablantes habitan el río Chambira. La considera como lengua independiente, anotando que ha sido afiliada por otros autores junto a los yameos.

Las fuentes bibliográficas en que se basa son:

- Coleti, G. 'Dizionario Storico-Geográfico dell'America Meridional, Venezia 1772; Lettres édifiantes et curieuses, Tomo II.

- de Velasco, Juan. *Historia del Reino de Quito en la América Meridional* (1789). Ed. de Quito, 1841-1844.

CHANTRE Y HERRERA, José (padre). 1901, **Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español, 1637-1767, 744 pp.** Madrid: Imprenta de Avrial.

El autor menciona a la nación de los cingacuchuscas y la entrada del P. Raimundo de Santa Cruz a los barbudos y aguanos. Asimismo, se refiere con detalle a la entrada del P. José Alvelda en el río Chambira, donde descubre a los urarinas, a quienes catequiza con ayuda de cocamas e ituales de La Laguna. Encontramos varias referencias al pueblo de San Xavier de Urarinas. En el inventario de lenguas de la Misión de Minas, no se hace mención a la de los urarinas.

CHIRIF TIRADO, Alberto (y) MORA, Carlos. 1977. **Atlas de comunidades nativas, 248 pp.** (Tablas, Mapas). Lima: SINAMOS, Dirección General de Organizaciones Rurales.

Los autores se refieren al urarina o ituale como un grupo lingüístico sin clasificación que no se entiende con ningún otro de la selva peruana. Señalan, asimismo, que antiguamente hubieron dos grupos diferenciados: los urarinas y los itucalis. Estos últimos migraron de su lugar de origen hacia la zona de los chamicuros luego de sus primeros contactos con los españoles.

Presentan, además, información sobre población, monolingüismo, datos etnográficos y socioeconómicos.

DÁVILA HERRERA, Carlos (y) CORBERA MORI, Ángel. 1982. **Lingüística en la Amazonía peruana, 124 pp.** Lima: SEAS-UNMSM.

Sitúan al urarina dentro de las lenguas no clasificadas de la Amazonía peruana. Para este grupo etnolingüístico consideran denominaciones tales como 'itucalis', 'shimacos' y la autodenominación *shasu* 'hermanos'. Ubican a los urarinas en el río Chambira, quebradas de Airico, Patuyacu, Urituyacu, Pucuna y Tigrillo.

EICHENBERGER, Ralph. 1961. "Nacimiento, vida y muerte en la selva". En **Perú Indígena**, Vol. IX, Nº 20-21, enero a junio de 1961, pp. 51-65. Lima: Instituto Indigenista Peruano.

El autor -médico del ILV- presenta datos de tipo sanitario (hacinamiento, higiene, preponderancia de enfermedades, etc.) sobre varios grupos de la selva peruana. Con respecto a los urarinas, hay dos breves menciones referidas al contagio de la malaria y a la existencia de leishmaniasis.

ESPINOZA PÉREZ, Lucas, O.S.A. 1955. **Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano**, Tomo I, 602 pp. (Mapas). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Bernardino de Sahagún".

El P. Espinoza se refiere a los itucales y urarinas en la sección dedicada a los indios yameos. Cita al respecto párrafos de diversos misioneros, a partir de cuyos datos concluye en la identidad étnica y lingüística común de itucales y urarinas (estos últimos también denominados 'shimacos o chimacos'). Ubica geográficamente a los primeros "(...)" entre el Chambira y el bajo Tigre desde el Corrientes para abajo." (p. 267), y a los segundos en el curso medio del río Chambira.

Es importante destacar las fuentes bibliográficas utilizadas por el P. Espinoza con relación a los urarinas:

- 'Noticias auténticas del famoso río Marañón y Misión -Apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito, en los dilatados bosques de dicho río' publicada por M. Jiménez de la Espada, Madrid, en 1889-1892. Anónimo atribuido al P. Pablo Maroni (1738), donde el autor se refiere a los itucales o singacuchuscas, habitantes de las cercanías del río Chambira, y a sus "vecinos inmediatos (...) y hablantes de la misma lengua", los urarina (pp. 265-266).

- Chantre y Herrera, José, S.J. 'historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español (1737-1767)'. Madrid, 1901. (pp. 266-267).

Se refiere a las entradas de José Vahamonde y el P. Alvelda a la zona, donde habitan los itucales y urarinas, que son entre sí parientes, así como también a la reducción de San Xavier de Urarinas.

-Velasco, P. Juan de S.J. 'Historia del Reino de Quito en América Meridional'. Quito, 1841-1844. (p. 267).

Nuevamente hay referencias a las reducciones de San Xavier de Urarinas. El P. Velasco clasifica a *eyeyes* e *icibas* como pertenecientes a los itucales; y a los mayorunas, musquimas, tapiches e izunales como urarinas, aclarando que si bien por alguna afinidad en el idioma los mayorunas o barbudos son tenidos como tribu de los urarinas, él cree que son grupos diferentes, aunque sin especificar sus razones para ello.

-Magnin, P. Juan, S.J. 'Breve descripción de la provincia de Quito, en la América Meridional, y de sus Misiones de Sucumbios de Religiosos de San Francisco, y de Maynas de PP. de la Compañía de Jesús a orillas del gran río Marañón, hecha para el mapa que se hizo en 1740, por el P. Juan Magnin, de la dicha Compañía, misionero en dichas misiones'. En *Revista de Indias*, número I. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, publicada por el P. Constantino Bayle, S.J. (p. 267).

En un párrafo referido a los roamainas hay una breve mención a "la nación de los utcales y urarines del Chambira":

1960. "El Vicariato Apostólico de Iquitos, antes Prefectura y Vicariato de San León del Amazonas", separata de *Archivo Agustiniiano*, s.p.p., s.l.

Se refiere a las entradas de los Agustinos al territorio del Marañón. Sitúa a los shimacos o chimacos hacia la mitad del río Chambira, identificándolos con los "antiguos urarinas" que habitaban al norte del río Marañón.

FERRUA CARRASCO, Freddy, LINARESCRUZ, Joel (y) ROJASPÉREZ, Oscar. 1980. *La Sociedad urarina*. Diagnóstico socioeconómico. Programa de Desarrollo, 102 pp. (Apéndice, Mapas, Tablas, Diagramas). Iquitos: CORDELORETO, Programa de Apoyo a Comunidades Nativas.

Se trata de un trabajo interdisciplinario (antropología, sociología y economía) que da una visión global del grupo urarina o itukali. Presenta breves datos históricos, siendo los capítulos más extensos los referidos a organización social, estructura de parentesco y organización económica. Se incluye, asimismo, una evaluación del trabajo realizado por la CORDELORETO con los urarinas y varias conclusiones y sugerencias para el mismo. En forma de Apéndice presenta un programa de acción concertada para el desarrollo de

comunidades nativas urarinas en las áreas de agricultura, educación, salud y transporte. En varias partes del trabajo se incluyen datos estadísticos, cuadros porcentuales, diagramas, etc. La información lingüística es escasa.

FIGUEROA, P. Francisco de. 1904. Relación de las misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas, XV, 420 pp. (Apéndices). Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.

En 1661, el P. Figueroa se refiere a los "urariñas" y los ytucalis o cingacuchuscas"; sitúa a los primeros en el río Pastaza y a los segundos en el río Tigre, así como a las misiones de los mismos en el río Marañón (pp. 163 y 177). Con respecto a la diversidad de las lenguas existentes en la zona de Maynas, anota que son "algo comunes" la lengua de los cocamillas con la de los itucalis o cingacuchuscas (p. 187).

Asimismo, en el "Informe que haze a su Majestad el Padre Andrés de Zárate, de la Compañía de Jhesús, Visitador o Vize-provinzial que acava de ser de la provinzia de Quito, en el Reyno de el Perú y de sus Misiones del río Napo y del Marañón" (pp. 341-407) se menciona a los itucales en el río Chambira, y a los urarinas como "nazion mui bárbara" (p. 385).

GROHS, Waltraud, 1974. Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII. Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas, 133 pp. (Mapas, Tablas) Bonn: Bonner Amerikanistshe Studien 2. Estudios Americanistas de Bonn. Editado por Udo Oberem.

El autor presenta una visión general de los grupos indígenas y sus movimientos migratorios en la antigua provincia de Maynas, desde los primeros contactos con los españoles hasta la expulsión de los jesuitas en el año 1768.

En las páginas 53-54 se refiere a los urarinas y los itucales o cingacuchuscas proveyendo datos históricos respecto a la cristianización de los mismos. Considera que posiblemente en 1653 los urarinas contactaron con los misioneros por medio de cocamillas cristianizados, asentándose junto a éstos en un anexo de Concepción de Xeveros.

INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO. s/f. Grabaciones en lengua urarina. Versión monolingüe, 3 horas aprox.

Relatos en versión monolingüe grabados en cinta magnetofónica (6 cintas en cuatro rollos). No hay información sobre informantes, lugar ni fecha de grabación; tampoco sobre el contenido de las grabaciones.

INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO-MINISTERIO DE EDUCACIÓN PÚBLICA. 1979. **Palabras y frases útiles en algunos idiomas de la selva peruana**, Documento de Trabajo N° 4, 3ra. edición revisada, 151 pp. Lima: ILV.

Compilación de palabras y frases útiles de varios idiomas de la selva peruana. Sobre la lengua urarina encontramos, en las páginas 139-142, frases generales, preguntas sobre lugares, imperativos, pedidos, compra y venta, primeros auxilios y una breve explicación sobre el alfabeto propuesto para el urarina.

IZAGUIRRE, R.P. Fr. Bernardino. 1924. **Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú**, Tomo VII, 375 pp. (Apéndices, Mapas, Fotogramas). Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.

En el apéndice de este tomo hay referencia al número de habitantes del pueblo de Urarinas en el río Marañón, perteneciente al Obispado de Quito. Los datos aparecen bajo el epígrafe de "Lista referente a Mainas firmada por el Padre Sobreviola (sin fecha)" (pp. 345-346).

1923-1929. **Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú**, Tomo VIII, 379 pp. (Apéndice; Mapas y Fotogramas). Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.

Este tomo comprende el período entre 1791 y 1815. En el diario de viaje de Fr. Narciso Girbal y Barceló (pp. 101-188) fechado en 1790, hay una breve referencia al pueblo de Urarinas, en la banda Norte del Marañón. En el mapa adjunto se ubica el pueblo de Urarinas más al norte, entre el Pastaza y el Alto Corrientes.

En el apéndice segundo se encuentran datos sobre habitantes de Urarinas, de acuerdo a padrones del Obispado correspondientes al año 1814.

1923-1929. **Historia de las misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú**, Tomo XII, 609 pp., Apéndice 5 pp. (Apéndices; Mapas, Fotograbados y Tablas). Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.

El P. Izaguirre se refiere a su visita a las misiones del Oriente en 1910-1911. En la sección segunda, capítulo cuarto (pp. 407-408) ubica a los urarinas en el río Chambira, donde residen desde su aparición histórica (fechaada por el autor en el año 1738). Consigna que son parientes de los itucales y agrega una breve caracterización de la idiosincracia de los urarinas.

1927. "Descripción histórico-etnográfica de algunas tribus orientales del Perú". En **Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima**, Tomo XLIV, Trimestres I y II, Junio 1927, pp. 5-36. Lima: Sociedad Geográfica.

El trabajo "Artículo cuarto. De los indios urarinas del río Chambira en el Marañón. Epoca de su aparición histórica, 1738" es una transcripción de la sección segunda, capítulo cuarto del tomo XII de 'Historia de las Misiones Franciscanas ...' (Cf. Izaguirre, R.P. Fr. Bernardino, 'Historia de ls Misiones Franciscanas ...', Tomo XII).

JAKWAY TODD, Martha. 1975. "Listas comparativas de palabras usuales en idiomas vernáculos de la selva". En **Datos Etnolingüísticos N^o 4** (microfichas), 366 pp. Lima: ILV-Ministerio de Educación.

En base a una lista estándar de 375 términos (John Rowe, 1957 y Morris Swadesh, 1950), la autora recopila vocabularios correspondientes a las familias lingüísticas arahuaca, cahuapana, harakmbet, muniches, huitoto, jíbaro, pano, peba-yagua, tacana, tucana y a las lenguas inclasificadas urarina y zápara. Presenta, para cada caso, información sobre recopilación: recopilador, fecha, lugar, informante, y algunos datos etnográficos.

La lista de términos urarinas (pp. 301-316) incluye un total de 370 entradas léxicas, recopiladas en 1971 por Ronald y Phyllis Manus.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos. 1965. **Relaciones geográficas de Indias-Perú**, Tomo III (IV), 319 pp. (Biblioteca de Autores Españoles, CLXXXV). Madrid: Ediciones Atlas.

Referencias sobre los descubrimientos de los ríos Pastaza, Guariaga (Huallaga), Paititi, Dorado y Parapapura (Cahuapana), así como de las provincias de los Xeberos, Urariñas, Parapuras, Cocamas y Panipas.

JOUANEN, José. 1943. *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua Provincia de Quito 1570-1773*, Tomo II: "La provincia de Quito 1669-1773", 773 pp. Quito: Editorial Ecuatoriana.

En el capítulo referido a "primeros ministerios entre los Iquitos", el autor ubica a los urarinas en las cabeceras del río Chambira, entre el Pastaza y el Tigre, agregando que se trata de una nación numerosa. Se refiere extensamente a la primera entrada a la zona, en 1737, del P. José de Albelda en compañía de un grupo de cocamas e itucuales, así como a la posterior fundación del pueblo de San Javier de Urarinas y su historia hasta la expulsión de los jesuitas.

La lista de términos urarinas (pp. 301-326) incluye un total de 370 entradas léxicas, recopiladas en 1971 por Ronald y Phyllis Manus.

KRAMER, Betty Jo. 1977. "Las implicaciones ecológicas de la agricultura urarina". En *Amazonía Peruana*, Vol. I, Nº 2, julio 1977, pp. 75-86. Lima: CAAAP.

En el artículo se describe detalladamente la técnica de cultivo urarina, única en la Amazonía por su sistema de tumbar árboles sobre el rizoma de plátano ya plantado. Provee de algunos datos socioculturales y poblacionales. La autora señala, además, que los urarinas forman una isla tribal en el Alto Marañón, geográficamente aislados de los grupos lingüísticos vecinos. Estima un número de entre 1,000 y 1,200 urarinas.

1979. "La agricultura de los urarina". En CHIRIF, Alberto (comp.). 1979. *Etnicidad y Ecología*, pp. 131-136. Lima: CIPA.

La autora se refiere al sistema de agricultura "swidden", describiendo los métodos agrícolas contemporáneos de los urarinas como una técnica única de cultivo en la Amazonía. Además de caracterizar a la agricultura "swidden", señala que los urarinas han estado en contacto con los exploradores, regatones, misioneros y ribereños en los últimos 200 años, pese a lo cual siguen manteniendo un relativo aislamiento de los intrusos y un fuerte sentido de identidad étnica.

LEVISTRE RUIZ, Jeanine, 1982. *La Amazonía peruana 1880-1980. Bibliografía crítica*, 1 - v + I-LIII + 137 pp. Paris: Universidad de Paris X. Nanterre, Departamento de Historia.

Presenta una introducción a los períodos que abarca la investigación. Luego, subdivide el trabajo en dos partes: los recursos y la bibliografía. Esta última está presentada en orden temático y en forma comentada.

En Cuadros tomados de Stéfano Varese, "Las communautés tribales de la forêt dans la nouvelle politique peruvienne" (en Jean Capaus, *Anthropologie et imperialisme*, Maspero, 1975) ubica al urarina en la familia lingüística shimacu, grupo etnolingüístico urarina. De la misma fuente provee datos socioeconómicos del grupo.

LOUKOTKA, Cestmír. 1968. *Classification of South American Indian languages*. Reference Series, Vol. 7, 453 pp. Los Angeles: Latin American Center, University of California-UCLA.

Contiene un pequeño vocabulario de 10 entradas léxicas del idioma itucale, lengua que Loukotka considera aislada y cuyos hablantes se encuentran en el río Chambira, Loreto, Perú. Itucale es - para el autor - sinónimo de simacu, urarina, arucuaya, chambira y singacuchusca. Los datos provienen de Tessmann, 1930, pp. 508-512 (Cf. Tessmann, 1930).

MANUS, Phyllis. 1961-1964. "Data for studying tone in Urarina (Datos para el estudio del sistema tonal en urarina)". *Información de Campo* N° 192-a (microficha), 69 pp. Yarinacocha: ILV.

En las primeras tres páginas, mecanografiadas, se esboza un análisis de las clases de tonos de los nombres en la lengua urarina, basándose en una estructura mayor que el nombre. Clasifica a los nombres en clases I, II y III. En la clase I se encuentran los que contienen 2 ó 3 sílabas. En la clase II los que contienen 3 a 5 sílabas; y en la Clase III los que tienen 5 o más sílabas, entre los cuales se incluyen los compuestos. El resto del trabajo es ilegible.

1961-1964. "Data on vowel sequences (Datos sobre secuencias vocálicas)". *Información de Campo* N° 192-b (microficha), rollo 7, 37 pp. Yarinacocha: ILV.

Datos para el estudio de secuencias vocálicas. Contiene páginas parcialmente legibles.

1972? "Unos cuentos de los urarina". **Información de Campo N° 193-c** (microficha), rollo 7, 5 pp. Yarinacocha: ILV.

A propósito del cuento "El espíritu de Barbasco", la autora enuncia algunas generalidades concernientes a los cuentos urarinas. Menciona, entre otras, la presencia de moralejas.

1974? "Rules for morphophonemic changes of affixes (Reglas para cambios morfofonémicos de afijos)". **Información de Campo N° 193-a** (microficha), rollo 7. Yarinacocha: ILV.

Presenta diez reglas de cambios morfofonémicos de afijos y de raíces, incluyendo un listado de alomorfos. Hay una página ilegible que presenta contrastes entre **d** y **t**.

1962--1975. "Ethnographic data on the Urarina (Datos etnográficos sobre los urarinas)". **Información de Campo N° 372** (microficha), 76 pp. Yarinacocha: ILV.

La autora se ocupa de aspectos de la vida y cultura urarinas apelando a una metodología de ordenamiento en campos semánticos. Así, se refiere a la fauna, comida, vida social, matrimonio, familia, residencia, etc. Para cada caso presenta el vocabulario respectivo, discriminando en algunos casos el léxico que se refiere a subcampos semánticos. Siguiendo un estilo de diario de campo, anota todo hecho que considera puede describir el modo de vida y pensamiento urarinas.

1975? "Urarina nouns listed in semantic categories (Sustantivos del urarina catalogados según las categorías semánticas)". **Información de Campo N° 195-a** (microficha), rollo 7, 55 pp. Yarinacocha: ILV.

Se trata de un listado de palabras subdividido de acuerdo a campos semánticos tales como:

- Drogas
- Comidas

- Aspectos etnográficos
- Animales

Manuscritos casi ilegible.

1975. "Informe sobre las piezas y fragmentos cerámicos en la región del Chambira". **Información de Campo N° 195-b** (microficha), rollo 7, 2 pp. Yarinacocha: ILV.

En dos páginas escritas a máquina y en castellano, la autora describe el hallazgo de piezas arqueológicas (cerámicas) en la zona del grupo urarina (río Chambira y sus afluentes). Las cerámicas en referencia fueron donadas al Instituto Riva Agüero, en noviembre de 1975.

1961-1976. "Vocabulario urarina". **Información de Campo N° 196** (microficha), s/p. Yarinacocha: ILV.

Contiene fichas léxicas con entrada en lengua urarina y traducción en castellano o en inglés.

1976. "Some problems in formulating a practical alphabet" (Algunos problemas de la elaboración de un alfabeto práctico para el urarina). **Información de Campo N° 192--c** (microficha), rollo 7, 9 pp. Yarinacocha: ILV.

Debajo del título se agrega que contiene datos sobre palatalización, labialización y nasalización. El texto, manuscrito, es ilegible.

1976. "Phonological changes of loanwords in Urarina" (Cambios fonológicos de préstamos léxicos en la lengua urarina). **Información de Campo N° 192-d** (microficha), rollo 7, 4 pp. Yarinacocha: ILV.

La autora presenta un listado parcialmente legible de términos que supone sean préstamos de otras lenguas, sin especificar de cuáles para cada caso. Algunos de ellos:

coosi	'chancho'
atrori	'gallina'
saia	'vestido'
cole	'color'

1976. "Relations between propositions in Urarina". *Trabajo en Preparación N° 14* (microficha), 50 pp. Yarinacocha: ILV.

Apuntes de análisis oracional del Urarina. Parcialmente legible.

1977. "Notas sobre la fonología del idioma urarina". *Datos Etno-lingüísticos N° 53* (micro ficha), 60 pp. Yarinacocha. ILV.

La autora presenta los fonemas consonánticos y vocálicos del urarina con sus respectivos alófonos, dando ejemplos de cada uno de ellos. También trata de procesos fonológicos como: nasalización, labialización y palatalización. Rasgos suprasegmentales como cantidad y tono son también tratados brevemente. El tono es analizado a nivel de palabra y frase. El cuadro fonológico que postula para la lengua incluye los siguientes segmentos:

		d						
b	t		k	i	i	ɿ	ɿ̃	
	l	ç		e	,	o	,	
					e			o
ɸ	s	z	h			a	a	
m	n	ç						

Incluye un breve texto con traducción al castellano. Al tratar la ortografía describe algunos problemas. Finalmente, agrega una lista de palabras castellanas anotando la forma como son pronunciadas por los hablantes de urarina.

(comp.) 1978. "Términos urarina" En LOOS, Eugenio (ed.) *Materiales para estudios fonológicos*, Documento de Trabajo N° 9, Tomo II, pp. 5- 51. Segunda edición. Lima: Ministerio de Educación (e) Instituto Lingüístico de Verano.

En las páginas 5 a 51 del tomo II, se presentan corpora en lengua urarina para estudios fonológicos que versan sobre:

- A. Verbos transitivos e intransitivos en segunda persona
- B. Conjugaciones/ flexiones completas de verbos
- C. Flexiones en el negativo
- D. Verbos en el imperativo
- E. Forma singular en el presente y futuro

- F. Contrastes de acentuación entre el prefijo y el pronombre independiente
- G. El acento y el tono de sustantivos
- H. El acento en construcciones de posesión

MANUS, Phyllis y Ronald, y Manuel Ignacio O. 1974. "Textos del río Chambira". **Información de Campo N° 193-d** (microficha), rollo 7, 38 pp. Yarinacocha: ILV.

Material en lengua urarina, versión monolingüe, escrito a mano.

MANUS, Phyllis y Ronald. 1963. "Dates on Urarina economy and acculturation (Datos sobre la economía urarina y aculturación)" **Información de Campo N° 195-c** (microficha), rollo 7. Yarinacocha: ILV.

Datos socio-culturales, económicos y ecológicos recogidos como respuesta a un cuestionario sobre el grupo urarina. Manuscrito.

1967. "La tribu urarina". **Información de Campo N° 195-d** (microficha), 3 pp. Yarinacocha: ILV.

Presenta costumbres e historia de los urarinas, a quienes ubica en el río Pucayacu y sus cercanías, con una población de 1,000 habitantes actualmente. Su contacto con los blancos data del siglo XVII. Hasta antes de 1730, los urarinas eran considerados belicosos. Manus señala que la mayoría de los hombres hablan castellano, las mujeres muy poco.

1969. "Analyzed text (Un texto analizado)" **Información de Campo N° 193-b** (microficha), rollo 7, 11 pp. Yarinacocha: ILV.

Textos en lengua urarina, con su respectiva traducción al castellano. Presenta un análisis de oraciones y sus elementos.

1969. "Grammatical sketch of Urarina (Bosquejo de la gramática del urarina)". **Información de Campo N° 194** (microficha), rollo 7, 77 pp. Yarinacocha: ILV.

Presenta un esbozo de la gramática urarina según el modelo de análisis tagmémico. Contiene: "Urarina Grammar Paper": Verb Morphology,

Independent Clause Systems, Noun Phrase, Noun, Clause Level Slot Fillers, Narrative.

1969? "Analyzed texts (Textos analizados)" **Información de Campo N° 268-a** (microficha), rollo 7, 24 pp. Yarinacocha: ILV.

Análisis tentativo de las oraciones y sus elementos. Cuatro páginas de textos urarinas en versión monolingüe. Parcialmente legible.

1973. "Data on logical propositions (Datos sobre proposiciones lógicas)". **Información de Campo N° 376-a** (microficha), 10 pp. Yarinacocha: ILV.

Manuscritos con datos para estudios de sintaxis y semántica del urarina.

1974. "Propositional relations in Urarina narratives (Relaciones entre proposiciones en narraciones urarinas)". **Información de Campo N° 192-e** (microficha), rollo 7, 12 pp. Yarinacocha: ILV.

Según el subtítulo, se trata de notas para un estudio que se encuentra en primeras etapas de preparación. Hay un intento de clasificación de verbos y nombres de la lengua urarina.

1974-1975. "Notes on Urarina narration structure (Notas sobre la estructura de narraciones en Urarina)". **Información de campo N° 366** (microficha) 76 pp. Yarinacocha: ILV.

Contiene una primera parte de 70 páginas manuscritas ilegibles. En la segunda parte (seis páginas mecanografiadas) encontramos: "Distribution of grammatical levels in tagmeme analysis" (fecha en 1964 (en que se presentan diversos niveles del relato, con cuadros y algunos ejemplos.

1973-1976. "Urarina kinship (El parentesco urarina)". **Información de Campo N° 367-b** (microficha), 7 pp. Yarinacocha: ILV.

Esquemas hechos a mano de la estructura del parentesco urarina. En algunas hojas aparecen términos de parentesco con explicación en inglés.

[MANUS, Phyllis y Ronald y ROCHAU, Peter] ? s/f. **Vocabulario urarina-castellano**, Copia IBM. Yarinacocha: ILV.

Borrador de aproximadamente 3,000 entradas entre raíces y afijos.

MARKHAM, Clemente R., F.R.G.S. 1859. **Expeditions into the valley of the Amazons, 1539, 1540, 1639, 190 pp.** (Mapa). Londres: the Hekiut Society. (Translated and edited, with note, by ...)

En la última parte del libro (lista de las principales tribus del Amazonas, pp. 145-190), presenta a los urarina e itucales. Tomando como fuente al P. Velasco, considera a enjeyes e izibas como ramas de los itucales, ubicando a éstos últimos en el Alto Marañón. Respecto a los urarina, dice que se trata de una tribu del Pastaza, contactada por primera vez por los misioneros entre los años 1727-1728. Se menciona como una de las ramas de los urarina a los izuhalis (itucuales).

MARONI, Pablo. 1889. **Noticias auténticas del famoso río Marañón**. Diario del Padre Samuel Fritz, 676 pp. [Madrid: Marcos Jiménez de la Espada, editor]

Según el autor, el nombre del río Chambira se debe a la presencia de una especie de palma del mismo nombre y con la cual los indígenas confeccionaban sus vestimentas. Las naciones que habitan a lo largo de este río -refiere- son los itucales o arucuyes y los urarinas, a los que considera una parcialidad numerosa de los Cutinanas. Otro nombre para los itucales es el de cingacuchuscas, nación que tuvo su primer contacto con el P. Tomás Majano.

La obra en sí consta de tres partes. En la primera se presentan noticias generales; en la segunda, referencias sobre las misiones más antiguas del Marañón; y en la tercera, noticias sobre las misiones modernas del mismo río. La segunda parte es la que trae informaciones sobre los urarinas.

MASON, John Alden. 1963. "The languages of South American Indians". En STEWARD, Julian H. (ed.) **Handbook of South American Indians**, Vol.6: "Physical Anthropology, Linguistics, and Cultural Geography of South American Indians", Part 3, pp. 157-317. New York: Cooper Square Publishers Inc.

Presenta información muy escueta sobre itucale, simacu y urarina. En las páginas 270-271: se refiere a las lenguas itucale, urarina, shimacu, chambira, singacuchusca y arucui, de las que dice que no todas están relacionadas entre sí sino que algunas son pano y otras independientes. Los datos provienen de fuentes tales como Chamberlain (1913), Beuchat y Rivet (1909), Tessmann (1930), Loukotka (1935), Steward y Métraux (vol. 3 HSAI, PP. 557). El autor concluye diciendo que estas lenguas deben ser consideradas como sin clasificación.

MATTOS, Joao Wilkens de. 1874. **Dicionario Topográfico do Departamento de Loreto, na Republica do Peru**, 142 pp. Pará. Reproducido por IIAP-CETA, Iquitos, 1984.

Presenta una breve mención al pueblo de urarinas, en la margen izquierda del Marañón, perteneciente al distrito de Parinari y con una población de 100 habitantes que se dedican a la pesca.

McQUOWN, Norman A. 1955. "The indigenous languages of Latin America". Separata de *American Anthropologist*, Vol. 57, Nº 3, june 1955, pp. 501-570. (Mapas). Washington D.C.: Anthropological Association.

Considera a las lenguas urarina e itucale como sin clasificación; a ambas las ubica en 4º 40' S, 75-76º W, considerándolas, además, como posiblemente extintas.

MINGUILLO CH., Héctor, 1985. "Venta de nativos". En *La República*, lunes 8 de abril, 1985. Lima.

Artículo periodístico en el que el autor, después de cuestionar la Ley de Comunidades Nativas Nº 22175 en cuanto a su aplicación, se refiere a lo que viene aconteciendo en la comunidad de Pucayacu del grupo etnolingüístico urarina o itucali, río Chambira, quebrada del Pucayacu. En ésta, los patrones no sólo se han apoderado de los territorios sino que también se consideran dueños de las familias nativas que allí viven.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN PÚBLICA (e) INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO. 1969. **Quiricha 1**, Sistema de Educación Bilingüe de la Selva, 52 pp. Segunda edición. Yarinacocha, Pucallpa: ILV.

Cartilla Experimental de Lectura Nº 1 para las clases de transición. Texto monolingüe urarina.

(1968) 1969. **Quiricha 2**, Sistema de Educación Bilingüe de la Selva, 60 pp. Segunda edición revisada. Yarinacocha, Pucallpa, Perú: ILV.

Cartilla Experimental de Lectura Nº 2 para las clases de Transición. Texto monolingüe urarina.

1971. **Quiricha 1**, Sistema de Educación Bilingüe de la Selva, 36 pp. Segunda edición. Preparado por Phyllis W. de Manus. Yarinacocha, Pucallpa, Perú: ILV.

Cartilla de Lectura Nº 1 para clase de transición. Texto en lengua urarina con traducción al castellano.

1981. **Icha, Majás** (y otros cuentos de animales). Colección literaria urarina, Libro Nº 1, 4 +3 pp. Perú: Ministerio de Educación, Educación Bilingüe de la Selva.

Texto de lectura en edición bilingüe urarina-castellano. Presenta 13 cuentos breves sobre animales. Incluye una explicación del alfabeto urarina utilizado y un breve vocabulario del castellano regional. Las narraciones fueron recopiladas de Juanico López y Antonio Noribe V.

1981. **Vamos a leer**, Educación Bilingüe de la Selva, 5 s.n., 58 pp. Primera edición. Yarinacocha, Pucallpa, Perú.

Material Educativo de Aprestamiento Nº 2 para la lectura y escritura en lengua urarina y con traducción al castellano.

NORIVE V., Julián con MANUS, Ronald (asesor). 1976. "Urarina data (Textos urarina)". **Información de Campo Nº 244** (microficha), 83 pp. Yarinacocha: ILV.

ORTEGA RICAURTE, Daniel. 1940. **La hoya del Amazonas** T. I. Segunda edición. 536 pp. Bogotá: Editorial Centro S.A.

En el capítulo XIII de la primera parte, referido a etnografía de las cabeceras del Amazonas, el autor menciona a los itucalis como ya extinguidos, considerándolos como tribu perteneciente a la familia jibara. Anota que tenían la costumbre de hacerse cortes en la nariz por cada cabeza que cortaban (pp. 164-165). En la quebrada del Chambira ubica a los shimarrones, los shimacos o chamberinos, los potoyaquinos y, en las nacientes, los pucuyanquinos, todos ellos vecinos de los urarinas.

En el capítulo XVI, acerca de las misiones del siglo XVII, se refiere a los chingachuscas, catequizados por el P. Cujía hacia 1653 (p. 224).

PINEDO DEL AGUILA, Víctor M. 1948. "La Hilea Amazónica Peruana. Aspectos étnicos, económicos y sanitarios" en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, Tomo LXV, semestres 1 y 2, 1948, pp. 14-24. Lima: Sociedad Geográfica.

Hay una breve referencia a los urarinas como una de las tribus que se retiraron hacia la cabecera de los afluentes del Amazonas y Marañón frente a la invasión de los tupís. Se los ubica en los ríos Samiria, Chambira, Urito y Nucuray. Posteriormente se refiere a los urarinas como empleados por los extractores de balata y sal, y en las plantaciones y fabricación de sogas vegetales.

1952. "Formaciones humanas en la selva amazónica peruana". En *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, Tomo LXIX, trimestres 3 y 4, 1952, pp. 62-78. Lima: Sociedad Geográfica.

El autor clasifica a los indígenas amazónicos en grupos. Según datos recogidos en estudios llevados a cabo por él mismo entre 1935 y 1950, presenta algunas conclusiones lingüísticas acerca de tales grupos. Considera a los urarinas o shimakos como una de las dos naciones —la otra es la de los záparos— que conforman el grupo de los Gaes. Geográficamente, los ubica a lo largo de las vertientes de los ríos Nucuray, Urituyacu y Chambira, todos ellos afluentes del río Marañón.

1963 "Antropología lingüística amazónica". En *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, Tomo LXXX mayo diciembre 1953 pp. 25-37 Lima: Sociedad Geográfica.

El autor se refiere a las lenguas amazónicas agrupándolas en once familias lingüísticas, excepto un grupo de trece lenguas que considera "inde-

pendientes", entre las cuales incluye la itucale. Considera a ésta como la lengua de las naciones shimako, del río Chambira, y Pinche, del río Corrientes.

RAIMONDI, Antonio. 1905. "Itinerarios de los viajes de Raimondi en el Perú, Amazonas, Urarinas, Parinari, Chachapoyas, Santo Tomás y Leimebamba. 1859-60". En *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, Tomo XVII, trimestre 3, setiembre 1905, pp. 241-263
Lima: Sociedad Geográfica.

Bajo el título de "Urarinas", páginas 241-242, presenta una descripción del pueblo de Urarinas y sus habitantes. En el aspecto lingüístico, Raimondi afirma que "(...) hablan idiomas distintos de los cocamillas, pero el mismo de los infieles de Chambirayaco situado entre Urarinas y Parinari". Provee también algunos datos de tipo antropológico.

1929. *El Perú. Itinerarios de viajes*. Lima: Imprenta Torres Aguirre. Publicado por el Banco Italiano de Lima conmemorando el 40º aniversario de su fundación.

Breve referencia al pueblo de Urarinas situado en el Marañón, después de la desembocadura del Huallaga. Según expresa: "Este pueblo va en continua decadencia y actualmente se observa varias casas abandonadas" (p. 70).

1942. *Notas de viajes para su obra "El Perú"*, Vol. I. Lima: Imprenta Torres Aguirre.

Se encuentra la misma información que en RAIMONDI, 1905. Así, señala que "Urarinas es el primer pueblo que se encuentra en las orillas del Marañón, bajando del Huallaga, se halla situado en la orilla izquierda (...) tendrá a lo más 100 habitantes entre hombres, mujeres y niños".

1965. *El Perú*, Tomos I (1874) y III (1879). Lima: Editorial Técnicos Asociados S.A.

En el tomo I hay una breve referencia al pueblo de Urarinas "pueblo de indígenas". En el tomo III aporta sobre el censo de población en Urarinas, estimándola en 205 habitantes.

RIBEYRO, Darcy (y) WISE, Mary Ruth. 1978. **Los grupos étnicos de la Amazonía peruana**. Serie Comunidades y Culturas Peruanas Nº 13, 240 pp. Yarinacocha, Pucallpa, Perú: ILV.

Presentan al urarina como perteneciente a familia ligüística no determinada. Consideran una población mínima de 2,000 habitantes y una máxima de 3,500. Consignan datos sobre denominaciones, historia y situación actual del grupo.

Los autores refieren que "el primero en tomar contacto con los urarinas fue el padre Majano por intermedio de un Cocama". Además, señalan que los urarinas pasaron por fases migratorias; así en 1653 algunos urarinas fueron llevados a Borja; otros, en 1679, fueron trasladados a Chamicuros. Luego, en 1712, lograron establecerse en una misión, pero en 1730 aparecen en las misiones del Huallaga; y en 1738, tanto urarinas como itucales confluyen en una misión del río Chambira.

SAN ROMÁN, Jesús Víctor. 1975. **Perfiles históricos de la Amazonía peruana**, 240 pp. (Mapas). Lima: Ediciones Paulinas- Publicaciones CETA.

Hay una breve referencia a los aunaes e itucales como vecinos, por el occidente en el río Tigre, de la nación de los Yameos (capítulo I, p. 16).

1977. "Pautas de asentamiento en la Selva". En **Amazonía Peruana**, Vol. I Nº 2, pp. 29-52. Lima: CAAAP.

Sobre los shimacos proporciona datos respecto a distribución de la población en el río Chambira para el año 1958, comunidades y número de familias en cada comunidad.

SCHULLER, Rodolfo R. 1911. "Documentos para la historia de las misiones de Maynas (Del archivo de Jesuitas anexo a la Biblioteca Nacional de Santiago de Chile)". En **Boletín de la Real Academia de la Historia**, cuadernos V, Remo LIX, noviembre 1911, pp. 337-387. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet.

Incluye un informe de Manuel Mariano Echeverría y Francisco Aguilar sobre la situación en la Misión de Maynas, fechado en 1784. En el mismo se proporcionan datos antropológicos, demográficos y socioeconómicos de diver-

esos grupos indígenas. Se refieren a las naciones de urarinas e itucales como hablantes del mismo idioma, agregando datos sobre algunos aspectos culturales y socioeconómicos. En los cuadros referentes a los censos de 1769 y 1776 se consignan 150 y 137 habitantes urarinas, respectivamente (pp. 357-358).

SHELL R. Olive A. y Wise S. Mary Ruth. 1971. **Grupos idiomáticos del Perú**, 47 pp. Segunda edición. Lima: UNMSM (e) ILV.

Las autoras clasifican a la lengua urarina dentro de la familia o shimacu, perteneciente al tronco macro-tucano. Encuentran similitudes con el sistema fonológico del huitoto murui. Presentan una comparación léxica, sobre diez entradas, entre urarina, orejón, secoya y ticuna. Asimismo, proponen un sistema fonológico y un alfabeto urarinas.

STEWART, Julian H. y METRAUX, Alfred. 1963. "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian montana". En STEWART, Julian H. (ed), **Handbook of South American Indians**, Vol. 3: "The tropical forest tribes", Part 3, pp. 535-656. New York: Cooper Square Publishers, Inc.

En este volumen hay información antropológica y etnológica de los urarinas e itucales, mayormente basada en Tessmann (1930). Con respecto a la lengua consignan la posible clasificación como pano dada por algunos autores (Velasco, 1842-44; Tessmann, 1930) basándose en las similitudes encontradas con la lengua del grupo mayoruna. Asimismo, se menciona la opinión del P. Figueroa (1904) respecto a que los itucales y cingacuchuscas hablaban el mismo idioma que los cocamillas. Se refiere, también, a similitudes culturales con los chamicuros.

SWADESH, Mauricio. 1962. "Afinidades de las lenguas amerindias". En *Akten der 34 Internationales Amerikanisten-kongresses*, Wien 18 bis 25 Juli 1960, pp. 729-738. Horn-Wien: Verlag Ferdinand Berger.

Utilizando técnicas de lexicoestadística glotocronológica, el autor ubica al simacu en la red lingüística macro-quechua.

TESSMANN, Günter, 1930. **Die Indianer Nordost-Perus**. Grundslegende Forchungen für etne systematische Kulturkunde. Veroffentlinbañg der Harvey Bassler Stiftung, XI, 856 pp. (Mapas, Láminas). Hamburg: Friederichsen De Gruyter & Co.

Original en alemán. "Der Ssimaku", pp. 486-512: Contiene láminas y fotos de interés. Ver traducción de P. Pawlik, Parte III, pp. 512-533.

1930. **Los indígenas del Nor-este del Perú.** Investigaciones fundamentales para una etnología sistemática. Traducción de P. Pawlik, pp. 198-756. [Lima: Museo Nacional de Cultura]

El texto de Tessmann presenta abundante y detallada información etnológica, antropológica y lingüística del grupo urarina en su acápite titulado "Los Simacus" (pp. 512-533). Los datos son presentados siguiendo una guía de 76 ítems a considerar dentro de los 49 grupos a los que el autor se refiere en la obra (Ver Documento). En otras secciones del trabajo hay referencias a los simacus cuando trata de los ítems: Afinidades culturales según religión (p. 654) y Afinidades lingüísticas (pp. 662 y 665), donde Tessmann caracteriza a la lengua simacu como "mezclada", con predominio de tucano. En tanto sociedad cultural, los simacus son clasificados dentro de la familia cultural amazónica, en el grupo cultural amazónico occidental.

Contiene una lista de 310 términos en lengua urarina, con su respectiva glosa en castellano, y anotaciones breves sobre aspectos de la gramática (sistema de pronombres personales, conjugación verbal).

TOVAR, Antonio (y) LARRUCEA DE TOVAR, Consuelo. 1984. **Catálogo de las lenguas de América del Sur.** Nueva Edición Refundida, 637 pp. Madrid: Editorial Gredos. (Mapas).

Considera a la lengua itucalo o urarina en el acápite de "Lenguas de difícil clasificación en el Perú". Consigna las denominaciones chambira, singacuchusca, simacu y aracuaya como sinónimos de urarina.

URIARTE, Luis M. 1976. "Poblaciones nativas de la Amazonía peruana". En **Amazonía Peruana**, Vol. I, Nº 1, diciembre 1976, pp. 9-58. (Anexos; Cuadros, Mapas). Lima: CAAAP.

El autor clasifica a la lengua urarina (cimarrón, shimacu) como familia shimacu, tronco macro-tucano. Asimismo, proporciona datos sobre situación socioeconómica, poblacional y ubicación geográfica.

URIARTE, Manuel J. 1951. **Diario de un misionero de Maynas.** Transcripción, introducción y notas del P. Constantino Bayle, Biblioteca

"Misionalia hispánica", 2 tomos. Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

El P. Uriarte se refiere a las misiones de la región de Maynas; entre ellas a la de San Javier de Urarinas, fundada hacia la segunda mitad del siglo XVIII.

VELASCO, Juan de. 1789/1979. **Historia del Reino de Quito en la América Meridional**, Tomo III. Quito: Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana.

En el tomo III, el libro 5: "Provincia del Marañón y sus misiones que componen un solo dilatadísimo gobierno", trae información acerca de los singacuchuscas, nombre con el que también se conoce a los urarinas. El padre Velasco inserta un cuadro en el que se presenta al idioma urarina y sus dialectos: mayoruna, musquina, tapiche e izuhale.

VILLAREJO, Avencio O.S.A. 1959. **La selva y el hombre**. Estudio antropocosmológico del aborigen amazónico, 253 pp. (Mapas, Fotos). Lima: Editorial Ausonia S.A.

En un listado de grupos y subgrupos de la Amazonía, menciona brevemente como extintos a:

cimarrones
cingacuchuscas
chipanaguas o itucalis
eyeyes
itucales, itugales o chingacuchuscas
izibas
izualis
musquinas
tapichis
ugiaras
uniones o uñones
urarinas.

Todos estos nombres pertenecerían a subgrupos y parcialidades de una misma etnia, de la que se considera como subsistente solamente a los shimacos, urarinas o cimarrones.

El trabajo contiene mapas de ubicación histórica y actual de los grupos amazónicos; breves datos sobre la localización población y civilización de los shimacos, y vocabularios en castellano y 34 lenguas de la Amazonía, entre las cuales el shimaco aparece con 67 entradas léxicas (pp. 182-183).

VOEGELIN, F.M. y C.F. 1965. "Languages of the world: native America Fascicle two". En *Anthropological Linguistics*, vol. 7, pp. 1-150. Bloomington, Indiana: Archives of Languages of the World, Anthropology Department, Indiana University.

Los autores incluyen a la familia o lengua simacu en el macro-phylum andino ecuatorial, división andina, de América del Sur. Refieren, asimismo, que los grupos extintos urarina e itucale hablaron lenguas relacionadas entre sí pertenecientes a esta familia.

WISE, Mary Ruth. 1975. Datos suplementarios sobre "Grupos idiomáticos del Perú". 4 pp. Yarinacocha: ILV.

En esta revisión de la publicación de Shell y Wise (1971), se prefiere considerar a urarina como un idioma sin clasificación, sin afiliarlo a ninguna familia lingüística.

1983. "Lenguas indígenas de la Amazonía peruana: historia y estado presente". En *América Indígena*, Vol. XLIII, Nº 4, octubre-diciembre 1983, pp. 823-837. (Mapas, tablas). México: Instituto Indigenista Interamericano.

La autora se refiere a artículos y monografías de varias instituciones sobre veinticuatro grupos étnicos de la Amazonía peruana, entre ellos el urarina. Junto con el ticuna, el urarina es considerado como sin clasificación, descartando la posibilidad de su adscripción a la familia pano. En las tablas que adjunta la autora hay mención a la situación sociopolítica y poblacional del grupo urarina.

WOODWARD, Thomas. 1983. "Preservation and change in Urarina society (Preservación y cambio en la sociedad urarina)". *Información de Campo* Nº 480 (microficha) 65 pp. Yarinacocha: ILV.

En un subtítulo se menciona que se trata de "un estudio sobre la educación bicultural". El trabajo, mecanografiado en inglés, es ilegible en su casi totalidad.

1983. "A community study in relation to Urarina village structure and economy (La estructura de la comunidad y la economía urarina)". *Información de Campo* N° 481 (microficha), 45 pp. Yarinacocha ILV.

En este trabajo se presentan datos socioeconómicos básicamente referidos a la comunidad nativa de Nueva Esperanza. Incluye consideraciones sobre patrones sociales y de residencia, demografía, estructura social de la comunidad, patrones de subsistencia, economía y cambio, y aspectos educativos. El autor concluye en que es la adaptación, más que la aculturación, lo que ha caracterizado a la sociedad urarina en contacto con la sociedad mestiza. Incluye varias tablas y mapas, así como una breve bibliografía.

ADDENDA

CAJAS ROJAS, Judith Isidora (y) GUALDIERI ITZCOVICH, Cecilia Beatriz, 1987. *Kaca eje (lengua urarina). Aspectos de la fonología*, Tesis para optar el Título Profesional de Licenciado en Lingüística, 125 pp. (Mapas, Cuadros). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Escuela Académico-profesional de Lingüística.

El trabajo, presentado como tesis de Licenciatura en Lingüística, contiene información general sobre el grupo y la lengua urarinas y una descripción del componente fonológico de esta última. En la Introducción se presentan datos sobre ubicación geográfica, población, actividades de subsistencia, contacto con la "sociedad nacional", denominaciones asignadas al grupo, clasificación lingüística y evaluación de fuentes lingüísticas. En el cuerpo del trabajo, subdividido en dos capítulos, se describen los principales procesos fonológicos de la lengua; como, por ejemplo, aspiración, nasalización, palatalización, labialización, transiciones, alzamiento y alargamiento vocálicos, etc. Las autoras utilizan el modelo generativo-transformacional agregando descripciones articulatorias de los procesos registrados y profusos ejemplos. Como apéndice se presenta un listado de afijos. Incluye, asimismo, una detallada bibliografía.

PAYNE, David. 1982. "Notes on Urarina phonology (Apuntes sobre la fonología urarina)". *Información de Campo* N° 476-a (microficha), 10 pp. Yarinacocha: ILV.

DOCUMENTOS

El autor se refiere a ciertos aspectos de la fonología urarina en relación con el alfabeto en uso para esa lengua. Los puntos tratados son: los diptongos o secuencias vocálicas, el acento tonal y la nasalización. La microficha es solo parcialmente legible, a pesar de ello, puede observarse que presenta sugerencias interesantes para futuros estudios sobre fonología urarina.

Peruana
LOS SACAS

Amazons Peruna es un idioma indígena
estudiado por el Centro Andino de Antropología
y Aplicación. Trata de la fonología
y las características generales de la lengua
Amazons.

Amazons Peruna es un idioma indígena
de la zona amazónica del Perú.
Este idioma pertenece a la familia
lingüística urarina (Amazons, Uru, etc.)
y se habla en la zona de la
Amazonia peruana.

TARPA DE SUCRIALIM (URU Y URAHUA)

Amazons Peruna es un idioma indígena
de la zona amazónica del Perú.
Este idioma pertenece a la familia
lingüística urarina (Amazons, Uru, etc.)
y se habla en la zona de la
Amazonia peruana.

Amazons Peruna es un idioma indígena
de la zona amazónica del Perú.
Este idioma pertenece a la familia
lingüística urarina (Amazons, Uru, etc.)
y se habla en la zona de la
Amazonia peruana.

Amazonía Peruana

Amazonía Peruana es una revista semestral, editada por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, dedicada a la Antropología y las Ciencias Sociales, en general, de la región Amazónica.

Amazonía Peruana recoge colaboraciones de investigadores peruanos y extranjeros (Antropólogos, historiadores, lingüistas, médicos, etc.), así como de importantes conocedores de la región.

TARIFA DE SUSCRIPCION POR VOLUMEN (un volumen incluye 2 números)

Instituciones	50 U.S.\$
Personas Naturales	45 U.S.\$
América Latina	40 U.S.\$

*Complete su colección. Le ofrecemos cada número
(del 5 al 17 por sólo 16 U.S.\$).
Costos incluyen envío aéreo.*

LOS SIMACOS

Günter Tessmann
(Traducción de P. Pawlik)

El trabajo de Günter Tessmann sobre **Los Simacos** aparece en la parte III, pp. 512-533, de su libro **Der Indiarner Nordost-Perus**.

Una traducción aún incompleta de esta obra se encuentra en la **Biblioteca del Museo Nacional de la Cultura Peruana**, de donde hemos copiado las páginas que reproducimos aquí. Los datos indican que fue el Sr. P. Pawlik quien tradujo la parte en que aparece el escrito sobre **Los Simacos**. Nosotros hemos hecho algunos arreglos tipográficos y de estilo a la traducción de Pawlik; fuera de ello, no hemos intervenido para nada en la versión del castellano.

La publicación de **Los Simacos** de Tessmann tiene por objetivo proporcionar a los interesados un trabajo relativamente antiguo e importante sobre la etnia Urarina.

Las referencias a láminas y figuras remiten al original citado, es por eso que no las hemos eliminado.

L' H O M M E

La remontée de l'Amazonie Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes

sous la direction de Philippe Descola et Anne Christine Taylor

Du *xvi^e* siècle jusqu'à maintenant, les Indiens d'Amazonie ne cessent d'occuper un lieu à part dans l'imaginaire occidental. Tour à tour bons sauvages ou féroces cannibales, espèce en voie de disparition ou écologistes avant la lettre, ils ont incarné la plupart de nos stéréotypes sur l'altérité. De leurs sociétés, de leur histoire, de leurs systèmes de pensée on savait pourtant peu de chose, l'ethnologie de cette région du monde n'ayant guère brillé par la précision de ses descriptions ethnographiques ou l'inventivité de ses contributions théoriques. Or, depuis une vingtaine d'années, la situation s'est complètement renversée : sans qu'on le mesure bien hors d'un cercle étroit de spécialistes, les études amazoniennes se sont profondément renouvelées, accompagnant en cela la renaissance politique et démographique des Amérindiens. En proposant un bilan de ces recherches récentes, *L'Homme* vise donc à réparer un oubli. Sur des thèmes aussi divers que la constitution des identités individuelles et collectives, les changements d'échelle dans l'appréhension des entités socio-politiques, l'incidence de l'histoire sur le rapport à la nature ou à l'ethnicité, la variabilité des formes d'expression du lien social, les conceptions indigènes du langage, des processus cognitifs et de l'expérience de soi, les auteurs réunis dans ce numéro spécial illustrent l'originalité des configurations culturelles élaborées par les sociétés amazoniennes en même temps que l'intérêt des problématiques forgées pour leur compréhension.

B. ALBERT W. BALÉE E. B. BASSO J.-M. BEAUDET I. BELLIER P. BIDOU
M. F. BROWN M. CARNEIRO DA CUNHA J.-P. CHAUMEIL A. CURTENIUS
ROOSEVELT P. DESCOLA S. DREYFUS P. ERIKSON P. GOW S. HUGH-JONES
C. LÉVI-STRAUSS P. MENGET J. OVERING F.-M. RENARD-CASEVITZ
P. RIVIÈRE F. SANTOS-GRANERO A. C. TAYLOR G. TOWNSLEY É. VIVEIROS
DE CASTRO & C. FAUSTO N. L. WHITEHEAD

Rédaction ; Laboratoire d'Anthropologie sociale, 52 rue du Cardinal-Lemoine, 75005 Paris
Tél. 44 27 17 30 — Fax : 44 27 17 66

Abonnements : CDR-Centrale des revues, 11 rue Gossin, 92543 Montrouge Cedex. Tél. 46 56 52 66
Règlement par chèque bancaire, chèque postal ou virement postal/
Cheques are payable to : CDR-Gauthier-Villars CCP La Source 33 368 61
Institutions : 400 F (France) Particuliers (Individuals) : 300 (France)
460 F (Autres pays) 300 (Autres pays)

Vente au numéro : Éditions du Seuil, B.P. 80, 27 rue Jacob, 75261 Paris Cedex 06
Tél. 40 46 50 50 — Télex : 600 605

Prix du numéro (triple) : 250 F

NOTACIÓN FONÉTICA

El siguiente párrafo presenta los valores dados por Tessmann a los símbolos fonéticos usados en su obra:

"En las vocales se designa la duración larga mediante una raya (ā), la breve mediante una arco (a) encima de la letra, la vocal abierta mediante una raya debajo de la vocal (a). La vocal cerrada sólo recibe un punto debajo de la letra si es especialmente cerrada, así e y ö. ã significa nasalización, un arco debajo de la vocal (e) que solamente es con poca fuerza articulatoria. En el caso de las consonantes, significa que no son pronunciadas con mucha fuerza de articulación; igualmente, las letras entre corchetes representan una pronunciación muy fugaz. "significa cierre glotal. Poniendo una ligadura debajo de las letras, se ligan sonidos en una unidad, por ejemplo uö, au (el último diptongo como en el alemán au). s es sorda como en alemán *Wasser*, z es sonora como en alemán *Sonne*, s es el alemán *shc*, z se pronuncia como en francés *jour*. _ es parecido al inglés *th* en *thief*, t lo mismo sólo que hablado de una manera más silbante; g igualmente suave como en la palabra inglesa *the*; r no es, o es sólo ligeramente, vibrante; r es una r cerebral algo silbante; d de una d cerebral, que suena casi como l, parecida a l; n es una ng algo nasal; v es na v bilabial; j suena como en *Jammer*, y parecida pero sin fricación (semivocal); es una g fricativa; x es una ch sorda como en *Ach!*"

(Tessmann 1930, p.47)

Por razones tipográficas, han sido modificadas algunas de las grafías utilizadas en el original de Tessmann, según las equivalencias que se presentan a continuación.

En Tessmann

En esta publicación

ã	a:
(V)	(V:)
ã	a
(V)	(V)
e	e
(V)	(V)
(C)	(C)
uö	uö
(VV)	(VV) (diptongos)
s	s
z	z
0	th
o	d
	g

Consignamos, asimismo, las abreviaturas presentes en el texto:

- B. = Informante
- L. = español de Loreto
- S. = Simacus
- S.W. = ver Lista de palabras.

Agradecemos a Gertrude Schumacher la traducción, del original en alemán, del párrafo que antecede.

LOS SIMACUS

1. Este es el nombre que en la actualidad se le da a esta tribu en el Perú; los colonos la llaman también shimacu y hasta chimacu. Evidentemente, el nombre tiene su origen en el idioma de los Cocama y la tendencia de los colonos a derivarlo del español "cimarrón" (también simarrón) - salvaje - aduciendo que se trata de una corrupción dialectal, es completamente errónea ya que "rron" jamás puede transformarse en "cu". Inferir de ésto que a los mismos S. les resulta desagradable oír su nombre pronunciado así es un parallogismo ya que a ellos solamente les podría desagradar que los colonos lo quieran derivar de una palabra repulsiva. Por lo demás, no hay tal cosa pues a mi pregunta directa que si les agrada oír el nombre Simacu, en nada se conmovieron y aparentemente les era del todo indiferente. Los S. mismos se denominan o r u a r i n j a.

2. En la literatura antigua los S. se denominan tal como los llaman los Omurana, i.e. Urarinas. Por su habitat en el territorio del río Chambira, en la actualidad se les denomina simplemente "Chambiras" o "Chambinos"

3. No hay literatura especial.

4. Desde tiempos remotos los asientos de los S. se sitúan en el territorio del río Chambira, que es un afluente de la margen izquierda del Marañón, entre el Pastaza y el Tigre. Surcando ese río malsano infestado de anófeles se llega recién, en el curso central (más arriba de la desembocadura del Pucayacu), a las chozas de los S., donde pasó algunos días. La porción principal de los S. vive en las fuentes de los afluentes del Chambira, que son: Tigrillo (a k a i n j é :) de la derecha; Patoyacu (a n a d i n j é :) de la izquierda; Pangayacu (a n a l e n á k e :) de la derecha; Hormigayacu (x e n e a) Pucayacu (l a n á k o : o), Tamboyacu (t u n t u a k ö), los tres de la izquierda, y el Pucunayacu (o b ö g e n i ú) de la derecha. El Chambira = n e m e t s ú , i.e. *Astrocaryum* (aff.) *vulgaris* (chambira L.). Los más primitivos de todos, y por lo tanto denominados como "salvajes" hasta por los mismos S; son la gente que habita el Pucunayacu. Algunos S. viven en el Urituyacu, más abajo del asiento de los Omurana.

Veigl calculaba que eran unas 600 almas. Debo creer que hoy se hallará la mitad de ellos.

Como se me ha dicho, no existen sibs; pero por lo menos parece que entre los habitantes de los diferentes afluentes se ha desarrollado cierto particularismo.

5. Los Omurano = m a n j á; los Jeberos = d e b e r o, los Cocama = k o k w a m u (respect. los Cocamilla = k o k w á m i t s a) que según mi B. anteriormente vivían en el Marañón cerca de la desembocadura del Chambira; los Jíbaros a más de los Candoshi = b a x k a g á denominación que a la vez sirve para designar el sentido de "salvaje", comp. #73; finalmente, los blancos = ñ x i á i, que es igual al nombre que se da a las almas.

6. La contextura corporal de los S. es idéntica a la del indígena de término medio del tipo Chama: pecho ancho, piernas cortas con tibia curva, posaderas débiles y pene pequeño, comp. láminas 79 y 86.

7. Veigl escribe: los S. anteriormente llevaban un "costal" tejido como los Roamaynas (Omurana), o sea un taparrabo ajustado por entre las piernas. También yo he oído de un pañolete tejido de algodón = h u, del cual empero mis Bs. nunca habían visto alguno; también había un cinturón = i x t s u r á del mismo tejido. La vestimenta actual es la de los civilizados, y se denomina a los pantalones largos = l e b á a d i.

Las mujeres llevaban un cubrevergüenzas tubular cosido - h u de *Astrocaryum* (chambira), que se ponían desde arriba sobre la cabeza. El ceñidor = n i ú d i era sólo una cuerda torcida de fibras de *Astrocaryum* (chambira). Además, las mujeres llevaban todavía un pañolón = b w ö g á: de *Astrocaryum* en el que envolvían a los lactantes. Aunque hoy las mujeres aún llevan un cubrevergüenza de forma antigua, sin embargo ya es confeccionado de telas importadas. Según la información de uno de los B. las mujeres que no sabían tejer llevaban taparrabos de tela de corteza, que también se denominaban = h u.

Los niños de sexo femenino andaban desnudos solamente hasta la edad de 4 a 5 años; los varones, algo más: hasta los 7 a 8 años.

8. Con ocasión de alguna fiesta (#31) los hombres llevaban un adorno craneal curioso (lámina a color VIII). Se trata de una cinta cuya trama ostenta un diseño espinimorfo, afirmada entre dos anillos tiesos que a la vez forman los bordes; en su punta externa se pone una cinta de tejido de *Astrocaryum* a manera de la cinta usada en los sombreros, la que lleva insertas muchas plumitas amarillas y rojas, de tal manera que éstas ostenten su lado interior hacia afuera aparentando el aspecto de un ave con plumaje erizado. En la parte de la cinta que da a la espalda se mete una especie de flámula, i.e. un palillo que lleva amarradas plumas de papagayo al natural que se balancean libremente. Este adorno craneal = u m u á i se lo hacen sólo los hombres.

El adorno pectoral = a t é consiste en dos bandas separadas que se visten a manera de banderolas, cruzándose sobre el pecho, y están hechas de fibras de *Astocaryum* tejidas tupidamente en un telar, llevando de un lado pedazos de la concha de *Achatina* y del otro dientes de pecari, de la manera que nos lo muestra la lámina 84, fig. 16.

9. Los hombres y muchachos, raras veces las mujeres, llevan adornos anulares de muñeca = b i x e t s u r a, cuyo tejido es de algodón o de fibras de *Astocaryum*. También, principalmente los hombres y raras veces las mujeres, llevan dicho adorno anular en las piernas el mismo que, seguramente debido a la vestimenta europea, se ha perdido ya bastante. De igual modo, los hombres prefieren adornos de perlitas (perlita = d i d i é:) y de cuero del teyú = r e s l e n o k a d i (lit. teyú cuero).

10.- Solamente se perforan los lóbulos auriculares. Según una indicación, antiguamente era uso de ambos sexos; hoy sólo de las mujeres. En la perforación se ponen zarcillos comprados a los mercaderes. No se practica la perforación del tabique nasal, ni de los lóbulos nasales y los labios.

11.- El pintarrajeado se practica especialmente en las fiestas donde se bebe el caapí, ejecutándose manchones y manchas; por lo demás, es poco frecuente. Según una indicación sólo lo hacen las mujeres. Los colorantes empleados son la Genipa = k u t í - que sirve también como protector contra los zancudos - y la Bixa = h i a n e:. No se usan el tatuaje ni las cicatrices como adorno.

12. No se practica la limadura de dientes; pero sí, más por las mujeres que por los hombres, el teñirse de negro los dientes al masticar los frutos de una enredadera que se cultiva cerca de las chozas.

13. No se usa prensa craneal.

14. Antiguamente los hombres llevaban el cabello largo, hoy se lo recortan; suele haber bigote y barba; pero siempre se los quitan. Antiguamente se rasuraban con un cuchillo de piedra, del que mi viejo B. también sólo había oído; hoy se usa de hierro, y ambos se denominan = e n o o x w á. El vello axilar y del pubis, que existen en grado escaso, se deja crecer en ambos sexos. Se frecuentan los baños. La peineta = s i x i n j á: se hace de la corteza de la palmera *Bactris* sp. (niejilla L.); hoy, por lo general, se usan peinetas importadas.

Abanicos véase #17, abanicos de adorno véase #31.

15. La choza de los S. es propiamente un techo de protección sin paredes; el andamiaje es similar al de los Jeberos, sólo que es más sencillo ya que se emplean por lo general puntales de la cumbrera sólo pareados y no en tetrauniones, habiendo mayormente sólo dos o tres pares. Además, el marco no se repite en la parte superior, aunque en un caso hallé que las parejas de puntales de la cumbreras estaban unidas con travesaños y a veces sostenidas por un madero inclinado, comp. lámina 88 fig. 3. También es algo peculiar que las alfangías laterales sean compuestas o que la choza esté en ambos lados alargada por un saledizo. El corte horizontal del andamiaje principal es casi cuadrado y recién, debido a ambas construcciones anexas, se forma un trazo de un cuadrilátero alargado. Los saledizos en sí tienen un corte cuadrangular. Sobre la cumbrera, largamente sobresaliente, se coloca cabríos que se apoyan en los largueros externos, también prolongados. Los palos arriba están amarrados en un travesaño que a su vez va amarrado contra la última pareja de cabríos. La trastejadura se hace de tal manera que se colocan siempre juntas tres hojas de la palmera tagua = n a x k a n í en una capa (comp. M.O.G. pág. 60); estas capas se llaman = n a x k a n í a l ú, cuya denominación vale también para techo en general. Los términos técnicos para las partes constructivas de la choza son: puntales de la alfangía lateral = a n i t s é x e a, las alfangías laterales, las del saledizo del frontis y los travesaños exteriores = n a n a i b ü x k í, puntales de la cumbrera = s u d i s u d í x e, cumbrera = a n u d i b i x k é: travesaños = b a i b i x í, cabríos = d ē d ē d x i, y el frontis = k o n d i b ü x k í. El triángulo del frontis = k ō n ū d i (culata L.).

Cerca de la vivienda del cacique del asiento, en el Chambira, observé también pequeñas cabañas anexas de construcción de alfangías triples con puntales de la cumbrera sobre tierra; estas chozas de denominan = l u d ē d i l á u x e d i, i.e. chozas pequeñas. Cabañas transitorias en la playas = l o á n a d i, que son del tipo torreliforme, como lo muestra la lámina 88 fig. 8. No hay hutas de cacería.

Una sola vez encontré un abrigo de forma colmenar hecho de hojas de palmeras clavadas en círculo, una etapa anterior a la huta de cacería (tal como la tienen los Campas, v.g.); este abrigo no tenía nombre. Véase también los establos.

16. La yacija es una cama = a d á n a, originariamente tal vez eran las camas, como lo muestra la lámina 83 abajo, piezas de corteza de Iriarte (de la Iriarte deltoidea, Huacrapona L. = a x k ö g a t á) puestas sobre leños enteros o partidos (comp. también lám. 88 fig. 10). Hay también camas de cuatro patas,

lámina 88. fig.9; pero no sé si se trata de una forma antigua; las camas siempre son de bastante ancho, mayormente cuadradas. Encima de las piezas de Iriarte se ponen esteras trenzadas de tiras de hojas de Sheelea = m a d ū u x í de contextura de las mujeres chama. Arriba se ponen esteras de líber de ficus = t u d u d i k á t i (d e t u d u d i = árbol Ficus); probablemente se trata, en esta clase de estera, de intrusión moderna, como me lo dijo el B. Encima, de éstas recién vienen las esteras propiamente dichas de fibras de *Astrocaryum* (*Chambira* L.), muy apreciadas por los mismos S; que se denominan = e: x l á. Debajo de las cabezas viene una almohada = b i n j a u recubierta con el mismo tenido de las esteras: comp. lám. 88 arriba y lám. a color VIII arriba e izquierda. Hay también almohadas recubiertas con líber de *Ficus* (lám.92 arriba e izquierda); personalmente he visto dormir a jóvenes y niños sobre hojas de tagua.

Dado los enjambres de *Anopheles*, siempre se halla un mosquitero = h e t e g á t i, lám.83 abajo, que se quita durante el día y se guarda puesto en los maderos de choza. Se le tiende de la manera que lo indica la lámina, lleva dos palos: uno en la cabecera y otro a los pies, que sirve de punto de amarre. También este mosquitero es de un tejido de *Astrocaryum*, que es muy tupido de modo que debe haber debajo de éste un calor enloquecedor. Los lactantes duermen siempre junto a su madre, en la cama debajo del mosquitero.

Durante el día, los lactantes se hallan en hamacas = h a m á a , a m á (hamaca!) anudadas en mallas en lozanjes. Generalmente llevan puesta una pieza de estera de *Astrocaryum* sobre la cual yacen las criaturas. Es muy notable que se les esté meciendo constantemente, ya sea la madre o algún hermano mayor, valiéndose de una cuerda amarrada en la hamaca; además, debajo de ésta cuelgan amarradas en otra cuerda cáscaras de frutas que, al mecerse la hamaca, susurran arrastradas sobre la tierra, o sobre la pieza de Iriarte que forma la yacija, encima de la que mayormente está tendida la hamaca. No existen hamacas para gente mayor.

17. El escabel = a p ũ ó g a f e es siempre trineimorfo, con la plancha que sobrepasa el borde (lám. 84, figs. 2 y 2^a); por lo general es cuadrado, raras veces formando en un lado algo así como un asidero (lám. 88, fig. 5). Serán de intrusión escabeles en cuatro patas (lám. 88, fig. 7), los que muy rara vez ví. El escabel es de uso exclusivo para los hombres; los asientos para las mujeres son las camas (también los hombres toman asiento allí) y pequeñas esteras trenzadas a manera de las que vienen a formar parte de las camas. Finalmente, hay para las mujeres asientos de un pedazo de esparta que cubre las hojas de la Iriarte (lám. 92 derecha abajo). Bancos hechos de mitades de una canoa, como se los encuentra

frecuentemente entre los Chama, son de muy probable intrusión; vi solamente cerca de la choza del cacique (lám. 86).

Los sitios para hacer fuego se hallan en los frontis o entre las camas.

La olla se coloca directamente sobre los leños, no existen alzas como de piedras. Para aventar el fuego se sirven de dos clases de aventadores = n i a d ú.: El uno es a manera de la estera de cama de tiras de hojas de la *Scheelea Tessmanii* (shapaja) en un trenzado cruzado diagonalmente (lám. 91 izquierda abajo); el otro, la forma más frecuente, es a manera de los de los Cocama trenzado de nervaduras de hojas de *Astrocaryum* (chambira) ostentando una forma redonda (lám. 91 derecha abajo en los tamaños). Este último tiene otra función todavía, pues sirve a los hombres para abanico facial. No existen aventadores de pluma.

Los S. tienen dos clases de utensilios para alumbrarse. El uno es un bastón en el que va ensartada cierta cantidad de semillas de planta `habilla L. = h u n j é: (*), lámina 84 fig. 8. El otro utensilio es una especie de gruesos hilos de algodón untados en cera de abeja = p i i d z o.; lám. 84 fig. 9; la cera de abeja lám. 84 fig. 11, se amasa primeramente y después se la cuece.

La escoba = n e x u í n t e existe en dos formas: el tipo común es de la nervadura de hojas de *Astrocaryum* y semejante al de los Cocama (lám. 92 izquierda al centro); el otro, más raro, es de la inflorescencia de la *Euterpe*. No hay otra clase de escobas.

18. La letrina no existe, cada cual va al bosque donde le plazca. Para la limpieza sirven tres palillos u hojas.

Se construyen puentes = a d a, k u a d e h á. Son varios troncos menores o uno grande, proveyéndolos con frecuencia de un pasamanos de lianas tendidas y amarradas en puntales que sirven para asirse. Se los construye sobre riachuelos difíciles para pasar y frecuentados en las andanzas de cacería.

19. La canoa es de un tronco; el remo = k i x é a es de una hoja alargada que se ensancha hacia abajo y con punta; tienen un asa semilunar. No se conocen balsas.

(*) La habilla L. es una planta de la familia de las leguminosas y su semilla oleaginosa se exporta de Loreto.

20. Perros, como se dice, son los animales domésticos más antiguos; se los cría como compañeros de caza. Las gallinas serían de épocas más modernas, según reza un informe; se las había visto en alguna parte y se las había traído.

Los perros tienen su perrera = d e m a i - i k ö g a donde duermen (lám 82 derecha); se trata de un cercado tubular de palos sirviendo de techo hojas de palmera amarradas en dos palos, de puerta le sirve una tabla. Para las gallinas hay gallineros = a t a h u a l - i k ö g a similares a los de los Cocama: es un pequeño techado de dos aguas, en el frontis llevan tablillas clavadas en el suelo (comp. cartograma 8). Una vez ví emplear una perrera de gallinero.

21. Solamente se come el palmito = u x u á d i de Euterpe y de Oenocarpus; de la Euterpe = b ü g é se comen solamente los frutos y no se prepara ninguna bebida de ellos. La bebida = k o á: l n i de Oenocarpus bataua = a x k o é: (a x k o é: k o á: l n i) y de la Mauritia llexuosa = a x l á (a x l á k o á = l n i). Las cresas = h a n u que viven en la Scheelea tessmannii (shapaja) se comen; también la miel = i d í d j e h e. No hay guilelma silvestre.

22. La pesca se hace con ayuda de clibadium = a t a n é u. No se emplea Tephrosia; no hay nasas ni redes. Se dice que antes no había anzuelos, actualmente sí = k a x t a í; primeramente se los hacía de agujas dobladas, hoy se compran hechos. Se pesca con arco = t ē n i n n j í y flecha = d j a x t e g á: ; la sección transversal del arco (lám. 88, figs. 2 y 4). Antes hubo algunas flechas que llevaban puntas de hueso; personalmente he visto muy pocas flechas en la choza del cacique, i. e. flechas-arpones para tortugas (lámina 46 fig. 9). El emplumado es de puente (lámina 46 abajo centro). También ví allí dardos para la pesca (lám. 46. figs. 2 y 6). La pesca es ínfima comparada con la caza.

23. Los S. son fervientes y buenos cazadores, su principal y antes única arma es la cerbatana = h i t s á; tiene una corta boquilla de un hueso hueco y lleva una mira de cera (brea) = h a d e; k u t á e: donde se afirman dientes de ardilla (lám. 88 fig. 1). Toda la cerbatana también está recubierta con la cera. Las saetillas = b a x t u w í llevan en la punta el veneno = b i d á t i, que se prepara de una sola liana = b i d á t i - n u w á y se guarda en pequeños reortes de bamb = b i d á t i - k i d i. Las saetillas se guardan en un carcaj = h a d é; que en la parte inferior está recubierto de una gruesa capa de cera y en la parte superior está exornado con dibujos (lámina 84, fig. 12). La seda vegetal = i t s ē. Tal vez de intrusión es la lanza = r ē x o (esp. rejón), como se puede inferir de su nombre. El cabo es de madera que lleva amarrada una punta de madera de la Iriarte y, en tiempos recientes, de hierro. El arco y flecha no se emplean para la caza de animales;

tampoco existe el señuelo /silbato/. Para alisar la horadación /calibre/ de la cerbatana se emplean palitos delgados de Iriarte = k i x i é que arriba llevan envuelto un pedacito de trapo; valiéndose de éstos y de arena fina se pule.

24. No hay hutas de cacería. La trampa de percusión con una viga percutora = m ö g u á sirve para roedores menores una trampa de percusión con viga en suspenso = i x e á (lám. 88, fig. 12) sirve para roedores mayores. No hay trampa de tracción. La trampa de empellón para tapiros se denomina = b i t u w á (lám. 88, fig. 11); lleva una lanza afilada sin ser envenenada y hecha de bambú. No hay fosas de caída.

25. Plátano (S.W.). Banano = k i n t s a, no se conocen los de semilla; no hay yuca amarga sino la dulce (S.W.); maíz (S.W.); yams = i t s á i; maní = k a x t u w é; camote = a x k í; habas = a x s é f a; macabo = u d u á d i, llevando el mismo nombre el taro, que es importado, la calabaza = p u k u; sicaua = g: l x . No hay la Cynclanthera. El Solanum sp. (cocona) = m i x s í d i. Guilelma = d i x i é; solamente la cultivada, que tiene sólo frutos muy pequeños como los suele tener la silvestre.

26. El hacha de piedra = t é r ú , t h e r ú , también así el hacha de hierro. Los hombres talan el bosque y preparan la plantación ayudados por las mujeres, v.g. llevan éstas las ramas a un solo lugar amontonándolas allí. Hombres y mujeres conjuntamente siembran plátanos, yuca y maíz. El palo cultivador para yuca = h i k u n j á i d i generalmente en su cabo superior está algo achatado; el palo para maíz = k a x t u n d i - t é m u ö d a . El hueco para los cuatro granos que allí se depositan queda abierto.

27. La caña de azúcar = h e: d á n h i es en reducida escala cultivada por ambos sexos; se le muerde con los dientes y se chupa. No hay prensa para la caña; tampoco se preparan bebidas fermentadas de la caña.

28. El masato de yuca = b a: t e g f, de frutos de Guilelma = d i x i é k u b a: t e g i. El masato de yuca se hace fermentar por medio de camote dulce o yuca mascados. El masato de maíz = b a d a í l: se prepara del maíz triturado, la masa se somete a cocción y se pone a fermentación con camote dulce mascado.

29. El tabaco = u n o a t á lo cultivan solamente personas del sexo masculino, quienes lo aprovechan, aun los muchachos; los S. son muy afectos al tabaco. Fuman cigarros = u n o a t s e d í n u e (propia mente, tabaco enrollado); sirven de envoltura las capas corticales de la Bigoniacea Tabedira (talmari L.).

Del mismo modo generalizado, i. e. también entre los no-brujos, está la toma del zumo del tabaco = u n o a t a b á k a (b a k a es zumo, pues e n i u b a k a = carne-zumo). No se masca el tabaco, tampoco el rapé, ni hay pipas de tubo doble para tomar rapé.

30. No existe la coca.

31. Con verdadera pasión jóvenes y ancianos, hombres y mujeres, toman el caapí, que resulta la bebida nacional de los S. El caapí = i n j o n ú: principalmente se toma por placer, valiendo a la vez como medicina de tónico para el cuerpo. Se sirve en tacitas pequeñas, las más de las veces con dibujos espinimorfos u otros de ejecución bastante tosca (lám. VIII). El tomar caapí es motivo de la fiesta más importante de los S. Con tal oportunidad la gente se adorna, se pintarrajea, se ponen una corona de plumas (# 8), portando en la mano un bastón de adorno que tiene la forma de una maza, o un abanico especial de adorno. El bastón de adorno = u x t i y á: aparece en la lám. 84, fig. 1, cuyo corte transversal es triangular. El abanico de adorno es de plumas de arpía, dejándose en el centro un espacio libre para que pueda pasar la mano que lo quiere asir (lám. a color VIII derecha abajo).

32. No se usa guayusa.

33. La sal = t e b ē se compra en el Marañón. El ají = e n ö n h í se cultiva, se trituran las vainas con una cuchara en un plato.

34. Los hombres ahuman en el bosque, las mujeres en las chozas, acondicionando así pescado y carnes en tarimas mensiformes = a n ā y en la parte inferior de ollas desfondadas (esto solamente en la choza). Las mujeres asan en cenizas y cocinan. El maíz se tritura con un majadero de madera = e d ē d i en un asiento de tabla = d u d i y á, que es ora de forma cuadrangular alargada (lám. 87), ora de forma de canoa. No se usa majadero de piedra. Hay también platos redondos de madera = r ū d í g a para poner allí carnes para tajarlas o prepararlas de alguna forma. Para machacar la yuca hay un machacador = s i ũ d a (lám. 88 fig. 6) sirviendo de asiento el mismo objeto que se usa para el maíz; con el mismo fin se emplea un cucharón cuyo cabo superior sirve para machacar la yuca en la olla. Este cucharón = h ē k ũ d u como es natural, en primer lugar sirve para revolver y trasegar (ver lám. 84, fig. 5). No hay recipientes ahuecados con su mano del tipo de los Chama. Se dice que el conocimiento de preparar copos de yuca = f a d ĩ n j (fariña p.) es de intrusión; la vi solamente donde el cacique del Chambira. Los utensilios para este propósito son los más primitivos

que se puede imaginar: se deja deshacerse la yuca, se quita la corteza, se la deposita en un plano trenzado a manera de toalla que va amarrado a un poste que en el otro extremo lleva un palo amarrado al que se da vuelta para hacer la acción de exprimir. Se preparan sabrosos flanes de yuca = t e: k e g é: fritos en una olla. Existe un cernidor = a l' para cernir el masato (lám. 91 abajo centro). Para la trituración de la yuca y plátanos se sirven de un pedazo de tallo de la *Iriartea deltoidea*; no hay dos piedras para moler.

35. Hombres y mujeres comen al mismo tiempo pero en sitios diferentes y separados. Los hombres se sirven de un tazón grande de barro = u a t s i t a b w a í (taza grande) (lám. 84, fig. 13), comiendo en conjunto y valiéndose hoy de cucharas de palo = k u x t s á r a (del esp. cuchara). Las mujeres comen en tazas menores = u a i t s í l a ó d i (lám. 84, fig. 15). No hay cucharas autóctonas.

36. Para coger agua sirven las calabazas = b a x é: que llevan un hueco (lám. 84, fig. 4) (la calabaza = b a x é: e n ó:); para beber las totumas = h e d á e d e, a la vez que para tomar bebidas embriagantes. Para tal fin, sin embargo, hay también tazas de barro similares a las que sirven para el caapí; manifiestamente, se originaron de estas tacitas para el caapí (# 42).

37. No se comen serpientes, y el *Leptodactylus* (rana) lo comen algunos pocos.

38. El utensilio para hacer fuego son dos palillos de la Bixa = h i a n é: y se los denomina simplemente h i a n é: n e x i á, i.e. Bixa tronquitos; también hay dos piedras = i s k á (del Quechua: yesca), pero se las considera como innovación.

39. Cordones torcidos = d i s i n n j é: de *Atrocaryum* (chambira) = n e: n e: t s ú son manufactura de mujeres, así como también los objetos hechos de ellos, v.g. hamacas y bolsas anudadas = s i j é: d a (lám. a color VIII izquierda mediobajo). Estas últimas son propiedad de los hombres y se usan para guardar objetos en la choza. La manera de anudar se puede ver en la lámina 84, fig. 14; no se hacen redes.

40. El algodón = s i e ya no se emplea tanto como antes. El huso = b i x i é i (lám. 84, fig. 6) es bastante largo, su palo se llama = b i x i é i - e n ó x a, i.e. huso hueso; el totero es de la caparazón de tortuga acuática ostentando en su plano superior círculos concéntricos (fig. 6). Al hilar la mujer está sentada en su estera, el huso se apoya con su punta en la tierra, sostenido en posición inclinada.

Solamente las mujeres hilan, empleándose ya muy raras veces el algodón, en este caso para hacer cinturones y adornos anulares, no se hacen más planos grandes (ver # 7). En cambio la tejeduría con tiras de *Astrocaryum* (aff.) (*chambira* L.) está todavía muy extendida; atiendan el telar = d a n í: mujeres solamente (lám. 90). Las rayas a lo largo en el tejido del fondo de la lámina a color VIII se han hecho de fibras teñidas con *arrhabidea* chica = l e: d i a n é: . La espada = u b i n j a. Se dice que el telar para algodón es de igual construcción. Se pone en uso el tejido, tal como sale del telar, como estera, que los loreanos denominan 'cachiguangue' y los S. e x l á, que es estera y especialmente la destinada para dormir. De este tejido de estera, cortándolo o cosiéndolo según conviene, se hacen los objetos siguientes: antiguamente el cubrevergüenzas de las mujeres, mosquiteros, fundas para almohadas y bolsas de fibras = (a x l á) a x t u d a, nombre que por lo demás también se da a toda bolsa de tela de corteza (lám. 92 abajo izquierda).

41. El trenzado de tiras de líber de *Astrocaryum* (*chambira*) es trabajo de las mujeres, que hacen esteras para sentarse y para dormir y aventadores. Así también de las nervaduras de hojas de *Astrocaryum* (aff.) vulgar (chambira) hacen los abanicos y vasares colgadizos = a m o a d í - x i x i ē (lám. 92 centro). Todos los demás trabajos de trenzados los hacen los hombres, a saber: a.- cajón con tapa = k a m é l a hecho de tiras de la hoja interior de la *Scheelea Tessmannii* (*shapaja* L.) que, como se ve en la lámina 92 arriba centro, se lo cuelga con una cuerda; b.- canasto para colgar sin asidero = e d ú d u en más de los casos trenzado en hexágonos, es de tiras de hojas de *Oenocarpus multicaulis* Spruce (*siamba* L.) (lám. 91 izquierda centro); del mismo material se hacen canastas con asidero que llevan igual nombre y son del mismo tejido. Suele haber tales canastas pero de *Carludovica trigona* (*tamshi*) = a x k ó s i trenzados de otra manera (cruciformes), (lámina 91 a la izquierda abajo). Todos éstos tienen un uso común ya que principalmente sirven para guardar carnes ahumadas encima del hogar. c.- Canastas para cargar y guardar = u m á d i de *Carludovica* (lám. 91 arriba izquierda y derecha y en el centro) son usadas por las mujeres, pero también por los hombres. Las menores sirven para guardar objetos en la choza, las mayores para cargar frutos del campo y llevarlos a la choza. El fondo se hace de tres palillos formando una estrella hexirradial (lám. 91 centro y cerecha centro), u ostenta una lazada en el centro de donde irradia una estrella hexirradial. d.- Cesta provisoria = k i d á u d i (lám. 91 abajo centro), es de hoja de *Oenocarpus*, de un trenzado desordenado sesgado y cruciforme, la usan los hombres para llevar a la choza carnes y frutos del campo; cumplido su cometido la arrojan.

42. Las mujeres se dedican a la alfarería siguiendo la técnica esquenoide; como asiento (a manera de los Chama) les sirven tablas cuadrangulares. Hacen: a.- Ollas grandes para cocinar = d a d u w é : t a b w a í (ollas grades) y pequeñas = d a d u w é : l a ó d i . Hacen adornos en las ollas, sobre el cuello, que son unguiculares o hechos con cañutos de plumas; con los últimos se hacen doble puntos sencillos. El borde se adorna con impresiones de dedos. Ollas de cuello muy ancho se emplean para la cocción de la cera; pero también para guardar frutos del campo. b.- Tazas de barro = m o t a g é : para beber el caapí, que externamente llevan dibujos lineales de color rojo y son de ejecución bastante tosca (lámina a color VIII). Los tazones similares y más grandes para beber el masato son tal vez de uso posterior. Son bastante raros, personalmente los he visto sólo rotos. c.- Escudillas de barro = u a i t s í , externamente pintadas de rojo e internamente ennegrecidas con humo, las hay de mayor tamaño y hondas, y menores más tendidas (# 35). d.- Cántaros menores, similares al de la lámina 84, fig. 10, provistos de un asidero trenzado, son rarezas.

43. Los S. destacan que siempre han vivido muy pacíficamente, no tuvieron guerras con sus vecinos ni entre sí, y por lo tanto no disponen de armas bélicas; es probable, pues, que en su territorio de reclusión que es el río Chambira, tan malsano, nadie los habrá inquietado. Se dice que tampoco el arco y la flecha les han servido de armas de guerra. Dijo él. B. que los S. se retiraban de sus asientos al bosque en caso de que fuesen víctimas de algún ataque, pues como lo conocen tan bien siendo buenos cazadores se limitaban a `anatemizar' solamente a sus enemigos (véase # 52, brujería). La maza no es un arma, tampoco en riñas, sino un bastón de adorno con el que se pasean en las fiestas de caapí; nombre y forma véase # 31.

44. No hay armas defensivas.

45. No hay tambor semiótico; el tambor de doble parche = t u n t ú se toca en un tronquito pequeño, y en lo demás es similar al de los Jeberos; no hay carracas.

46. No hay arco musical. La zampona = a l n u m x k á k i se toca en fiestas de masato; se compone de 10 a 12 tubos que están sujetos por un lado entre dos palillos unidos conjuntamente por una ligadura de cordón muy bonitamente. La flauta longitudinal = a g e n ú : con seis huecos tonales es de Arundo donax (carriso L.), también es tocada en la fiesta del masato. Otra flauta longitudinal doble = d a d á d i se toca en las fiestas de caapí. Se trata de dos tubos que arriba y abajo están atados juntamente, de los cuales sólo uno lleva en su

extremidad dos huecos tonales. Arriba ambos tubos tienen un hueco, y los extremos superiores están pegados con cera dejando sólo en uno de ambos un hueco pequeñito. No hay flautas de hueso, ni flauta transversal.

47. El trompo zumbador = *d a n n é : n j a* se hace de una totuma que lleva una apertura y se acciona con una cuerda y pedazo de madero. También tienen el disco zumbador = *h e - d á i d i*. No hay palo zumbador, tampoco pelotas de chala de maíz, ni juegos de pelota. La honda = *x u x u ó e d a* es un bastón con una cuerda que en su extremo lleva envuelto un fruto de la *Mauritia flexuosa*. No hay zancos: tampoco juegos de maroma.

48. Originariamente la idea de Dios fue ajena a los S. y dicen que fue traída por los misioneros. Se hablaba de un *k a n a k w á n i d o d i o s i* (la última palabra del esp. dios), lo que se puede traducir como 'dios que todo lo había hecho'. También de *o x p w á d i o s i* = abuelo dios. Tal vez la creencia en un "hijo de dios" que habría venido para poblar los afluentes del río Chambira (resp. este mismo) les habría venido de la misma forma.

49. El alma se llama = *i : x i á i* (no debe confundirse con *i x i á*, que es algodón). A la hora de la muerte sale, pero queda en la choza donde se halla sepultado el cadáver (por esto la ofrenda); de ahí también, de vez en cuando, sale a la plantación y a cualquier parte a pasear, v.g. en viajes de canoa, con ese fin se reúnen temporalmente varias almas. Para siempre cerca de su "vivienda" y no sube al cielo. Jamás causa daño alguno, por lo menos no intencionalmente; en cambio puede suceder que gente regresando de sus andanzas por la noche la vean y se asusten. No mora en los arbustos del algodón, nunca muere. Los animales carecen de alma.

50. Se considera como muerte por brujería la que es causada por enfermedad interna no diagnosticable; es natural la que se debe a enfermedades reconocibles: malaria, sarampión, disentería, accidentes, animales carnívoros, ofidios venenosos. En cambio aquella que causa la senectud, es otra vez atribuida a la brujería.

51. Solamente los hombres practican la brujería; las víctimas sólo son enemigos personales del brujo, es decir, individuos que a él le hayan causado algo desagradable. Los animales no pueden hechizar a nadie, ni a los de su misma especie. El brujo = *b e n a e n í t i*; me han hechizado = *k a x k u a t h é a*; a tí te han hechizado = *t s ú a t h e d e g e*. Hay sólo una clase de brujos, los que matan y a la vez sanan. En su pecho llevan una materia mágica (flema) = *k u*

a. l d e s í o m e d a l d o : x s i , donde están las púas = b u x t u u í (es el mismo nombre que se da a las saetas).

52. La enseñanza de brujería la da un brujo viejo. El novato - éste puede ser un muchacho ya - tiene que observar estricta dieta. Le están vedados grasas, sal y dulces, carnes y pescados; su alimentación principal consiste en plátanos asados, y el curso de aprendizaje dura de seis meses a un año. Diariamente tiene que fumar tabaco y tomar zumo de tabaco guardado en una torumita (las hojas se exprimen en agua fría). Al terminar la enseñanza, el brujo viejo primeramente le proporciona al aprendiz algo de su materia mágica; después, algunas púas de las suyas, las que debe tragarse. Al brujo nada se le paga ya que divulga su ciencia por puro placer. Se dice que la materia mágica se acrecienta en el cuerpo; y según una opinión, suele suceder lo mismo con las púas; según otra, él mismo se hace nuevas cuando se le han gastado las que tenía, y se las traga.

53. El brujo ejerce su profesión solamente de noche, fumando y tomando tabaco; en cambio, no canturrea ni habla con este motivo. A causa del tabaco regurgita una de las púas, que lanza ya sea con los labios soplándola o con la mano; la materia mágica se queda. Aparentemente, la púa no alcanza grandes distancias. Se despide una sola púa. Alcanzando a la víctima, ésta cae enferma y se muere; la púa se destruye en el cuerpo sin regresar a donde el brujo. En caso de ser un brujo el atacado, y siendo más poderoso que el atacante, puede darse cuenta del intento, recoger la púa y devolverla lanzándola. Según otra opinión, no es posible que un brujo ataque a otro. Al morir éste, las púas se deshacen en su cuerpo.

Al ser llamado a curar gente lumínica, y estando dispuesto a ello, entonces el "curandero" fuma y trata de localizar la púa para extraerla chupando. al encontrarla, se la traga para, a su vez, emplearla en sus fines de matanza, como lo hace con sus propias púas. Al lograr éxito el brujo, es decir al haber sanado el enfermo, se le hace pago con cualquier cosa que le atraiga.

54. No hay cultos secretos, ni bailes de máscaras.

55. No hay circuncisión.

56. Al llegarle a la muchacha la primera menstruación, se le recluye diez días en un cerco de hojas de palmera entre trenzadas debajo de un techo protector, no dentro de la vivienda. Es atendida por su propia madre, que le alcanza los alimentos por encima del cerco ya que ni ella la puede ver. Sus

necesidades corporales las hace dentro de un hoyo cerca de su cama y en el mismo cerco. Tiene que observar dieta estricta, permitiéndosele solamente tomar una bebida de zumo de plátanos no maduros. No necesita ejecutar trabajos especiales. Terminado el tiempo indicado, toma un baño y acto seguido se dedica a sus quehaceres diarios como antes.

57. El sol es "humo" que brilla, la luna es agua que brilla. Dicen que existen leyendas.

58. Curanderos no hay. Más o menos toda la gente conoce medicinas, los curanderos carecen de conocimientos medicinales especiales. Al sentirse decaídos toman una bebida de *Acnitus tohue* L. = a x k a . Todos los S. sufren o sufrieron horriblemente, en el tiempo de mi estada, de catarro = h a s e d i , que se dice fue traído desde el Marañón; a mi modo de ver más bien considero que esta enfermedad es autóctona entre los indígenas.

Existe sólo una especie del *Cyperus spec.*, *piripiri* L. = b i d i y es la medicina contra la mordedura ofídica, tanto para prevenirse como para curación. En el primer caso, se frota con el bulbo (escupen lo masticado en el contorno); en el segundo, se la toma. No hay *Cyperus* para la fecundidad, contra el hechizo, ni demás clases de *Cyperus*.

59. El cacique = k e d e a n á , también k a x t s a k e d e a n a (gente-cacique). Es muy probable que siempre haya habido varios caciques menores, v.g. de los diferentes grupos que habitan en el mismo afluente, aunque el cacique Francisco sostiene que antiguamente hubo uno solo; pero que actualmente, a más de él que es cacique en el Chambira, hay otro en el Patoyacu y dos en el Tigrillo. El cacique convoca a sus gentes al trabajo común en el campo, tal vez amonesta a algunos que no se portan bien, pero en lo demás tiene muy poco que decir.

60. Cada asiento cuenta con dos o tres viviendas, en una vive v.g. la pareja de los padres con las hijas casadas y en la otra el hijo casado. No hay derecho de herencia; de la propiedad del difunto sólo queda el hacha de piedra para la familia, conservando la plantación, de la que se benefician los deudos.

61. Se dice que no hay asesinatos y el hurto es muy raro. El ladrón es reprendido solamente por el dueño y por el cacique. Los hallazgos se devuelven sin que sea costumbre pagar alguna indemnización.

62. No hay fórmulas de saludo, tampoco después de una ausencia prolongada. Tuve oportunidad de observar que los padres recibían con frialdad al hijo que regresaba después de largo tiempo, era como si se tratara de un hombre completamente foráneo que ellos nunca hubieran conocido. Gracias = d a i.

63. El onanismo es raro; pero existe una costumbre muy curiosa: el padre hace masajes al pene del pequeño muchacho. Se sientan en una de las camas de cuatro patas de modo que con el dedo gordo y el segundo del pie cojan el pene del muchacho, o estando sentados más bajo amasan con la mano el pene, acto que los muchachos aceptan con agrado. Observé personalmente esta costumbre varias veces. Parece una consecuencia de ésto que los muchachos que contaban con unos cuatro a seis años de edad a cada rato tenían erecciones que, aunque poco ostensibles, sin embargo les obligan alguna vez a esconderlas con sus manos.

Para dormir, los muchachos se meten, según su gusto, juntos y bajo el abrigo del mosquitero. Casi todos se dedican a prácticas homosexuales; si no, lo hacen en pequeñas hutas que se construyen en el bosque. El muchacho llama a su amigo = l a n á , que significa propiamente "esposo", o k a m u i x ē d a = mi novio. Cohabitare cum femina = t i t s á i t s a , en cambio cohabitare in anum = t i t s á i t s a h a i t s i g a n e que no es despreciable ni castigado al enterarse de ello el padre. Según una información son muy raros los homosexuales genuinos viriles; según otra, no existen. Homosexuales femeninos no existen; tampoco mujeres tribadas.

64. El contacto sexual está vedado a la muchacha antes del matrimonio; en caso de suceder, el padre reprende a la muchacha y la madre le propina una paliza y la echa de la comunidad familiar. En otra parte halla hombres que la acogen.

Con frecuencia se hace una especie de compromiso a temprana edad, i.e. seis a siete años, lo que significa que los padres concertan entre sí que los hijos se casen. Novio y novia = n a m ũ x ē t a .

65. Con frecuencia el matrimonio se hace a la edad de quince años de la muchacha, y el hombre cuando aprende a utilizar la cerbatana para proveer de carnes a la casa. Es más raro que se casen muchachas de menor edad, en tal caso a veces se ensancha la vagina con los dedos. Esposo = l a n ā , esposa = k u m a s é:.

De restricciones matrimoniales hay una sola: entre parientes muy cercanos, especialmente hermano y hermana; pero también tío y sobrina; primos, en cambio, pueden casarse.

La mayoría de los S. tienen sólo una mujer; muy pocos, especialmente los caciques, tienen dos.

66. Al llegar el tiempo designado para el casamiento, si uno de los novios pierde el deseo de casarse, puede retractarse; no se ejerce ninguna presión. Estando todas las partes, especialmente los padres, de acuerdo, la mujer es entregada sin ninguna ceremonia, es decir, el novio es obligado a pasarse a la vivienda de su mujer junto a los suegros; se aprecia mucho la virginidad, al notar que ésta se ha perdido, queda el hombre un mes junto con la mujer "a que resarza" y la echa, i.e. la manda a otros asientos donde quizás consiga otro hombre. Después de casarse, el yerno ayuda siempre al suegro en todos los trabajos, compartiendo el producto de su cacería con los suegros, lo que es muy natural ya que vive donde ellos. El coito se ejecuta entre los casados dos veces a la semana porque temen "volverse viejos prematuramente".

El adulterio, se dice, es muy raro; la mujer culpable recibe una paliza y por lo general se la echa. Los rivales riñen con las manos en una fiesta de borrachera, y tratan de tumbarse el uno al otro.

67. Se dice que no existen solterones, pero rameras = x a i l o d ó w ē y concubinas = d j a m e h é d a sí suelen haber. El viudo y la viuda = a g t a n á. La viuda puede casarse pasados 15 días de la muerte del esposo ya que a nadie tiene "que le pueda proveer de carne"; en este caso el nuevo yerno ya no tiene obligación para con los suegros. Es muy evidente que se aprecia poco a la mujer que no es virgen, de manera que no se "rinda prestación ninguna por ella". Solamente si la viuda tiene un hijo que la pueda atender ya no se casa.

68. El parto se hace dentro de un cerco de hojas en cuyo centro hay un hoyo revestido también de hojas donde cae el niño al nacer. Una mujer asiste a la parturienta por la espalda; mi B. no supo darle el nombre correspondiente. El cordón umbilical se amarra y se corta después con un cuchillo de bambú, y en la actualidad con unas tijeras. Ambos, cordón y placenta = m i x s i , se entierran en un hueco. El residuo del cordón umbilical = p ū p ū (!) o m i x s i m a x k u i , cuando cae se guarda envuelto en un pedazo de tela y se conserva en la choza hasta que el niño aprenda a caminar, para que no perezca (malogra,

esp.). Después de ésto, se lo tira. La madre queda cuatro días en la choza; ella y el padre durante una semana tienen que observar la misma dieta comiendo sólo ave y pescado. No se les permite comer la carne de mamíferos, ni sal, ni ají, tampoco pueden tomar masato. El padre puede en este tiempo ir de cacería (según otra información no debe cazar mamíferos, como monos y perezosos, ya que es dañino para el niño) y de pesca; pero no le es lícito hacer trabajos pesados, como talar el monte.

Los gemelos son desconocidos entre todos los S.

El contacto sexual entre los cónyuges se reanuda recién cuando el niño aprende a caminar.

69. No existe impotencia perenne; se emplea como afrodisíaco el cartilago del pene de nasua. Se le raspa dentro del zumo de tabaco, actualmente en aguardiente importado, y así se lo bebe. El *Maytenus* sp., *chuchuhuasi* L., es solamente un tónico para todo el cuerpo. No existen enfermedades venéreas, tampoco el aborto, ni el infanticidio o exposición al tratarse de enclenques.

70. Un año después del nacimiento el niño recibe el nombre dado por sus padres, especialmente por su padre, el cual queda para siempre. Hay nombres de animales, v.g. "Pico de loro". No se celebra fiesta alguna.

No suele asustarse a los niños, no hay tablilla zumbadora ni disfraces para espantar. Cuando los niños se portan mal se les enmienda diciendo: "viene el jaguar". Se castiga a los chicos con la mano y a los más grandes se les propina una bastonada o se les da con la ortiga.

71. El cadáver se viste primeramente en una estera de *Ficus*, después se envuelve en la estera de *Astrocaryum* de la cama, poniendo una almohada debajo de la cabeza, y finalmente se le envuelve en el mosquitero. Así se los coloca en un tronco ahuecado - un ataúd - u n ñ n h á k e d i . Encima del tronco se ponen tablas y se amarra todo junto; al no haber tiempo para ello, se prescinde del ataúd; el enterramiento se hace siguiendo el eje longitudinal dentro de la choza. El resto de la propiedad del difunto se rompe sin miramientos y todo se amontona en una esquina de la choza. Esta es abandonada por los demás habitantes después de haberse colocado en la cabecera de la tumba leños, un olla con alimentos y masato (según otro B. solamente agua). Más tarde ya no se hacen ofrendas, empero los deudos todavía visitan de vez en cuando la choza abandonada para "echar a los termes", y así preservar la choza de una destruc-

ción prematura. Los lactantes son sepultados en la misma forma; pero sin que se emplee su hamaca, que es tirada; por lo general no se usa ataúd y el cadáver se entierra muy hondo debajo de las camas de los padres, que siguen viviendo en la choza.

Se deja vivir al perro del difunto, y el hacha de piedra (antiguamente) se quedaba para la familia, así como también ésta se queda con el usufructo de la plantación.

72, 73. El antiguo Veigl dice de los S.: "ante todo es un pueblo ruin, vil, ocioso y dejado". Personalmente tengo que asentir a este juicio; pero quiero destacar que los S. por lo menos no son tan agresivos y sanguinarios como lo son otros indios. Su ansia de no aparentar que son indígenas muchas veces me pareció bastante risible. Así me destacó el cacique Francisco, mi B. principal, que él enteramente está civilizado como los blancos, lo mismo que los demás S. con excepción de los del Pucunayacu, que son b a x k a g á , i.e. gente del bosque. Los S. fueron una de las tribus que muy disgustados me referían ciertas costumbres, v.g. con respecto a la menstruación. Los S. que viven fuera de su región, v.g. los obreros en el Marañón, intentaban lo más rápido posible olvidar su idioma, y el hijo del citado cacique aseguraba que ya solamente puede oír lo que le hablan. Naturalmente, no fue tal el caso sino que ésto demuestra en cuán poco aprecio tienen los S. su propia cultura.

74. Tuve varios B. Ya en Iquitos tuve uno excepcionalmente inteligente, S. cuyas informaciones lingüísticas son de valor porque enseguida sabía de lo que se trataba. Desgraciadamente era ladrón, borrachín y en quien apenas pude fiar. Más tarde tuve al hijo del mencionado cacique, que hablaba muy bien el castellano y viajaba conmigo río arriba el Chambira. Allí pude, por su intermedio, conocer al cacique Francisco Hecate. De esta manera considero mis informaciones dignas de confianza, más aún porque pude comprobar la veracidad de ellas por propias observaciones, confirmándolas.

75. Sigue la lista de palabras:

lengua	lexle:	pestañas	nuxtaxgí
diente	kaxtó:	nariz	así:
ojo	nuxtá	boca	öxáe
oreja	ixditsú:	labio	ixláikadi
cabeza	kuxterí:	mentón	itsanixé:
mano	bixí	garganta	-dadú

agua	axkál	cuello	lénu
fuego	ö:xsí	espalda	köxáudi
sol	eno:tú:	hombro	kanúxua
luna	axtení:	brazo	nuxuan
tierra (suelo)	axtaní:	brazo superior	---
pedra	axerí	antebrazo	bixé
choza (vivienda)	luredí:	codo	kaxlölégi
olla (cocina)	daduwé:	dedo	ixtsui kuxtédi
canoa	enanhia	uña	ixtsúwe:
hombre	kitsá	pecho	axladihí
gallina	atawarí:	costilla	istigi
perro	-demá	pezón	maxkui
jaguar	aí	mamas	ixsitsú
tapir	aranla	vientre	maudí
caimán	djaxkarí	ombligo	emesí
palo	enigá	pene	laxé:
yuca	lanú:	testes	kixlé:
maíz	kaxturí	posadores	haitsigane mēdi
plátano	panará	ano	haitsigane
tabaco	enoatá:	vulva	hái
uno	exlehé:	pierna	anae
dos	kurathá:	muslo	anae
tres	nitsatá:	muslo inferior	dú
blanco	thumaré	rodilla	daduwé:
negro	hitsuwé:	pie	tixéa
rojo	lanahaí:	talón	imáitsu
cabello	kuxtedí	dedo del pie	(tixéa)
bigote	mámi	piel	tsuixkádi
barba	mámi	hueso	buixké:
cara	mēdi	sangre	ixtsuitsána
frente	djaldí	aliento	deaxkatená
cejas	nuxtáxgi	gente	kaxtsá
mujer	ení:	esposo	laná
esposa	niditiatía	plantación	oxkuaná
muchacho	kanané	camino	bēdú:
muchacha	rananá:	árbol	enegá
padre (vocat.)	oxpwá	madera	enegá
madre (vocat.)	umá	liana	enowé:
amigo (paisano)	kataí'	hoja	aralaná, enegálo
enemigo	kaxkudahédia	flor	ixlána

forastero	kiakīd:	raíz	koxwuedí, koxwaitísi
salvaje	baxkagá	Heliconia (situlli)	hadudíne:
idioma	kanáeti	simio (gral).	---
dolor de cabeza	kuxtedi kená	capuchino claro	kartá:s
dolor de vientre	didí kená	capuchino oscuro	kaxtí
medicina	kuí	saimiri (frailecito)	tixé
aliento	kukuar	abrato	dudú, rurú
carne	eniú	choro	arawata
pescado	até;	maquisapa	axláu
cielo	dēté:	musmuqui	estué, exthowué
luna creciente	neuđiti	murciélago	anixtísi
astro	adatjē	puma	---
nube	ixtsiwága	tigrillo	Xanuladí
rayo	madimadí	perro montés	maitjánu
trueno	arára	nasua (achuni)	anái
lluvia	ixló	nutria	arubá
viento	köxöaná	bufeo	taxí
estación lluviosa	exloená	manatí	yarbá
estación seca	haná	cervatillo	okuáē
mañana	hanunátse:	pecarí blanco	raná
mediodía	inututsíka	pecarí collar	ubuána
noche	uná	ronsoco	aé:
día	hanuná:	agutí	nudé:
mes	sunanja	paca (majás)	itsá
año	axaaná	mimercófago grande	ixkadí
río	---	perezoso (pelejo)	kedáē
playa arenosa	kadení	carachupa	kūkūdi
arroyo	köedēdu, nke:e:derú	gallo	atawali kedéana
rápidos	ködōterí	pollo	atawali kumasé:
fuentes	nke:e:maxkuí	huevo	taxé
collado	tseatáne	ara macao	---
bosque	eno:gná	ara chloroptera	aradí
purma	ixtsudi	ararauna	axláidi
papagayo	anodi	largo	karetí:
gallinazo	itsútadi	corto	kuöinexí
búho	wuinádi	grande	tasiūha
golondrina noct.	tabáitsu	pequeño	ānsaxí
colibrí	hidí	viejo	biinja
gallinita	āái	joven	enámána
hocco	axtádi	cuerdo	haunkaiyíwua

penélope jacutinga	kōoidó	bonito	kawatus
penélope jacuacu	e:nōedí	feo	tseáxua
(pucacunga)		caliente	axtúa
arapaima (paiche)	axái	frío	helduná
súngaro	sídie	hoy	enení:n, eneni
tortuga terrestre	háudi	ayer	raká, raxkáa
tortuga acuática	nodí	mañana	edesí:
teyú	re:sleno	acá	kal
teguán (camaleón)	ke:dáno	allá	tal, naí
lagartija	dsiskadí	derecha	kanannldöbixi
serpiente	axkánu	izquierda	kanaxabixi
eunectes (boa)	axkágeniu	sí	exe
fergón	axlaitso	no	ninjé:
buschmeister	udiniú	mucho	adáitse:
(serpiente)			
sapo	dadí, dadí	poco	kuritáike
abeja	sáidi	todo, todos	ixtadí
avispa	i:naudí	nada (hay)	ninjé
mariposa	axtaudí	cuatro	hená
telaraña	tixiána	cinco	daukía
ningua	inuu	seis	dautáni
cresa (isangüe)	cōniána	siete	(Quech. Kantsis) ---
zancudo	axtánhe:	ocho	(" púsa) ---
Dinoponera (isula)	ixkaí	nueve	(" ískum) ---
cosa, objeto	itulé:di:	diez	(" tsunga) ---
leña	e:nená	primero	ixtsuwaitzá
carbón	auxé:, aúxe:	último	kaixí
ceniza	axané:, axané:	bueno	nitsatá:
humo	de: téa:	malo	kawatóa
llama (fogata)	iniadu	comer (forma?)	lenuní:
enfermo	denaití	dormir "	thiniák
sano	daudúwa	matar "	thuwá
duro	nuxue	un pelo	tsutrífi
blando	ixufuedí	nuca	tsuaderí:
redondo	tuxueiki	mano	bihí
pulgar	ixtsuinébà	aguja	oxkú
pantorrilla	tiadedí	camisa	abidí
dedo gordo	tiakuktedinéba	maroma, cinta	injudí
planta de pie	tialádixea	calabaza (taza)	edalthé:
acarina (pichico)	anawué	escopeta	etséafwa

rata	sa:	enfermedad, dolor	kónal
ardilla	na'legé:	tengo dolor	kónaitía
Potos flavus	ixnee	él está enfermo	kónatowa
Pithecia (tocón)	tokwamahé	anciano	biinjá
palamedea	dzamitá	anciana	kamutué, kamutúxue
Mycteria americana	tudzudzu	viejo, nada vale	kawuatsai (se dice de cosas)
trompetero (ave)	kaxkö:dí	tonto	asú
Tantalus loculator	jabwedu	(es) bonito, lindo	kawuátu
lachesis bilineatus (loro machacue)	kiaxkánu	tengo frío	heladut kua
araña (gral.)	dixiána	tengo calor	thusus túana
hormiga triplaris	eninxie	sucio	lanuxuái
el frío	hedarotóa	él está sucio	bataitúa
el calor	ludatóana	aseado, limpio	sumaltua
deme a mí	karaderí	pasado mañana	kaihí
Sheleelea tess. (shapaja)	dedí	entero	habetku
grama (tururuco L.)	umané:	no quiero	itua
abuelo	kadinjaha	no es mucho	athagie
tío paterno	katsainíle:	no hay nada	niedzá
tío materno	kanemái	hígado	naxádi:
suegro	kaaná	intestinos	didi
hermana (usado por mujeres)	awuá	escroto	lahai kitá
lactante	bedee	cosas frías	he:lhaidí
mi hijo	lawí	cocinar	obalexée
hermano	tsiásu	ven	djaxál
(mi) hermana	kaxkuei	yo sé	kanö injanö
hermana del niño	kananei injana	abuela pat. y mat.	katai
nuera	kaxkánu	hijo	kudhé
suegra	kaxdánu	hija	haxkaenö
machete (sable)	sawédi		

INDAGACIONES GRAMATICALES

yo	kanö	mío	kax
tú	i	tuyo	ix
él (lo), otro	löadzá	suyo	tax
		de otro	löatsá
nosotros	kanakánö	nuestro	kanax
vosotros	iniará (niará)	vuestro	niadax
ellos	taelge	de ellos	tagax

Ejemplos

como	kanö ki	comemos	kanakan te ki
comes	i kii	coméis	niara te di
come	ta te ki	comen	taege te ki
(quizás él va a comer)			
mi nariz	kax si	tu choza	ix luredí:

Delante de la palabra m a m i (barba) se elimina la x en todas las formas; así, su barba = t a m a m i.

En cambio irregular:

mi madre	umá		
tu madre	dzupá		
su madre	ta nepa	la madre del niño	kananei neba
mi padre	oxpwá		
tu padre	djaxká		
su padre	ta niaka	el padre del niño	kananei niaka

Frases:

esto es mi hermana	ka tö kax kuái
estoy en mi choza	kano luredi kene:ana
deme yuca a mí	ka ta iderí lanú:

MUESTRA DE LENGUAS AMAZÓNICAS

En el presente número hemos considerado pertinente la inclusión de una sección que recoja un conjunto de relatos en diferentes lenguas amazónicas. Esta Muestra presenta narraciones en lenguas Chayahuita, Aguaruna, Asháninka, Machiguenga y Harakmbut hate. Se publica la versión original con una traducción libre al castellano.

MUESTRA EN LENGUA CHAYAHUITA

SHAHUI SANAHUI PU'UPAYARI CA'NINSU

(Versión Original)

Antiguo sahuairo'sa no' quihui sa'ina patacaso inaora, mitayaon pa'pachinara a'na semana'hu'quihui tanquë.

A'na quemahui ninonan aquë ya'huërin sa'inë, hui'ninpatarë.
A'na tauri pa'nin mitayaon a'na semana hua'quiarao itërin sa'in.
Sa in cayurun mani ya huairahuirien patërin.

Nani sauta tauri hua'quiarin sanahui huarin huachi, ihuë co ya'urin napëntacaso nasha huaishirun ni ton pa'pi sëhuënin.

Nani tashiru'pu pu'u perarin pëihuirian perarin. Sanahui itëtarin piyahuininaun ihuë quishintaranco napëntrao, naputuachina pu'u cupi trachinin, hua'qui nisahuachin pu'u mashosu u'mararin ihuë namparamasho pitënahuaton huëtararin. Sanahui pa'yanin huachi.

Shia'hua isunihuachi ihuë quishintaranquën natancoso achin.
Sanahui pa'yanahuaton a'panirin, inta tatamasho inaquë acuquë.
Sanahui iterin huënsaquë tatamasho ya'unanquë.

Mashosu napurin inca' ya'huenan chimpituachinco, inaran sanahui intantarin nampiquë nipachina huënsëqueë mashosu, tantarin inca' nampi chimpituachinco. Napuaton co ya huenseriun.

Nani tahirarin, co yahuësepachina sana huii iterin, quehuënuë nipachin hua'hua upitarë, inta shia'hua, inta shia'hua tënin masho nuya caneantërin.

Inaran quëhuinpi huachi. Nani tashihuasu a'na hua'huasha huio tëquëntarin a'shiso tënin.

Ompurin huahuasu tatamsho co iquin to'shin matarao inaran a'na'huarë huio tantarin. Ya'huerë a'na hua'huasha chino ta'hua nininso nampërin nampion acupí sahue ya'cunin. Nani ya'ipi tëparahuaton a'shin ya'huëre ya'cunahuaton tëparahuaton a shin ya'huëre ya'cunahuaton tëparin, tëparahuaton ya'pirin capitërin.

Nani taurihuachina pu'umashosu chimihui cutun a'murin ta'na pë'tenin na'pi acurin huënshirarin huachi quemahui ninararin. Hua'hushasu tanarin niton nampión ca'sarin, ina natanahuaton pu'usu tenin piyahui ninaun ya'pira capitraun quëmahuiso tanaquëran u'mararin huachi.

A'na hora pananarin canquimacaso, ¡Oh!, tëquëmantarin ina natanahuaton pu'usu nuya cancanterin, nuya u'main ya'pirin capitau tesarin ya'huërë hua'huashasu natantanin.

Nani quemahui isura'huaya ni'quëmahuachi na ¡Oh! tëquëmantarin ina natanahuaton hua'huashasu inapëran niirin niirahuaton ta'arin pa'pin nacahuiaun.

Pu'upayasu tënin umpuatonta co quinanao ya'pirin capichito' imapiriun co maniun hua'huashasu pa'nin nacahuirahuaton ya'ihui sha'huiterin pa'pin pa'pin nu'huiterin apira pu'u tëpararao.

Canquimahuiiriun pu'upayasu quenanguëmarin sa'in a'murinso a'marahuaton huënsarin queahuiiri iterin yamururao, inta shu'ya tenin capa i'sha tenin pu'upaya paque mamaquë urinanquë sa'ahuësu i'sha manin iterin quemahuiiri pa'nin pu'upaya i'sha macaun mamarahuaton huëtarasu urinansu nupaterin nanpi ni'ton pu'upayasu u'marahuaton quëmahui ya'huiterin napunin urinan nupaterin paque nipachin nantoiquë mamaquë ihuanantëtahuaton inaotahuaton chimipico i'sha manin.

Inata shu'ya tënin pu'upaya inaura'su pu'upaya, quëmahuisu huininë tuñi a'yutapi iterin hui'nin perapaton quëntaque tu'ni pu'upaya tëpa'a inta tata tenin hua'huasha pu'upaya huëntarahuaton iterin co nanitrao i'sha macahuasu Oh tënin quemahui huëquë, nipachin nuhuachinquën pa'a ni'ta'ahua.

Nuya sësëtenan nuhuachin pa'a inta shu'ya tenin pu'upaya nuhuataso hui'nin perarin huininsu tu'ni quëmarin quemarahuaton pa'pin quëtëimarin pa'pini ma'parahuaton pu'upaya ya'pirin uputërin inaotahuaton ta'ananpipi inaque pu'upaya chiminin huachi, chiminhuachina a'pëpihuachi inaran cara tauriquëran pa'pi nicaona ni'cunpirinao nutuaro': ma'ma, ashó', manshan, yu'huiira, huëyucan inapita quënancopi, napoaton ipura ya'ipi piyapiro'sa ya'otopi huachi.

LA LECHUZA Y LA MUJER CHAYAHUITA

Los antiguos Chayahuitas acostumbraban a dejar solos a sus familias por una semana o dos cuando iban a mitayar.

Cierto día vivía una familia con 6 hijos lejos de la comunidad.

Cuando un día se fue a mitayar el papá le dejó a su familia por una semana, la señora estaba por dar a luz.

Cuando han pasado ya 6 días, dio a luz la sra., pero la mujer no tenía leña para calentar a su hijo, el día estaba lluvioso y hacía mucho frío, como a las 6 de la tarde entre claro y oscuro escuchó a la lechuza cantando en el canto del monte: pun, pun, pun, cantaba la lechuza.

La mujer, cansada de escuchar por varias veces le dijo: ¡Oye lechuza, ¿tanto no te cansas de cantar?!

Siendo gente traieras mi leña para mashaquear (calentarse en el fuego).

Al mismo tiempo la lechuza se quedó en silencio, a poco rato apareció un viejo con su vestido bien roto y hombreando un trozo de palo podrido y mojado.

La mujer se asustó mirándole. El viejo le dijo: Ay, nieta te estoy trayendo tu leña que me has pedido. La mujer asustada le respondió ya abuelito póngala allí.

La mujer le invitó a sentar diciéndole: siéntate abuelo en la banca. El viejo respondió: No quiero, la banca se va pegar en mi nalga. Luego le dijo: Siéntate pues en este batán, no, el batán se va pegar en mi nalga.

Viendo que el viejo no quería sentarse en ninguna parte y no regresaba a su casa, entonces la mujer le dijo: Entra pues en el mosquitero de mis hijos para que duermas. El viejo alegó y dijo: ya, ya, ya, voy acompañar a mis nietos.

La mujer seguía pensando quién es y de dónde vino, qué quiere. Cuando total era la lechuza convertida en hombre tigre, cuando a media noche escuchó gritar a uno de sus hijos: Ay, mamita, entonces la mujer le preguntó: Qué tiene mi hijito, el viejo le respondió: le estoy sacando su isango y eso le duele. Cuando

total, el viejo se apretaba de su cuello y le sacaba sus ojos para que le coma. Y así iba matando a sus hijos de la señora.

La mujer como estaba débil se quedó dormida profundamente y no escuchó nada. Pero el hermano más grandecito al ver esto subió al terrado a esconderse en un panero de maní.

Atándoles a todos, pasó a la cama de la señora, la mató y comió sus ojos.

Al siguiente día cuando amaneció se mudó su blusa y la falda de la finada para esperar al hombre que de día iba a llegar.

Cuando el hombre ya estaba a una hora de distancia empezó a puquear avisando que ya estaba llegando.

Entonces la lechuza convertida en hombre se alegró, templó una hamaca y puso una piedra, meciendo la hamaca decía: Hoy voy a comer sus ojos de él también.

El niño que estaba escondido empezó a pelar maní para comer porque ya no aguantaba el hambre, al escuchar, la lechuza dijo: Oye ratón, cómo no eres gente para comer tus ojos a ti también. A poco rato el papá del niño empezó a puquear más cerquita, oyendo esto el niño brincó del terrado, la lechuza al ver le dijo: ¿Cómo no te he visto para comerte tus ojos? Le siguió, pero el niño corrió y se escapó, encontrando a su padre le contó todo lo que había pasado.

Entonces el hombre se enojó mucho y dijo: Hoy voy a matar a ese tigre. Cuando llegó a su casa encontró a la lechuza vestida con la ropa de la finada, el hombre le dijo: Quiero tomar masato, en voz fuerte. Y el tigre le contestó, no hay agua. Entonces el hombre le mandó a recoger en una tinaja cruda, le dijo: allí recogía la finada. Al recoger el agua, la tinaja se rompió porque estaba cruda.

Entonces el tigre vino corriendo y le dijo al hombre: Ay, marido no puedo recoger, ya se ha roto la tinaja. Entonces vete a recoger en ese panero, allí también recogía la finada, mientras tanto él y su hijo estaban haciendo hervir brea.

El tigre al no poder recoger el agua vino. El hombre le dijo: ven a mi lado te voy a pintar los ojos para irnos a pasear.

Prende tus garras en la tierra y cierra bien tus ojos para que no me rasguñes, ya dijo el tigre y le estaba pintando, engañándole, y le hizo una seña a su hijo para que traiga la brea, el niño le hizo caso a su padre y le echó en toda su cara al tigre. El tigre gritó y se murió, lo pusieron en medio de la casa y la incendiaron y dejaron. Al tercer día se fueron a ver si se había quemado, encontraron plantas comestibles como camote, sachapapa, dale-dale, pituca, desde ese día toda la gente tiene todos estos productos.

Fátima Chanchari Yamati.

(Se lo contó su abuela: Catalina Celis).

MUESTRA EN LENGUA ASHÁNINKA

OBANTO

(Versión Original)

Ainiro yora obanto iñaakeri ikijakeri ijate iramenaate shima. Ikijanakeri iñaapatsiri antaroki ibaka, ikanti: eiro pikemitsi ara piñirikari athataari, piñirikari athataari; ikanta paita moijatsi ikotsitane moi moi, ibinkantayetariri iratserite.

Maatsi tampatikapaite. Paitama ikantantanarika piñiirikari athataari?, namenaiterita imaatsi, iñaapatsiro iitsaarepaye ashaninka, iñaapatsiro iitsaare.

-Iroma ikantantari, irootsi ipayeta noshaninka. Meeka nokantapaajero inajeeni, irooya ipyantayetari.

Noñaakeri irorabe obanto ibatyaari ashaninka, meekaña nokamantapaaje; irootake apyantapintari amenamenate Shima, amenaati yaatetari iye; meeka noñaakeri piyotaka obanto, itonkitseni.

-Meeka, ¿jaoka piñaakeri?

-Noñaakeriri anta, meekakya jame asaitaiteri jameketsi akentaiterita.

-Apaata imabakiita tampatika ajate.

Ipoña iñaakeri yataitakotapairo ana; nopokoreerota ashitanari tekatsikya yaajena yora obanto.

Ikanta itobake, tok, tok itobakotakeri; opoña tok soronkaka ashaninka, jaoka okantabeita.

Otasorentsibeita ityaakotakeri jaraaa soronkaka ashaninka shiyanaka, ishiyanaka maniro.

Ikithatabakeri tek ikithatabakeri tek yantabariri, ijitake iriitake ashaninka ikithatashitakeri maniro, ipoñaka ijatajeetaji, itobakotakeri te añaa jeri obantobe. Jameñaaka, jame meeka ora otayero.

-Ja, jametyaami jame.

Ikanta ijokaka obanto tampatika ikaatakeri iro omoijaki moi moi, sabaatake iyobitekera antaro ikitashitakeri isaiborotakeri chaaa, irosati ipiinkantanaka pareniki, iñantaitanakari oban, oban yampimantarori ikanti; torok, torok, te yantsatya yampimayaaro.

Ari Okantari pairani, intakantarorini nokemiri meeka naari ñantsitatsirika paisato intakantarori paisato nokimiri naari.

RANA
(Versión Libre)

Había una rana que vio (a un paisano) y se lo llevó cargado y se fue a ver pescado. Se lo llevó (cargado) y vio una roca grande, le dijo: no vayas a ir allá, sino vas a ver malagüero vas a ver malagüero; luego hirvió, cocinó moi moi, donde siempre cocina a su gente (atrapada).

Durmió al medio día. -¿Por qué me dice vas a ver al malagüero?, mientras duerme voy a ver. Encontró cushmas de paisanos, encontró cushma.

-Por eso me dijo (malagüero), por eso se pierde mi paisano. Ahora voy a decirle a mi mamá, que por eso se pierden.

Ya le vi a esa rana que le comió al paisano, ahora sí voy a ir, ahora voy a avisar; por eso siempre nos perdemos - buscando pescado (en el río) así se llevaron a mi hermano; ahora he visto bastantes ranas, huesos.

-Ahora, ¿dónde le has visto?

-Yo le he visto allá, ahora sí vamos a echarle agua caliente, vamos pues a flecharle.

-Espera que duerma, al medio día vamos.

Luego le vio subiendo al huitó; voy a pintarle a mi dueña para que no le lleve esa rana.

Luego tumbó (árbol), tok, tok ha tumbado; luego tok bajó el paisano, como así era el poder de Dios, le hizo caer jaraaa.

Se bajó el paisano y se escapó, se fue (corriendo) convertido en venado.

(La rana) le cazó con tarrafa tek, le cazó con tarrafa tek, le ha agarrado y éste gritó iña, iña le agarró, porque pensaba que era paisano; pero sólo era venado, luego se fueron, han tumbado (árboles); y no vemos ranas. Vamos pues, vamos ahora a quemarla.

-Ya vamos pues, vamos.

Luego a medio día la rana se quedó dormida, le bañaron con agua hirviendo moi moi, estaba caliente su olla grande, de ahí sacó agua y le echó en su cara chaaa, hasta que se aventó al Perené (río), y cantó así oban, oban, siempre canta torok, torok, no es por gusto como canta.

Así fue antes, es lo que escuché a mis antepasados es la palabra de los antiguos es lo que escuché antes.

INFORMANTE : Luisa Carmen
C.N. : Bajo Kimiriki -Perené
COMPILADOR : Pedro Falcón Ccenta.

MUESTRA EN LENGUA MACHIGUENGA

NONKENKITSATAKERA KENKITSATAGANTSI IRASHI GARA AKAMAIGAI INTIRI APISORITAI: AUTA MESHIARENEKU (Versión Original)

Pairani itimaigi matsigenka. Ikogaigake gara otimai kamagantsi. Impo año garorira igamarpite irirori ikantaigiri: maika aroigi tsame aigakera oyashiapageke itimapakera terira inero igamane. Impo yogagiri matsigenka ipintsaiganaka iyaigokera oyashiapage niateni. Impo yogari matsigenka ipaita Arotoro yamaiganakero maganiro iina intiri itomiegi. Ogari niateni opaita Savoroari. Kantankicha iyoiganake yagavagetanakero oyashiake. Impo okomutapa oparinganake inkani intiri ashirishinivaetanaka kareti panikya ompotaiganakeri maganiro iriroegi impo avisanakera inkani. Ariompa iyaiganake iroro yagagaiganakerora nigankipokiku ineanakero osuroshitentinkanira inchaki ontiri kurishite. Impo oparigitana aikiro inkani ashirishiritanai kareti tyampa inkenaige. Ovashi yovetsikaigake itsamaereigi itimaigake kara: yogari Arotoro intitari ikemako takerora meshiareni irigonke takempame game ineairo igamane.

Intagati agapaempara inkatae nia nieshiare imeganaempa ananeke irorotori ikoavetaka irirori ashi gara ineairo igamane intiri gara inisaritai. Impo tera irogonketempa ipiga.

Maika intagati.

CONTARÉ EN MACHIGUENGA EL CUENTO DEL HOMBRE QUE NO QUERÍA MORIR NI ENVEJECER: ES MESHIARENI

Antes vivían gentes. Ellos querían que no haya la muerte. En el caserío había un brujo y él les dijo: ahora nosotros vamos a ir a las cabeceras de las quebradas o ríos, donde vive gente que no muere y donde no hay vejez. Así, la gente estaba con ánimo de viajar a las cabeceras de los riachuelos.

Después el hombre que se llama Arturo llevó a toda su familia, a su mujer y a sus hijos. Pero él se fue a la quebrada de Savoroari. Luego se

fueron a la cabecera del río; pero para seguir era difícil. Comenzó a llover y reventar relámpagos, truenos fuertes casi los queman a todos. Cuando terminó de llover ellos continuaron y cuando estaban a mitad del camino vieron raspado con cuchillo y palos y chonta. Nuevamente comenzó a llover, cayó rayos y truenos, no había por donde ir. Allí comenzaron a hacer sus chacras,... allí vivieron. Arturo es el que ha escuchado de un lugar llamado Meshiarení. Si ellos llegaban ya no habrán muertos, ni habrá vejez. Porque cuando ellos están por morir o se envejecen van a bañarse al agua de la vida y ellos nuevamente se vuelven jóvenes. Por eso Arturo quería llegar para no morir, ni envejecer. Pero él no llegó y después de algún tiempo regresó.

Ahora gracias.

INFORMANTE : *Américo Viñari*

COMPILADOR : *Elsa Vélchez Jiménez.*

MUESTRA DE LENGUA HARAKMBUT HATE

HUDNMO

(Versión Original)

Hudnmō ōnmba'padnpo, ōnmba'padnpo -ōn'ha'ŋka' -Hudnmō onmba'padnpo, ōnmba'padnpo. Kurudn ōnmba'padn mēnkota'peia'po. Hudnmō e'mba'padn sikio. Hudnmō onmibihignpo, Hudnmō ōnmbihignpo kurudn. Hudnmō ōnmba'padnpo. Ōnmba'padnpo ōnmbihignpo. Orognēok ōnpoka'po ŋniōnē. Hōkohōko o'tita'tea' -on'ndikka'mē' oatōnē'kundakmēi -ŋniōn ōnpoka'po. Kēnnda o'tita'te'tui - ōn'ndikka'mē'. Hudnmō e'puk'ān ŋniōn, haiia' e'kudn'ān ōnpok'ānpo ŋniōn. Hudnmō ŋniōn ōnpoka'po. Hudnmō haiia' kēna ōnpoka'po, o'tita'tea'tuika'po, o'tita'tea'tuika'po. Hudnmō-ān' a'nēn ha'te kēn a'nēn ha'te ken Hudnmō kēn oakheiakōn ōnta'tegnuiia' - ōn'ndikka'. Kumēpe e'ndign o'ōnpo, ōntandeiŋpo. M be'kpuka'ŋŋga' - o'a'po. Hudnmōta hekpuk'uru. Kurudn e'mba'padn enhikōnok. Hudnmō kēn e'pōngia' o'kiak - ōn'ndikka'. Kēna ōntandeiuiikēn. Oatopaia'eri o'ka'te ōnmbakiakōnkiakpo. ŋniōn' `Oriero ōnmbataoadne' hāhēn. Kēna ;Hŋnā'te! ;ŋnā'te! mbaiakoia' mbo'hednnda. "Nōng'ti a'hei", o'mātia'hōrōkpo, "Ōnha'ŋka'mē'te ihhodnoa'i". Kēnpa' ōnha'oandikka'me'te. Ken Hudnmō, kēnpa, kēnpa' o'epo, kenpa o'ha'po kēne. Nōng'pēn ēnpok'anhok hōkohōko-o'ka'oandikka'mē' onha'ŋka' -nōng'pa'kōn ēnpokōn ŋniōn. Hōnkottui ŋniōn. Hōkohōko ōnkottui. Ān' o'ka'ŋka'mē'te oro'ha'tenda. Oatita'tea' o'ŋka'mē'te oro'nāiō. Hōkohōko o'ket. Kēnpa'.

HUDNMO

(Versión libre)

Hudnmo lo sostiene con la mano, cuentan. De noche lo sostiene con la mano. Hudnmo está cargando el cielo. Hudnmo lo sostiene cargando con la mano. Cuando le pesa (la tierra) la pasa al otro lado. Cuando le tiembla el músculo (del hombro) brillaba fuerte el sol -así cuentan los ancestros - lo pasaba a este lado. Mucho brillaba el sol -decían. Hudnmo arrancaba (la tierra) de este lado (del hombro), a todos hacía entrar, los pasaba a este, lado. Hudnmo los pasaba a todos, hacía que brillara el sol muy fuerte. Hudnmo -así contaban antes- arrancaba la esfera celestial -así cuentan. Como sentía dolor en el hombro apuntaló (la esfera celestial) con un palo. Le dejó marcada la piel se dice. A Hudnmo le dejó bien marcada la piel. El cielo que sostenía con la mano se bajó. Hudnmo vino hacia el mar. El apuntaló la esfera celestial. Por la orilla del río vino la gente del mar, vinieron muchos. Hace mucho vinieron a visitar a la gente

del río 'Orioe (Madre de Dios): "Hace tiempo, al salir de una poza (se dijeron): ¡No le hables! ¡No le hables!" (Hudnmo) les saludó "Estoy solo. Yo digo, me voy más allá". Así contaron. Así fue con Hudnmo, así contaron de él. De un lado a otro pasaba (la esfera celestial) cuando le temblaba el músculo -así nos relataban- de este lado la pasaba hacia el otro lado. Se cayó ahí. Cuando tembló el músculo se cayó. Así era nuestra manera. Mucho brilla el sol sobre nosotros. Cuando le tembló el músculo se cayó. Así.

INFORMANTE : *Mario Corisepa, Shintuya 1985.*

COMPILADOR : *Heinrich Helberg*

MUESTRA DE LENGUA AGUARUNA

AWAJUN APACHIN AMUKMAU

(Versión Original)

Awajún apachí amúktatkug, dúwik inía diták batsátmaunmak kistián atsámunum shíj diták batsátu ása, tutítjashkam atsámunum batsámi - tuyi: Apachmíj aújmati.

Núnika pujámunum makichík wíyakuch dukuchmíj Tsetségmi aishi José dajtin áyi tuyi nunú iják mucháchojin jegák tuké áyamak pegaknúm iyái tepé wekayín áyi timayi nuní wekáemaunum dekáshmin sugkúj achimáka jáamu asáu timayi; núnika achimáka jáinamunum uchí ajakúg aúk aán wekaéme aúk áuk nuwigtush itaé sugkuján íi juní batsamkamaj tusaj utujkáttaji tusa aújmatia júki, dekásh maámi tusa, dékatkawk núna apú maáwaju - timayi, wíyakchan Nieva iyáka áwi pujúttaman, maáwaj wajíji yajutáinak makichík cilindro kuwíchik aímkamú átatman núna jukítakamá jumáinchau asámtai ujáchkam ujamaíchatai tujínkaj akagkék náintae núnin asámtai ajugkú - timayi.

Nunakésh apútgkiuwaitkuig máakes áintajtai dukuchmíj Tsetsegkúm waja wekayín áyi tuyi. Ajápuau. Núnik núwi nagkámú maánitan, núwi dekásh áuk amukmí, apách kaú kaúnmaunum játa, nampíchkutash dekáshmin wáinka játa íi iik pujusá jachatai wáinak játa mina nú, áuk apách áiktamui kawáyun, burrún, bakán itáina nunú, kawáyu shiikmá yujá áu wajúkeakua ániawa nuwigtúsh aús áuk sugkujá itáitai áuk awíyas sugkúj jíinatai, yamáí júu apách amúajin yamáí kawáyu atsúsmataish túki áin, dúwik pujút áya nunú áchaintash amukmí tusa nagkáma maá maáninakua, amúí amúinakua

apách tsumúnnum akaejáu áinaunak mái máinakua anú amáin San Rafael tawa núwi ápu San Rafael daajtin pujúyi timayi; maáwaj, San Ramón tamau nujiuchíjin áwa áwi pujúttamanashkam núna apú maáwaj awa awajáinakua Yusa Barranca awíshkam áwi apách batsátunak kajegká, nuwá bisátkama júki awa awajáinakua; Cumará (Pomará) awa áwi kauná batsátun amúí amúinakua Yugka (Yunga) áwi iwakáj -amúinau- imatiká batsátai, nuwigtú apachí yunúmtuina ánkatnunas ditásh dúwikish ániyanumtai, apáchjai kumpaníkij Tamborapa tutai anú Yúgka aán wee áwai tinu ájme atuníni wegaj apáchjai jiiistamá yujáttaman apách wajántak ditáshka Guarápo ámui ámuinakua enámpek - duwi - nagkámau timayi inía mautan, inían puñáilai íjuaj maútai núwi yujáinau tupikáki wétatman yawá akuptúk aí aínkawa ekénmatai maá, tikíchi dútika. maá émam anentaímaj numí anentái tepéttaman júki dakák wajái yawá aí aínmakua miníttaman awatí yawají mantuá ajápa, wajúk wakitkijak tusa- nuwi dakájaj wajúk wakitkitig tusa túwinam- namaká iyág saú bukén apújus waínkashmin akaikíya timayi.

Núnik akaíki uwémaj wakítiki taá apách amupákji tusa tímatai núwi nagkáma núnaktiakua maámush- Máí máinakua Yugkánnum jegátasa wégamunum káya etsákamu tutai káya amuámu, káya dayájmaw nágki eteá etsaké wajakmáu áyi núna ukukí tikí dukapchau yúgka jegáu áyi, núwi kayánnum nagkí etsákek jegáwaj máí máinakua Jaénka áwi iwakú timayi.

Amukáju apách júwi utsánaunak, núnik maaní batsátmaunum kajé apáchnak áig múun Tsamajaínam dekás wáik apachísh tikíma amukaísh ajápatji tusa diták ditak pempéntunikiaj maáinak apachí idaísaju - tuwajame.

Núnik maá maánitkawa ní ayamjúk ní uwémtikjau dútikam pujús duwi dipás kaúnta nagkáma yamáí ataktú kauna- ¡mah! (excl.) ajáka ajákmak íina bakujmá puja aní pujútin ása utsánauchuashit, nuní duka nunikui tuyi.

- San Rafael = Comisario
- San Ramón = ?
- Falleció = 1 Sacerdote.

INFORMANTE: ISAAC PAZ SUIKAI

AGUARUNAS EXTERMINAN A LOS MESTIZOS**(Versión libre)**

Cuando los Aguarunas iban a exterminar a los mestizos, antiguamente cuando vivíamos sólo entre Aguarunas, sin mestizos, vivíamos bien, sin problemas— decía, contaba un abuelo.

Luego de vivir así, un adinerado que era esposo de la abuela Tssetség, llamado José, cuando llegaba de visita donde su peón, siempre descansaba echándose en la cama, andaba así decía.

Mientras así andaba hubo la desconocida enfermedad de la gripe, decía. Una vez cogida esa enfermedad, luego de haberse muerto un niño Aguaruna, sólo José anduvo así y él es el que había traído la gripe. — ¿Acaso nosotros vivimos así?—, diciendo ¿qué le vamos a hacer?, así hablaban entre ellos y decían "mejor hay que matarlo".

Primero, a tal señor mataron—decía, al millonario en el lugar donde vivía, donde desemboca el río Nieva, allí. Una vez muerto, cuando le quitaban sus cosas, había un cilindro de dinero, que no se podía llevar ni abrir. Entonces, después de intentar esto, como era un sitio elevado, lo botaron haciendo rodar al río — decía. Si me lo hubiesen dejado por lo menos, decía la esposa, estaría mejor —anda— va diciendo la vieja, decía. Así botaron su cilindro.

Luego de eso empezaron la guerra para exterminar la enfermedad, pues los mestizos llegaban y llegaban y hasta parásitos que dan enfermedad que nosotros nunca conocíamos salían. Los mestizos nos están haciendo eso, trayendo caballos, burros y ganados. Esos caballos que andan estornudando, "¿por qué crees que anda así?" —preguntaban. De repente son esos animales los que producen gripe; ahora cuando exterminemos a estos mestizos y cuando los caballos no existan, nosotros también regresaremos a nuestra vida anterior. Diciendo esto empezaron a matar y acabaron a los mestizos que fueron hacia abajo y hacia arriba hasta San Rafael; también a San Ramón que vivía más arriba y matando, acabando, llegaron a Yusa Barranca. Llegaron a Pomará capturando como trofeo a una mujer.

Seguían luchando y llegaron a Yunga exterminando. Luego, así como actualmente algunos se incorporan donde los mestizos, tal vez lo hicieron igual anteriormente también.

Se acompañaron con los mestizos haciéndose amigos y se dirigieron hacia Tamborapa donde se ubica yéndose a Yunga; yéndose allá mientras andaban haciendo fiesta, los mestizos dándoles a beber Guarapo, cuando se

encontraban ebrios, empezaron a matar a los Aguarunas apuñalándolos y picando con lanza.

Cuando los mestizos empezaron a matar, los demás Aguarunas que andaban, corrieron; en eso los mestizos soltaron su perro y el perro lo había hecho trepar en un árbol y los mestizos mataron, igual al otro también. Mientras el perro le perseguía así el Aguaruna tomando conciencia cogió un palo y mientras el perro alcanzaba persiguiéndole, lo mató golpeando.

Luego en sí mismo se preguntaba de cómo regresar mientras los mestizos esperaban dónde podía pasar, pero el Aguaruna bajó por el río colocándose espuma en su cabeza, siendo invisible.

Luego de regresar a salvo, avisó a todos diciendo que los mestizos lo habían matado, con eso peor reaccionaron, porque los mataron.

Matando llegaron hasta Yunga, encontrado a los mestizos que mataron a los Aguarunas ahí. Llegaron hasta donde existe piedra gastada, piedra dentada donde afilaban sus lanzas entremetiéndolos. Habiendo afilado sus lanzas fueron matando hasta que llegaron a Jaén -decía.

Exterminaron a los mestizos que ingresaron hacia esa zona y por dicho enfrentamiento el ingreso a la zona era muy difícil y así hubiese quedado hasta la actualidad; pero el viejo Tsamajáin, diciendo porqué vamos a exterminar tanto a los mestizos, entonces enfrentándose entre ellos (Aguarunas) dejaron libres a los mestizos - decía.

El los salvó, defendió, enfrentándose contra sus vecinos.

Después de haber ocurrido tanto, pasando un buen tiempo nuevamente empezaron a llegar y actualmente se encuentran aquí, en esta zona, acusándonos a nosotros cuando ellos siembran la coca. Tal vez llegaron por eso. Así fue - decía.

- San Rafael = Fue un Comisario

- San Ramón = No sabemos de él.

- Falleció un Sacerdote, no sabemos exactamente de qué Congregación fue.

INFORMANTE: ISAAC PAZ SUIKAI.

RESEÑAS

CORBERA MORI, A.

Bibliografía de la familia lingüística jíbaro
Tomo I, 98 pp, 1984 / Tomo II, 106 pp. 1991
UNMSM - CILA

Ángel Corbera es el lingüista peruano que más se ha dedicado a la investigación del idioma aguaruna, de la familia lingüística jíbaro. Es profesor de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y actualmente está culminando los estudios para el doctorado en lingüística en la Universidad de Campinas en Brasil.

Es autor de *Fonología Aguaruna* (1978), *Glosario Aguaruna Castellano* (1981), coautor de *Lingüística en la Amazonía Peruana* (1982), *Educación Bilingüe para los Asháninka (cartilla de aprestamiento)* (1983) y compilador de *Educación y Lingüística en la Amazonía Peruana* (1983). También es autor de diversos artículos sobre temas de su especialidad.

En 1984 se publicó el primer tomo de esta obra, que tiene referencia a unas 300 obras. El segundo tomo contiene unas 250 entradas y abarca no sólo referencias a obras nuevas, sino las antiguas que no se habían incluido en el primer tomo. Los temas abarcan la antropología, lingüística, historia, política, religión, crónicas de viajeros, cartillas escolares, y otros temas más. Las obras citadas en ambos tomos siguen el orden de entrada alfabético por autores e incluyen un resumen del contenido y, en algunos casos, se reproduce el índice.

La familia lingüística jíbaro incluye los Shuar y Achuar ubicados en el Ecuador, y los Achuar, Huambisa,

Aguaruna y Shiwiar (del río Corrientes) ubicados en el Perú. Se ha incluido también material sobre los Candoshi (Murato y Shapra), grupos aparentemente relacionados culturalmente, aunque, como indica Corbera, un antropólogo ha puesto en duda su vinculación genético-lingüística con el Jíbaro.

Las obras citadas incluyen libros, artículos, folletos y cartillas, y uno de los aspectos valiosos es que incluye también referencias a obras que, no estando dedicadas completamente al tema de los Jíbaros, dan aportes sobre esta etnia. Los autores de los trabajos catalogados son científicos, misioneros, periodistas, educadores y los mismos Jíbaros.

Dado el contenido y su forma de presentación, es un valioso aporte a la investigación para antropólogos, lingüistas, historiadores, misioneros, educadores y las organizaciones nativas.

Jaime Regan, S. J.
- CAAAP -

PAYNE, DORIS (Editor)
Amazonian Linguistics. Studies in
Lowland South American Languages
University of Texas Press, Austin.

Esta importante publicación, que versa sobre las lenguas amazónicas, contiene un conjunto de 18 artículos distribuidos en cinco secciones. La gama de los temas tratados va desde los estudios históricos-comparativos hasta los lógico-cognitivos culturales; pero se da cuenta también de los sistemas tonales y acentuales; y de las características morfosintácticas y relaciones gramaticales de los idiomas que han servido de corpus al conjunto de los estudiosos representados en el volumen.

Antes de exponer algunas consideraciones sobre el contenido del volumen, señalemos que *Amazonian Linguistics* recoge una selección de los trabajos presentados en la Working Conference of Amazonian Languages, que tuviera lugar en la Universidad de Oregon (USA) en 1987, de modo que, a la fecha, las contribuciones que se reseñan dan una imagen de los resultados de estudios de hace cinco años.

Pero... ¿de qué resultados se trata? Contra lo que sería esperable, no se refiere al estado de la cuestión de las relaciones genéticas entre las lenguas amazónicas (clasificaciones lingüísticas), pues pareciera que esta preocupación, que era primordial hasta hace algunos años, ahora ha pasado a ser secundaria; en su lugar se impone la prioridad por conocer los rasgos estructurales compartidos por grupos de lenguas, más que las singularidades de lenguas específicas.

Aún cuando en el volumen figura un artículo sobre clasificación genética -de nuevo tipo-, de Kauffman, la mayor parte de los trabajos son eminentemente descriptivos -para saber cómo son las lenguas o los grupos de lenguas-, o incluso para proyectar mediante reconstrucción las entidades genéticas. De otro lado, los artículos no apuntan a discusiones teóricas en lingüística, ni siquiera se preocupan de la compulsión de propuestas teóricas con miras a validar hipótesis; como decimos, el perfil fundamental es descriptivo, preponderantemente con el interés puesto en la tipologización (morfológica, sintáctica o semántica). De allí que pueda sostenerse que *Amazonian Linguistics* viene a ser la primera referencia bibliográfica a la que se puede acudir para tener idea de la agrupación de las lenguas amazónicas en base a características tipológicas compartidas por las aproximadamente 400 lenguas que figuran en esta parte del continente americano.

Las familias lingüísticas más extensiva e intensivamente tratadas en los estudios son la Tupí-Guaraní, la Arawak o Maipure y la Caribe. Coincidentemente, estas familias presentan el mayor número de lenguas y ocupan un territorio más extenso en comparación a las demás familias de lenguas presentes en el Subcontinente Suramericano. Merece que en este punto se haga una distinción entre el modo tradicional de presentar y nominar las entidades genéticas (Tipo Greenberg), frente a una nueva propuesta que es la que nos trae T. Kauffman, cuyo trabajo es el primero de la sección Histórico-Comparativa. El artículo de Kauffman, conocido mucho antes que apareciera en el volumen (por haberse filtrado de la conferencia), llama la atención sobre la limitación para capturar la realidad de las lenguas como fenómenos cambiantes mediante las etiquetas dialecto, lengua o familia lingüística. Kauffman señala que es necesario reconocer que hay otras entidades a las que

también hay que nominar, tal por ejemplo: *lengua en emergencia*, *continuum dialectal*, *complejo lingual*, etc; que permiten dar cuenta del complejo fenómeno de la diversificación y el contacto social, en cuyo contexto se gesta el hecho concreto de la dialectalización y la emergencia de nuevas lenguas. No olvidar que de los dialectos surgen las lenguas, y en la dialectalización está el germen de constitución de subfamilias y familias lingüísticas. La observación por Kauffman de comunidades areales con rasgos lingüísticos compartidos le lleva a postular las llamadas *regiones geolingüísticas*. Una región geolingüística es un territorio con un complejo de rasgos no solamente lingüísticos, sino también culturales, geográficos, ecológicos, etc. Para Kauffman las lenguas amazónicas se agrupan en cuatro regiones geolingüísticas, lo que revela una relativa uniformidad de dichas lenguas, pues, en contraste, toda Suramérica aparece con doce regiones.

El artículo de David L. Payne: "Some Widespread Grammatical Forms in South American Languages", examina la difusión de 5 formas gramaticales (negativo, causativo mV, causativo V, direccional, auxiliar: hacer, tener, decir, trabajar), que aparecen en varias familias de lenguas suramericanas. El tema de este artículo se entronca directamente con aquel de los panamericanismos de J. Greenberg(*) que, como se sabe, se imbrica con la comprobación desde los tiempos de Sapir de una serie de similitudes recurrentes en la marca de 2a. persona o 1a. persona, observadas en lenguas indígenas americanas desde Alaska hasta la Tierra de Fuego y que posteriormente sirven a Greenberg para postular la unidad genética (Amerindio) de todas las lenguas americanas indígenas excepto los idiomas esquimo y na-dene de las zona Artica.

(*) GREENBERG, J. 1987. *Language in the Americas*. Stanford University Press. USA.

El trabajo de Mary R. Wise: "Valence-Changing Affixes in Maipuran Arawakan Languages", da cuenta de la reconstrucción de algunos afijos derivativos de lenguas Arawak o Maipure. Una implicancia de esta reconstrucción es la ampliación de las posibilidades de establecer series de cognados incluyendo a raíces y afijos, lo cual nos lleva a trabajar con estadios de lenguas que en términos morfológicos pueden ser de tipos muy diferentes (aglutinantes, analíticas), pues morfemas raíces de un estadio de lengua de tipo más bien analítico puede ser cognado con afijo de una lengua tipológicamente aglutinante, lo que implica la posibilidad de establecer relaciones genéticas entre idiomas de tipos morfológicos muy disímiles; más aún, dado que la diferencia de tipo morfológico también puede conllevar diferencias de tipo sintáctico, la comparación en base a series de cognados como los señalados puede abarcar a lenguas de tipos sintácticos muy distantes. Este artículo amplía las posibilidades de cognación; he aquí su importancia.

El artículo de Cheryl Jensen: "Cross-Referencing Changes in Some Tupí-Guaraní Languages", examina los sistemas de marcas de persona que se emplean para señalar la referencia personal de los verbos en lengua Tupí-Guaraní del Brazil y Bolivia. Se anota que lenguas de esta familia tienen un sistema de referencia personal que comprende dos patrones. El uso de cada sistema depende de una serie de factores, entre los cuales resulta fundamental el tipo semántico de los verbos o los roles semánticos asociados con los nominales.

En el volumen hay dos estudios descriptivos sobre sistemas acentuales: del Aguaruna (Familia Jíbaro) y del Asháninka (Familia Arawak). Estos trabajos dan cuenta de las complejas reglas de asignación del acento que funcionan en la gramática de las dos lenguas peruanas implicadas.

El trabajo de Mary R. Wise: "Valence-Changing Affixes in Maipuran Arawakan Languages", da cuenta de la reconstrucción de algunos afijos derivativos de lenguas Arawak o Maipure. Una implicancia de esta reconstrucción es la ampliación de las posibilidades de establecer series de cognados incluyendo a raíces y afijos, lo cual nos lleva a trabajar con estadios de lenguas que en términos morfológicos pueden ser de tipos muy diferentes (aglutinantes, analíticas), pues morfemas raíces de un estadio de lengua de tipo más bien analítico puede ser cognado con afijo de una lengua tipológicamente aglutinante, lo que implica la posibilidad de establecer relaciones genéticas entre idiomas de tipos morfológicos muy disímiles; más aún, dado que la diferencia de tipo morfológico también puede conllevar diferencias de tipo sintáctico, la comparación en base a series de cognados como los señalados puede abarcar a lenguas de tipos sintácticos muy distantes. Este artículo amplía las posibilidades de cognación; he aquí su importancia.

El artículo de Cheryl Jensen: "Cross-Referencing Changes in Some Tupí-Guaraní Languages", examina los sistemas de marcas de persona que se emplean para señalar la referencia personal de los verbos en lengua Tupí-Guaraní del Brazil y Bolivia. Se anota que lenguas de esta familia tienen un sistema de referencia personal que comprende dos patrones. El uso de cada sistema depende de una serie de factores, entre los cuales resulta fundamental el tipo semántico de los verbos o los roles semánticos asociados con los nominales.

En el volumen hay dos estudios descriptivos sobre sistemas acentuales: del Aguaruna (Familia Jíbaro) y del Asháninka (Familia Arawak). Estos trabajos dan cuenta de las complejas reglas de asignación del acento que funcionan en la gramática de las dos lenguas peruanas implicadas.

La tercera sección del volumen comprende los estudios morfológicos. El primer trabajo es de Doris L. Payne y es en la práctica una tipologización morfológica de las lenguas amazónicas en base a la observación de la distribución de ciertos rasgos en lenguas representativas. Payne sugiere que las lenguas amazónicas podrían dividirse en dos grandes grupos por razones morfológicas, dando lugar, en terminos geográficos, al Grupo Oriental vs. el Grupo Occidental. Las lenguas occidentales son aquellas de los bordes de los Andes, y se caracterizan por un alto grado de polisíntesis o aglutinación; en contraposición, las lenguas del Grupo oriental vendrían a ser más aislantes o analíticas, con carencia de clasificadores nominales, con poca o nula presencia de direccionales en los verbos. En resumen, apelando a las etiquetas aglutinante/aislante, Payne hace un útil señalamiento de características morfológicas de las lenguas amazónicas. Vemos así que las lenguas Arawak son la de más alto grado de aglutinación; que las lenguas Caribe son las más representativas de la morfología analítica; que hay predominio de sufijación sobre prefijación; que las lenguas Tupí-Guaraní tienen preferencia por prefijación; que la morfología verbal es en general altamente compleja. En suma, hay una serie de inquietudes que suscita este artículo como por ejemplo su implicancia para las relaciones genéticas, de contacto; la profundidad temporal de los cambios que afectan a estos idiomas, etc.

El siguiente artículo de esta sección "Noun Classification Systems on Amazonian Languages", es escrito al alimón por Desmond C. Derbyshire y Doris L. Payne, y recoge los resultados de un *survey* acerca de los sistemas de clasificadores nominales de las lenguas amazónicas. Del conjunto de tres modalidades comúnmente conocidas en la literatura (clasificador numeral, de concordancia y de incorporación en los verbos), las lenguas amazónicas eviden-

cian la presencia de los tres sistemas; sin embargo, ninguna lengua tiene los tres a la vez, algunas tienen a sólo una o a dos modalidades. Los autores presentan en la página 265 la distribución de las lenguas para cada uno de los sistemas de clasificadores nominales. Este artículo sobre clasificadores tiene más implicancias fuera de lo estrictamente lingüístico pues, en cualquier caso, los clasificadores reflejan la percepción semántica del mundo. Pensar, por ejemplo, en la diferencia entre animado e inanimado y preguntarse por la clase de entidades que son animadas y la clase de entidades que son inanimadas. Imaginar un mundo con las entidades existentes en él como siendo todas animadas; en otro caso, imaginarlo con pocas entidades vivas.

Sobre este mundo de la animicidad frente a la inanimicidad trata precisamente el artículo de Janet Barnes: "Classifiers in Tuyuca" (una lengua colombiana de la Familia Tucano). Barnes menciona que en Tuyuca hay más de 80 clasificadores de inanimado, frente a solamente tres de animado.

El artículo de Wolf Dietrich: "Chiriguano and Guarayo Word Formation", se ocupa del proceso morfológico de formación de palabras en los idiomas Chiriguano y Guarayo del grupo Tupí-Guaraní. Siguiendo la perspectiva teórica de Eugenio Coseriu, quien, como sabemos, se basa en consideraciones semánticas antes que en categorías formales, Dietrich pone ejemplos de tres modalidades: modificación (sin cambio de categoría morfotáctica), desarrollo (con cambio de clase) y composición (yuxtaposición semántica).

El artículo de E. M. Helen Weir trata de un proceso no muy claro -si morfológico o sintáctico- que generaría en Nadeb (Familia Makú, Brazil) una clase de verbos que por comodidad suele llamarse verbo complejo, que es el resultado de NP+V > VC. Se trata de una suerte de composición

en que un radical nominal se une con un radical verbal para constituir una raíz verbal en algo semánticamente más específico. Tratándose de lenguas SOV, esto puede implicar la incorporación de un objeto directo a la raíz verbal.

La cuarta sección del volumen se ocupa de la transitividad y las relaciones gramaticales. En esta parte aparecen trabajos de Lucy Seki: "Kamaiurá (Tupí-Guaraní) as an Active-Stativ Language"; Aryon D. Rodrigues: "You and I= Neither You nor I: the Personal System of Tupinamba"; Bruna Franchetto: "Ergative and Nominativity in kuikúro and Other Carib Languages"; y Thomas E. Payne: "Transitivity and Ergativity in Panare".

Seki examina la marcación de persona en Kamaiurá, una lengua brasileña perteneciente a la familia Tupí-Guaraní. La conclusión es, en concordancia con Klimov, que el Kamaiurá es un idioma activo-estativo. En una lengua de este tipo, las relaciones de un nominal con el verbo de la oración se orientan a señalar la participación activa frente a la inactiva de los nominales, en lugar de resaltar la función de los nominales como sujetos u objetos. Los valores semánticos asociados con activo Vs. inactivo (control Vs. no control) pueden parecerse a aquellos que se expresan parcialmente con actor Vs. paciente.

Rodrigues llama la atención sobre un rasgo del sistema de persona de Tupinamba que le parece ausente en otras lenguas. En efecto, señala que de acuerdo a descripciones gramaticales de misioneros del siglo XVI y a textos, este idioma presenta un sistema de rasgos que implica el contraste entre oyente y hablante por un lado, y la puesta en foco o no de la tercera persona. Así, el contraste exigido entre hablante y oyente puede ser aliviado por razones de focalización. El título del artículo dice bien de la posibilidad de combinación y focalización de las personas. Rodrigues sumariza 7 posibilidades.

Franchetto afirma que Kuikúro (Caribe) presenta un sistema ergativo estricto. En términos diacrónicos postula que los sistemas ergativos son más antiguos frente a los sistemas nominativos.

Thomas E. Payne analiza un par de sufijos verbales nominalizadores que tienen función compleja, pues se comportan como marcadores de rol nominal paciente, como aspectual de perfecto y como marca de cláusula pasiva. Se trata de los sufijos *-sa'* y *-se'ña*, que participan en una suerte de enfoque bipolar de significados del tipo de estado (+nominal) y evento (+verbal). Esta referencia lleva, por un lado, con estado, a función de nominalización, y por otro, con evento, a función verbal (o aspecto). Entre los extremos de estado y evento hay un *continuum* con estadios en los que se enfoca algo como estado y algo como actividad.

La última sección del volumen enfoca el tema de la morfosintaxis en el marco más amplio de los procesos cognitivos y de la cultura en general. Aquí figuran los artículos de Robert A. Dooley: "The Positioning of Non-pronominal Clitics and Particles in Lowland South American Languages"; Berend Jacob Hoff: "The Non-modal particles of the Carib Language of Surinam and Their Influence on Constituent Order"; y de Ivan Lowe: "Cause and Reason in Nambiquara".

El artículo de Dooley trata de la sintaxis de dos clases de morfemas, las partículas y los clíticos pronominales en un conjunto de lenguas de la Amazonía. Se pregunta por la posición de ellos y por los factores que determinan dicha posición. La respuesta preliminar es que la posición tiene que ver con cuestiones semánticas y pragmáticas, más que con una simple cuestión de gramática.

El trabajo de Hoff versa sobre una clase de palabras (partículas) de la lengua Carib de Surinam. Se trata de las palabras llamadas partículas no-modales, que se caracterizan por su posición sintáctica post-verbal, post nominal, post frase nominal y post adverbial, apareciendo con todos ellos como formas ligadas y nunca como elemento inicial de una emisión.

El último trabajo del volumen, de Ivan Lowe, nos enfrenta a algo que desborda nuestra manera común de analizar las cuestiones lógicas o los procesos lógico-cognitivos comunes a nuestra cultura específica. Lowe dice que la razón tanto como la causa (y se diría, la relación entre ellas) es algo culturalmente determinado. La relación entre causa y efecto es algo que el hablante establece, y no algo existente físicamente. Para la comprensión de cómo funciona esta relación en una cultura específica, Lowe propone el concepto de compatibilidad, que viene a ser el marco fundamental para que todo tenga sentido (incluso la relación causa/efecto). Compatibilidad en términos de causa es lo esperable culturalmente (frente a los no esperable culturalmente; compatibilidad en términos de razón es la concordancia con los patrones aceptados de inferencia. Así, la manera occidental de pensar la relación entre causa y efecto no es sino una manera: ... la manera de una cultura específica. De este artículo puede inferirse que la "lógica" es culturalmente específica, y la pretensión de universalidad... no es más que una pretensión de una cultura que se percibe a sí misma como universalizada.

Gustavo Solís Fonseca
-CILA / UNMSM-

**REGAN, Jaime s.j., PAZ AGKUASH,
UWARAI YAGKUG, A. & PAZ SUKAI**
Chichasajmi. Hablemos aguaruna t. I.
1991. Lima. Ediciones CAAAP.
268 p. Incluye Ilustraciones + cinco (5) cassettes.

Jaime Regan, sacerdote jesuita y antropólogo, Coordinador de la Línea de Difusión del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), es un profundo conocedor de la realidad amazónica peruana, como se observa en sus trabajos publicados en revistas especializadas sobre la región. Vale mencionar, por ejemplo, su obra monumental en dos tomos *Hacia la Tierra Sin Mal: Estudio de la Religión del Pueblo en la Amazonía* (1983), donde describe en forma sistemática la religiosidad popular de las poblaciones ribereñas de la Amazonía peruana. También son destacables sus artículos "La Plebe y la Aristocracia: Autogestión en las Fiestas Populares de la Selva" (1982) y "Continuidad y Cambio de los Universos Culturales de las Poblaciones Amazónicas" (1988), entre otros.

El conocimiento de Regan no se circunscribe apenas al aspecto cultural de la región, sino que su interés llega inclusive a la descripción y aprendizaje de las lenguas indígenas, como lo demuestra la reciente publicación editada por el CAAAP, que aquí reseñamos. En efecto, Regan es autor, junto con tres jóvenes estudiantes aguarunas, del libro *Chichasajmi: Hablemos Aguaruna I*.

Por lo que sabemos, *chichasajmi* es el primer tomo de los dos o tres programados para ser publicados junto con un diccionario bilingüe. Como reza en la presentación, *Chichasajmi* es un libro introductorio, destinado al apren-

dizaje de la lengua aguaruna; por lo tanto, no se trata de una descripción lingüística de la misma, sino de un manual básico para aquellos interesados en aprender esa lengua.

Según los autores, Chichasajmi representa un primer nivel de ejercicios con dos objetivos concretos:

1. Lograr un grado inicial de comprensión de lo escuchado.
2. Lograr una preparación para la comunicación en la lengua aguaruna.

El libro está organizado en presentación, introducción y ocho lecciones.

En la introducción, los autores proporcionan algunas sugerencias para el aprendizaje de una lengua, también explicaciones sobre la estructura y tipos de ejercicios incluidos en el libro. Son presentadas, igualmente, recomendaciones para desarrollar las lecciones, todas ellas grabadas en cintas cassettes, y la ayuda del profesor. Completan la sección introductoria, breves referencias sobre la nación aguaruna, número de hablantes y localización, se incluye también una bibliografía básica sobre el aprendizaje de lenguas sobre el idioma aguaruna.

La estructura de la primera lección difiere de las demás, pues está dedicada íntegramente a la presentación de las letras usadas en la escritura del aguaruna y la pronunciación de cada una de ellas. Debe entenderse, en este caso, que cada letra representa un fonema, de ahí que los autores hagan hincapié en la descripción de cada fonema y sus variaciones alofónicas respectivas.

La descripción de los fonemas se completa con muestras de contrastes entre las vocales breves y largas,

vocales orales y nasalizadas; variaciones de las consonantes nasales *m* y *n*, el comportamiento del acento y una descripción breve de algunos procesos como la epéntesis de semiconsonantes, fusión de vocales y los casos de metátesis, todos englobados bajo el rubro de eufonía.

Las lecciones restantes (del 2 al 8) muestran un padrón general de estructuración. Así, cada lección incluye indicaciones de los aspectos gramaticales a ser presentados, los tipos de ejercicios de repetición e imitación, los ejercicios que los alumnos deben desarrollar y la presentación de un diálogo mostrando una actividad típica del quehacer aguaruna. Un aspecto importante de los diálogos es que posteriormente son analizados en sus elementos constitutivos: morfemas lexicales y morfemas gramaticales, lo que resulta de utilidad para los interesados en conocer más a fondo la estructura gramatical de la lengua. Un ítem final de cada lección es la adición de un vocabulario aguaruna-castellano, que posteriormente es retomado en las páginas finales del libro en forma bilingüe: aguaruna-castellano, castellano-aguaruna.

Sin duda, *Chichasajmi* será una obra básica para todas las personas que directa o indirectamente se encuentran ligados con la lengua y el pueblo aguaruna. El método empleado en el desarrollo de las lecciones y la grabación de ellas en cintas cassettes, hacen de *Chichasajmi* un libro que puede ser usado autodidácticamente, colocándolo, así, dentro de las formas modernas de aprendizaje de una segunda lengua.

Como palabras finales, podemos destacar que la supervisión editorial de *Chichasajmi* fue óptima con un mínimo de errores tipográficos y la diagramación y encuadernación muy buenas.

Ángel Corbera Mori
UNICAMP/ BRASIL

**YANKUAM' JINTIA-
PEAS KANTASH' ISHTIKU^U**
Achuar Matsátmau/Mundo achuar
1991 - Lima - Ediciones CAAAP
121 pp. Ilustrado

El Centro Amazónico de Antropología y de Aplicación Práctica ha publicado un volumen que contiene útil material léxico de la lengua **achuar**. Pone de esta manera a disposición de los estudiosos y legos de las lenguas amerindias un documento de gran valor. Este trabajo, sin lugar a dudas, se erige como un gran aporte en la medida en que, por un lado, aborda toda una nomenclatura sobre aspectos socioeconómicos, biológicos y culturales de la vida de las comunidades que hablan el idioma **achuar**⁽¹⁾, lo cual comprende la etnozoología, etnobotánica, vivienda, enfermedades, campo semántico de los colores, números, frases y términos que se refieren a estas esferas. Es una fuente contemporánea directa que informa y esclarece nuestra realidad multilingüe en el Perú. Por otro lado, es un material de consulta en escritura y lectura no sólo para los hablantes de esta lengua sino también para los monolingües castellano hablantes que requieran aprender "cuál es la forma" correspondiente a un concepto "X" de este idioma amazónico.

Desde el punto de vista lingüístico, cabe señalar que este miembro de la familia lingüística jíbaro se caracteriza por ser del tipo aglutinante (predominio de los sufijos). Como detalle de interés para quienes están familiarizados con las familias lingüísticas andinas mencionaremos que el **achuar** presenta diversos casos de alternancias y variaciones fonéticas semejantes a las que encontramos en quechua, aimara y jaqaru.

vocales orales y nasalizadas; variaciones de las consonantes nasales *m* y *n*, el comportamiento del acento y una descripción breve de algunos procesos como la epéntesis de semiconsonantes, fusión de vocales y los casos de metátesis, todos englobados bajo el rubro de eufonía.

Las lecciones restantes (del 2 al 8) muestran un padrón general de estructuración. Así, cada lección incluye indicaciones de los aspectos gramaticales a ser presentados, los tipos de ejercicios de repetición e imitación, los ejercicios que los alumnos deben desarrollar y la presentación de un diálogo mostrando una actividad típica del quehacer aguaruna. Un aspecto importante de los diálogos es que posteriormente son analizados en sus elementos constitutivos: morfemas lexicales y morfemas gramaticales, lo que resulta de utilidad para los interesados en conocer más a fondo la estructura gramatical de la lengua. Un ítem final de cada lección es la adición de un vocabulario aguaruna-castellano, que posteriormente es retomado en las páginas finales del libro en forma bilingüe: aguaruna-castellano, castellano-aguaruna.

Sin duda, *Chichasajmi* será una obra básica para todas las personas que directa o indirectamente se encuentran ligados con la lengua y el pueblo aguaruna. El método empleado en el desarrollo de las lecciones y la grabación de ellas en cintas cassettes, hacen de *Chichasajmi* un libro que puede ser usado autodidácticamente, colocándolo, así, dentro de las formas modernas de aprendizaje de una segunda lengua.

Como palabras finales, podemos destacar que la supervisión editorial de *Chichasajmi* fue óptima con un mínimo de errores tipográficos y la diagramación y encuadernación muy buenas.

Ángel Corbera Mori[®]
UNICAMP/ BRASIL

En cada una de estas secciones los autores utilizan el orden alfabético para presentar las entradas o lexemas en la lengua achuar, objeto de estudio, que generalmente aparecen al lado izquierdo. A cada uno de estos lexemas le corresponde una definición en la lengua de traducción, es decir, en castellano, que se elabora básicamente a partir de la descripción de las características del referente, esto es, su forma, tamaño, color, especialidad y medio ecológico en el que se encuentra (estas últimas, específicamente para el caso de animales y plantas).

En la primera parte (sección A) los autores nos presentan un listado nombres de aves, animales de cacería, reptiles, ranas e insectos, de los cuales se especifican detalladamente sus características en la microestructura⁽²⁾ y sus respectivas voces onomatopéyicas, que en su mayoría son el origen de la nominación recibida por el animal, bien sea total o parcialmente. Es obvio que esto da pie para sostener qué parte del léxico perteneciente al idioma achuar es de origen onomatopéyico (en mayor proporción que el de lenguas andinas: quechua y aru). Estas onomatopeyas etnobiológicas podrían dar luces a esa tendencia por parte de las comunidades achuar a correlacionar el repertorio léxico con la complejidad de valores culturales, en sentido lato, la lengua con la cultura, lo lingüístico con lo etnocultural.

A continuación presentamos ejemplos que demuestran la procedencia de algunos nombres de animales a partir de voces imitadas

ENTRADA LÉXICA	DEFINICIÓN HETERONIMO	VOZ ONOMATOPÉYICA
1) Asáak téami chinki	'Pájaro ceniza'	Asáaka téa téa téa.
2) Chiásua	'Pájaro negruzco manchado'	Chiásua chiásua.
3) Purúchik chinki	'Pájaro muy purichak (Sh) pequeño'	Puru chich chich.
4) Súumprir	'Pecho amarillo, resto cafecito'	Súmpririri
5) Tiúa chinki	'Pájaro medio rojo'	Tíwi tiwi
6) Mfirunch ⁱ	Libélula'	antach ⁱ (Sh) Mfiru miiru

No podemos dejar de mencionar el gran mérito que tienen los coautores responsables (procedentes de la misma comunidad) de la elaboración de este manual, al haber utilizado el criterio de ilustración o uso de láminas que indudablemente son de mucha ayuda para quienes incursionan por primera vez en el aprendizaje de esta lengua amerindia.

En esta misma parte encontramos felinos diversos que están dentro de la categoría de "tigres" en el idioma achuar. Otra taxonomía que parece bastante específica de esta cultura achuar es la que se refiere a las aves, en la que incluyen al murciélago⁽³⁾; los autores por su parte anotan lo siguiente "Le incluimos en esta categoría por ser volátil". En lo que respecta a términos y frases que aparecen al final de esta clase léxica, éstos se refieren a actividades conectadas con la esfera zoológica.

La parte que sigue a la primera es la relacionada con el campo semántico de peces.

Acá aparece todo un amplio inventario de especies ribereñas, tales como las sardinas, que reciben un distinto nombre según sus propiedades específicas o diferenciadoras, como son el color, matiz, tamaño, entre otras cosas; ánguilas⁽⁴⁾, incluyendo la que no es comestible y más bien considerada divinidad de las aguas, peces de río grande, carachamas y sus clases, caracoles, animales de agua no útiles o peligrosos y términos o frases que se relacionan con este campo semántico.

El corpus léxico presentado en la sección "C" hace referencia al campo semántico de las plantas, que por ser bastante amplio se subdivide en dos ámbitos:

I.- La Huerta.

II.-La Selva.

El ámbito de la huerta a su vez se subdivide de la siguiente manera: 1)Yuca, 2)plátano, 3)guineo, 4)cañete, 5)sachapapa, 6)mandi, 7)ají, 8)granos, 9)árboles frutales, 10)hierbas, 11)arbustos, 12)frutos, 13)hierbas y hojas medicinales, y cuatro listas de frases y términos propios de este campo. Los datos nos demuestran el tipo de alimentación y actividades económicas a que se dedican los miembros de la comunidad *achuar*. Tienen más de veinte tipos de yuca, lo que refleja que éste es uno de los alimentos básicos; asimismo entre granos, el maíz es uno de los que presentan variedad. Es decir, son abundantes los detalles que sobre la lengua *achuar* y su cultura podemos abstraer a partir de este léxico en cuanto a vegetales y frutos cultivados, los que crecen espontáneamente en la floresta amazónica, donde moran los *achuar*.

Igualmente en las entradas que corresponden a la Selva, es bastante exhaustivo el inventario que nos presentan los autores. Esta parte está dedicada a las siguientes especies: 1)ortigas, 2)espinas, 3)hojas, 4)hongos, 5)orquídeas, 6)bejucos, 7)raíces colgantes, 8)arbustos, 9)cañas, 10)palmeras, 11)árboles para el fogón (leña), 12)árboles que no son para el fogón, 13)frutas, 14)frutas de animales y aves silvestres, 15)maderas duras, 16)maderas corruptibles, 17)medicinales de la selva, 18)venenos, 19)brotos y flores. Los **achuar** claramente diferencian plantas cultivadas silvestres, tienen mucha precisión en el reconocimiento de la diversidad de especies botánicas. Junto a algunas de las definiciones correspondientes a cada entrada léxica aparecen a veces términos referentes a costumbres mágico-religiosas y rituales; al igual que las secciones anteriores, ésta también contiene ilustraciones a través de láminas (asociación de términos con los fenómenos como la lluvia, trueno, rayo, la luna, el sol, etc).

En la sección "D", que corresponde a *La Casa*, podemos percibir los distintos tipos de casas de los **achuar**. Entre los que más destacan son las redondas y formas de abanicos; igualmente, se presenta una relación de los nombres que corresponden a los elementos que forman parte de la estructura de las viviendas y materiales de construcción. También aparece en esta parte un listado de objetos de casa y la descripción de actividades ligadas a ella. En esta clasificación incluyen instrumentos de autodefensa y cazas como escopetas, carabinas, cañones, entre otros. Inmediatamente, vienen nombres de adornos que forman parte de sus vestimentas o atuendos y el tipo de artesanía **achuar** (tambor, violín, cestos y platos de arcilla).

El libro finaliza con léxico diverso que refiere a nombres de los meses del año, adjetivos, números y fenómenos mensuales, enfermedades, hierbas medicinales (estos últi-

mos permiten inferir claramente que estos pueblos tienen gran habilidad como curanderos y conocen al igual que las otras culturas de la floresta amazónica, el alto poder curativo de las plantas que les rodea); asimismo hay términos que corresponden al espectro de los colores. Podemos considerar que dentro de las categorías cromáticas amplias hacen uso de términos generales tales como:

- | | |
|------------------------|-------------------------------|
| (1) Shuwín | 'negro y azul muy oscuro' (5) |
| (2) Píshi púju | 'blanco' |
| (3) Kapantin keéaku | 'rojo' |
| (4) Chakuír takumpe | 'amarillo' |
| (5) Champér | 'rubio' |
| (6) Chúrup | 'café' |
| (7) Chuwírunn jujíntri | 'rosado-morado' |

Ocurre igualmente otro grupo de palabras que son más descriptivas y escalares con respecto a esta categoría y que en algunos casos son derivadas de nombres de frutas.

A continuación presentamos algunos ejemplos que ilustran lo mencionado líneas arriba:

- | | |
|-----------------------------------|---|
| (1) Achu | 'anaranjado, color de la 'pulpa del fruto del aguaje' |
| (2) Kakítkin Kajítiin
Kajítum' | 'medio oscuro, medio gris' |
| (3) Kaúsi | 'negruzco' |
| (4) Kusú | 'sucio (se dice del río sucio por la corriente color tierra)' |
| (5) Púshu | 'blanquizco, ceniza, gris' |
| (6) Washúku | 'negreado, negruzco' etc. |
| (7) Wayás ^u | 'verde, verde claro; Ve. : samék y sunkáchi' |

Concluimos anotando que las definiciones que se asignan a cada lexema (en L2, lengua de traducción, el castellano-peruano y metalengua para el lector aborígen) están ideológicamente ahormadas por la cultura y pedagogía no dominantes, que son de orden no logocéntrico. Los **achuar**, al igual que otras comunidades étnicas, construyen su propia semanticidad de las nomenclaturas tomadas de sus respectivas lenguas aborígenes. En efecto, el léxico de esta cultura refleja la realidad socioeconómica-cultural con la que conviven diariamente.

NOTAS

- (1) La lengua **achuar** es hablada por unos tres mil pobladores de la selva amazónica del norte del Perú, esparcidos en una superficie muy grande y están aislados unos de otros, motivo por el cual se han formado varios dialectos que se distinguen por peculiaridades en la pronunciación.
- (2) La microestructura en este caso se constituye a partir del artículo definitorio en castellano o conjunto de informaciones ordenadas..., predicado de la entrada, permitiendo la relación de heteronimia controlada respecto de la entrada... (cf. Ballón Aguirre, Cerrón Palomino y Chambi Apaza: 1992: 40).
- (3) De acuerdo a la taxonomía zoológica occidental, los murciélagos se agrupan dentro de la clasificación de los mamíferos.
- (4) Los **achuar** identifican hasta quince clases de anguilas, tomando en cuenta sus características, tales como forma, color, tamaño, contextura y lugar donde habitan.
- (5) Al igual que en la lengua lokono, arawak de las Guyanas en la que se reconoce tres etapas en una de las categorizaciones de los colores basada en el *brillo* o *intensidad* en la luz tales como: clara, intermedia, oscura, también en esta cultura **achuar** diferencian un tono oscuro, mediano y claro (cf. Hickerson, Nancy: 1991).

BIBLIOGRAFÍA

BALLÓN AGUIRRE, ENRIQUE.

1985 Introducción a la lexicografía en lenguas andinas y selváticas. En *Amazonía Peruana*. Nº. 12. Lima. Perú-Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

BALLÓN AGUIRRE, ENRIQUE. CERRON - PALOMINO, RODOLFO. CHAMBI APAZA, EMILIO.

1992 **Vocabulario razonado de la actividad agraria andina.** Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casa", Cuzco-Perú.

FAST, GERHARD.

(1976) 1978 **Cuentos folklóricos de los achuar.** Pucallpa Perú-ILV

FAST, GERHARD.

1981 **Introducción al idioma achuar.** Pucallpa, Perú-ILV

HICKERSON, NANCY.

1991 Una reconsideración sobre los términos de Color. En **Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos**, Lima-Perú.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA.

1984 **Diccionario de la lengua española.** Madrid (Vigésima edición).

**Emérita Escobar Zapata
- UNMSM -**

NOTA

SOBRE LOS AUTORES

- Ángel Corbera Mori.-** Lingüista. Actualmente se encuentra dictando cátedra en la Universidad de Campinas, Brasil.
- María C. Chavarría.-** Lingüista. Trabaja en la Universidad de Minnesota USA.
- Heinrich Helberg.-** Dr. en lingüística Comparativa de la Universidad de Tübingen, Alemania. Investigador asociado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y asesor de federaciones indígenas.
- Félix Quesada.-** Ph. D en Lingüística, Trabaja en el Instituto de Lingüística Aplicada -CILA- de la UNMSM.
- Inés Pozzi - Escot.-** Educadora y lingüista. Profesora emérita de la UNMSM.
- Jaime Regan.-** Antropólogo. Coordinador del Programa de Difusión del CAAAP y Presidente del Consejo Editorial de esta Revista.
- María Suelí Aguiar.-** Lingüista brasileña de la Universidad de Campinas. Especialista en lenguas Amerindias.
- Elsa Vilchez Jiménez.-** Lingüista. Trabaja en el Instituto de Lingüística Aplicada de la UNMSM.
- Martha Zegarra.-** Estudiante de Post Grado en Linguística en la UNMSM.



ULTIMAS PUBLICACIONES EDICIONES CAAAP

GARCIA, FERNANDO.

Etnohistoria Shipibo: Tradición Oral Shipibo - Conibo. Lima, CAAAP 1993, 233. *con ilustraciones.*

Trabajo que presenta diez recopilaciones de mitos de este grupo étnico habitante de las riberas del río Ucayali. Lo precede una Introducción a la etnia y los relatos se encuentran en idioma Shipibo con una traducción libre al castellano.

GUALLART, JOSE MARIA.

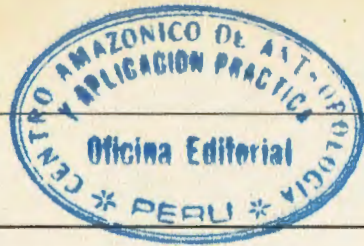
Grupos Nativos en los Territorios Eclesiásticos de Latinoamérica (1492 - 1992). Lima, CAAAP. 1993, 176p.

Atlas de latinoamérica que presenta los territorios eclesiásticos detallando la población tribal y campesina. Se acompaña el trabajo con índices de los grupos nativos por naciones, por grupos lingüísticos y un ensayo de clasificación cultural.

TRAZEGNIES, F de. Et. al.

Comunidades Campesinas y Nativas en el nuevo contexto nacional. Lima, CAAAP-SER 1993, 230p.

Publicación fruto del Seminario-Taller del mismo tema. Analiza desde diversas perspectivas la problemática de estas organizaciones sociales y los efectos que plantea el nuevo escenario político y económico, tanto a sus derechos sociales y culturales como a sus posibilidades de desarrollo.



AROCA, JAVIER Et. al.

Nueva Constitución: El Problema de la Tierra. Lima, CAAAP, 1993. 60p.

Documento que recoge la opinión del equipo de abogados del CAAAP acerca de la legislación sobre tierras desde una perspectiva diacrónica para finalmente ver las repercusiones que tendrá la aplicación de los dos artículos referidos al tema de la Nueva Constitución del Perú.

RODRIGUEZ, MARISOL.

Desplazados Selva Central: El Caso Asháninka. 2ª Edición. Lima, CAAAP, 1993. 112 p.

Documento que presenta la problemática del desplazamiento en el grupo étnico Asháninka y la labor de promoción al desarrollo del Proyecto de Emergencia para Selva Central.

GARCIA TOMAS, MARIA DOLORES. **Buscando Nuestras Raíces: Historia y Cultura Chayahuita.** Tomo I, Lima, CAAAP, 1993, 318 p. con ilustraciones, Mapas y Cuadros.

Obra monumental en seis tomos que abarca la historia, tecnología, organización y expresiones simbólicas de los Chayahuita.

REGAN, JAIME.

Hacia la Tierra sin Mal: la religión del pueblo en la Amazonía. 2ª Edición, Lima, CAAAP-CETA-IIAP, 1993, 456 p. con fotografías.

Monumental estudio que enfoca la religiosidad popular de la Amazonía peruana, con todos sus sincretismos y manifestaciones simbólicas propias de culturas con una memoria mítica.

AMAZONIA PERUANA N° 23
Diagramado por:
Esther Loayza de Jurado
Con un tiraje de 1,000 ejemplares.
Se terminó de imprimir en
diciembre de 1993, en el
taller de *Gráficos SR. Ltda.*
Av. Lima 194 Barranco.
Teléfono: 67-5978
Lima - Perú