

Amazonía Peruana 16



CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA
LIMA - PERU

DIGITALIZADO EN EL CEDOC - CAAAP

Amazonía Peruana 16

ISSN 0252-886X

DICIEMBRE 1988
VOL. VIII



REVISTA SEMESTRAL

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA
LIMA - PERU

EDITOR
Jaime Regan

CONSEJO EDITORIAL

Alejandro Camino
Antropólogo — Pontificia Universidad Católica del Perú
Clemencia Aramburú
Antropóloga — INANDEP
Carlos Linares
Ingeniero Forestal — Ministerio de Agricultura
Olga Palacios
Médico — Instituto de Medicina Tropical UNMSM
Gustavo Solís
Lingüista — Centro de Lingüística Aplicada — UNMSM
Alonso Zarzar
Antropólogo — St. John's College - Cambridge
Walter Heredia
Sociólogo — Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica
Enrique Ballón
Lingüista — UNMSM

COLABORADORES

Angel Corbera Mori — Lingüista (Brasil)
J. P. Chaumeil — Antropólogo (Francia)

Supervisión Editorial

Patricia Alba

Diseño de carátula

Carmen Sifuentes

Diagramación

Carmen Sifuentes

Ilustraciones

"AGUARUNA"; Leif Mels Kens. National MUSEET, 1973.

Corrección de pruebas

Guillermo Gutiérrez Lymba

© Copyright CAAAP — 1988

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA

Todos los derechos reservados

Dirección

Avenida Gonzales Prada No. 626

Magdalena, Lima 17

PERU

Dirección Postal

Apartado 14-0166

Lima 14 - PERU

INDICE

TEMATICA

- Geografía de algunos Mitos y Creencias. Espacios simbólicos y realidades geográficas de los Machiguenga del Alto Urubamba.
por F.M. Renard Casevitz y O. Dollfus 7
- Las Inundaciones y los Patrones de ocupación de las Orillas del Ucayali por los Shipibo-Conibo. *Por Jacques Tournon*..... 43
- La Identificación de los Mocetene a través de las Fuentes.
Por Verónica Beatriz Aldazabal..... 69
- Contribución al Conocimiento de la lengua Kofán.
Por Mnislav Zelený 79

TESTIMONIO

- Ideologías de la Práctica Misionera Católica en la Era Postcolonial.
Por Judith Shapiro 101

DOCUMENTOS

- Tres Cuentos de los Uni de Santa Marta.
Por Chaparo Villacorte y Erwin H. Frank 119

CRONICA

- Tres Crónicas Aguaruna.
Por J.M. Guallart..... 145

BIBLIOGRAFIA

- Indice General de la Revista "Amazonía Peruana".
Por Juan Zevallos Aguilar..... 165

RESEÑAS

- In the Eyes of the Beholder: Leadership and the Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon; de Dan Rosengren.
Por Thomas Th. Büttner 183
- Colección Monumenta Amazónica; de CETA.
Por Jaime Regan..... 186
- Porque las Piedras no Mueren. Historia, Sociedad y Ritos de los Chayahuita del Alto Amazonas; de Aldo Fuentes.
Por Liliam Landeo 189
- The Mythology of South America; de John Bierhorst.
Por Juan Zevallos Aguilar..... 190
- SHIWIAR. Identidad Etnica y Cambio en el río Corrientes; de Charlotte Seymour Smith. *Por Guillermo Gutiérrez* 193

NOTICIAS

197

GEOGRAFIA DE ALGUNOS MITOS Y CREENCIAS

Espacios simbólicos y realidades geográficas de los Machiguenga del Alto-Urubamba



por F. M. Renard-Casevitz y O. Dollfus

*Renard-Casevitz und Dollfus untersuchen die Paradig-
mata, die im mythischen Denken der Machiguenga des Obe-
ren Urubamba zum Ausdruck kommen und einer geographis-
chen und räumlichen Sichtweise Form verleihen, die die
Besetzung und Nutzung ihres Territoriums erlaubt. Der
verletzbare und begrenzte Raum der Machiguenga reduziert
sich und wird angegriffen von der Kolonisierung durch indi-
gene Quechua und Weiße, die das ökologische Gleichgewicht
zerstören, indem sie den dichten Busch zur desolaten Step-
penlandschaft zerrodern.*

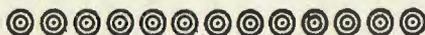
*In ihren Untersuchungen analysieren die Autoren
Mythen, die über den Ursprung der Toponymie Auskunft
geben oder die regionale Topographie in ihrer Beschaffenheit
begründen.*

*The author's study the paradigms used by mythological
thought among the Machiguenga of the upper Urubamba
river. These form a geographical and spacial picture that
permits the occupation and use of their territory. The fragile
and limited space of the Machiguenga is reduced and affected
by the colonization of Quechua Indians and white people who
destroy the ecological equilibrium converting the luxuriant
forest into a desolate savanna. In their study they use myths
that deal with the origin of place names or local topographical
configurations.*

Renard Casevitz et O. Dollfus étudient les paradigmes utilisées par la pensée mythique des Machiguengas du haut Urubamba, ce qui donnent une forme à la vision géographique et spatiale, qui permet l'occupation et l'utilisation de son territoire. L'espace fragile et limitée des Machiguengas, se réduite et est affectée par le colonisation des indigènes que-

chuas et par les hommes blancs, qui rompent la forêt touffue à région dévastatrice.

Pour réaliser ses études, les auteurs analysent les mythes que détaillent l'origine de la toponymie, ou les fondements des configurations de la topographie régionale.



El territorio recorrido, utilizado, vivido por los Machiguenga se encuentra sobre un pedazo de la llanura amazónica donde, más allá de las últimas estribaciones montañosas, los ríos diseñan meandros en medio de bajas terrazas aluvionales, y sobre un sector de colinas boscosas y de cuencas que se extienden hacia el pie oriental de los Andes. En este artículo describiremos dicho sector, llamado a veces "ceja de montaña" o "selva alta".

La terminología quechua lo designa mediante la expresión repetitiva "rupa-rupa": región de colinas, de montañas medianas orientadas y vigorosas, de cuencas tapizadas por terrazas, regadas por el Urubamba y sus afluentes; elemento de aquella larga banda montañosa que, desde Bolivia a Colombia, establece la transición entre la gran montaña andina y la llanura amazónica. Ya Isaiah Bowman describía esta zona a comienzos del siglo en "The Andes of Southern Peru"; y antes de él, otros viajeros ya habían recorrido el Urubamba, como por ejemplo el general Miller unas decenas de años antes.

La armazón orográfica y la red hidrográfica organizan el espacio natural. Entre la declinación oriental de los Andes y la llanura amazónica, sobre unos sesenta kilómetros, se suceden de sur a norte, poderosas cadenas dispuestas de este a oeste, superando los 2000 m., modeladas en series de pliegues de esquistos y de areniscas, colinas de flancos ríspidos de algunos centenares de metros de alcance y cuencas como la de Malaquiato al sur de Pongo. En ese clima cálido y húmedo, los esquistos favorecen la formación de alteritas arcillosas y los derrumbes son frecuentes en las pendientes.

El Urubamba es la clave del sistema hidrográfico. Nacido en la alta montaña andina, el río desemboca en la "ceja de montaña" justo después de las gargantas de Machu Picchu. El curso del río es rápido. En 220 km. o algo más¹, desciende de 1,900 m. en Santa Ana hasta 200 m. después del Pongo Maenique. Allí donde el Urubamba atraviesa bancos duros (en particular cuarcitas) o, más aún, en los sectores que se están alzando como el Pongo, el valle se estrecha, los rápidos se suceden poniendo a flor de agua las rocas y el pavimento de bloques que obstaculizan la navegación. El Urubamba, cuyo recorrido en forma de bayoneta (primero S-N, luego O-E y de nuevo S-N), está adaptado a las grandes direcciones estructurales, y recibe numerosas afluentes. El más importante de ellos, el Yavero, nace igualmente en los Andes. Como el río principal estos afluentes también son rápidos.

La complejidad de los medios se halla diversamente influenciada por los matices del clima regional. Las temperaturas medias, elevadas, son un poco inferiores a las de la llanura amazónica (25°) y, sobre todo, los contrastes térmicos cotidianos están más marcados, del mismo modo que las diferencias pluviales. De ahí la existencia de varios climas locales netamente definidos.

El clima cálido y húmedo de las cuencas, como la de Malanquiato, se caracteriza por tener temperaturas que oscilan entre 20° y 30° y fuertes precipitaciones por convección. El clima de los frentes montañosos está marcado por un descenso de las temperaturas con la altura, un grado higrométrico constantemente cercano de la saturación, donde las nieblas muy frecuentes que no excluyen fuertes caídas de agua durante las tormentas. El clima de los valles bajos en posición de refugio caliente, como en Echarate (margen derecha), se define por una reducida actividad pluvial: probablemente menos de un metro anual, mientras que en Malanquiato deben de caer de 2,5 m. a 3 m.

Durante la estación seca, de mayo a octubre, pueden haber meses sin lluvia, mientras que las semanas sin lluvia son excepcionales en el sector de Pongo Maenique. La fuerte insolación diurna y un aire más seco permiten que las temperaturas superen los 30° durante el día, en tanto que los aires fríos, venidos de los Andes, hacen descender algunas noches las temperaturas a menos de 15° los vientos locales y los efectos topoclimáticos son acentuados. Hay que agregar también los efectos de la exposición, ya mencionados por I. Bowman, que intervienen en la repartición selva-savana herbácea.

La estructuración orográfica y la distribución climática ordenan la vegetación, la pedogénesis y los procesos geomorfogenéticos.

La capa de bosque denso no es uniforme y no cubre toda la región, haciendo incluso abstracción de las intervenciones antrópicas.

La selva densa umbrófila de las cuencas se transforma en playas ocupadas por palmeras en los sectores higromórficos mal drenados. En las laderas, los árboles más débiles crecen sobre un entrecruzamiento difícilmente penetrable de bambúes, de helechos y de epífitos. Estas crestas altas, perdidas entre las nubes son sectores repulsivos. En las vertientes secas se encuentra el bosque perenne o semi-perenne, con gruesos árboles en forma de botella, con cactus y con espinos. En ciertas laderas o en los interríos, unas placas de savana herbácea, los pajonales, plantean el problema de su origen: ¿edáfico o antrópico? El mismo problema se plantea de modo más agudo hacia al norte, en el territorio campa del Gran Pajonal, donde sobre las capas de arenisca se extiende un mosaico de savanas y de selva.

Salvo en la parte río arriba del valle, más arriba de Rosalina, la ocupación humana no es continua. Se trata más bien de "confetti", de pedazos de cinta a lo largo del río; algunos dotados de una relativa estabilidad (cultivos de arbustos) y otros ligados al roce para los cultivos de "pan llevar", de largo barbecho selvático.

El espacio del que disponen actualmente los Machiguenga no es contínuo. Ha sido roído y "apolillado" por la colonización, ya sea por la de los campesinos llegados desde los Andes y de habla quechua, ya sea por la de los hacendados originarios del Cusco. Dicha colonización sigue el eje del Urubamba. A veces excluye a los Machiguenga, a veces se inserta, se imbrica, en lo que es todavía su territorio.

Aguas arriba, a partir de Rosalina, vemos que las pendientes fueron roturadas y transformadas en pasturajes para bovinos mientras que los fondos fueron acondicionados para la agricultura. Una irrigación complementaria permite, en los sectores más secos, el cultivo de la caña de azúcar. Aguas abajo, desde Rosalina, se talaron las vertientes para la cría de ganado mientras que al pie de las vertientes, los pedazos de terrazas aluvionales o los conos de deyección están ocupados por plantaciones: cafetales sombreados, árboles de cacao, cítricos, "achiotes". La colonización acapara las mejores tierras, en particular las bajas terrazas aluvionales donde los suelos ferralíticos son poco desarrollados. Pero a menudo los pastales, mediocrementemente trabajados, se hallan invadidos por una grama, la "cabeza de toro", no comestible para los animales, que acaba de tornar inutilizable el pasto sin que por ello sea recuperado por la selva. La "savanización" acentúa los efectos topoclimáticos y, en especial, aumenta los fenómenos de disecación y de recalentamiento de las vertientes, modificando así el equilibrio del agua, y en consecuencia la pedogénesis no parece aumentar la torrencialidad. La mayoría de los zarpazos, deslices por bloques a partir de los interríos en lo alto de las cuencas torrenciales, están ligados al derrumbe de los árboles después de los tornados, o por los movimientos de masa de los esquistos, por el llamado del vacío.

Algunos cultivos, en especial los campos de coca, cuando los arbustos están sobre la línea de mayor pendiente y el suelo cuidadosamente limpiado, favorecen el correr del agua, el cavarse de los surcos y la erosión de la tierra, y conducen a la esterilidad. Más difícil es dar una opinión sobre una eventual degradación de las tierras ligadas a los demás cultivos. Sin embargo sería interesante estudiar en esta región de colinas esquistosas, los efectos comparativos sobre las tierras, de la arboricultura de plantación y del roceo con largos barbechos para los cultivos de fruta y verdura continuados con la reconquista progresiva por la selva — a través de los estadios de la "calpar" (vegetación tipo arbusto), de la "purma" conquistada por los *Cecropia* ("cético" o "tacoma"), árboles de grandes hojas y de madera tierna— previa a la reconquista de maderas más duras, es decir de resinas arbóreas.

El espacio posible para el roceo es reducido, se trata de pedazos de terrazas aluvionales donde los suelos están correctamente drenados, lo que excluye a sectores higromórficos, vertientes de las colinas no muy empinadas y en las cuáles los derrumbes no aumentan de modo excesivo la movilidad de la vertiente. Excluimos las laderas demasiado en pendiente, las montañas demasiado húmedas y frescas, casi perpetuamente nubladas. Pero la colonización, al acaparar los mejores sitios, en particular aquellos que están cerca de los grandes ríos, corroe el espacio forestal, rompe y reduce el territorio machiguenga utilizable para un cultivo de roza. Al mismo tiempo la fauna disminuye por la presión ejercida sobre los animales de caza, la pesca practicada a menudo con dinamita causa estragos entre los peces del sector calmo del Urubamba. Conocemos el papel que desempeña la caza y la pesca entre los machiguenga, una caza que requiere vastos y calmos espacios forestales, una pesca practicada tanto en el Urubamba cuanto en sus pequeños afluentes.

El espacio machiguenga se torna frágil y limitado. A la fragilidad general del conjunto de la gran selva sombreada, se agrega la de las pendientes escarpadas, mientras que los sectores más secos —antiguamente ocupados por los bosques perennes— se deforestan. El bosque abierto, con espinos, se destruye fácilmente. Ya no se reconstituye y deja lugar a una maleza mediocre, abierta, de donde nacen posibles desmoronamientos de las alteritas que tapizan las vertientes, tal como sucede en Echarate. En tal contexto, en un espacio disminuído, viven hoy los Machiguenga.

Varios mitos machiguenga —de los que damos una versión en el apéndice— detallan el origen de la toponimia o fundan las configuraciones de la topografía regional. El Pongo

El estudio de la sal, un bien inestimable, objeto de un inmenso circuito de trueque que se extendía, a grosso modo, desde Machu Picchu —puerta del imperio Inca— hasta el Marañón, en los años previos y posteriores a la Conquista. Tal estudio, si fuera posible realizarlo, supera nuestro objetivo. Pero debemos hacer notar la insistencia mítica que une lo salado a Pareni, prestigiosa herofina del folklore machiguenga —y campa— la que afirma con su último viaje y última transformación, su identidad con la sal y el derecho de los suyos a consumirla.

Pareni es machiguenga, es la sal, y su pueblo mantenía un derecho inalienable e imprescriptible para su utilización: utilizar los lugares de caza que orinó-engendró y arrancar las rocas de sal, parcelas de su carne petrificada. Sería un error pensar que esta apropiación mítica nunca superó el orden del deseo: varios grupos machiguenga, vecinos de los Campa de la Pampa Hermosa y del Cerro de la Sal⁶ y numerosos individuos en relación de *niompari* o de alianza con los Campa —representantes de los grupos más alejados— gozaban efectivamente de un derecho de acceso a la sal. Es necesario recordar que el Apurímac fue durante mucho tiempo un territorio machiguenga, del mismo modo que el Urubamba medio, y que todavía hoy se encuentran en el norte y en el sur del Cerro de la Sal, etnias de lengua Arawak, los Campa-Ashaninka y los no-machiguenga (nosotros-la-gente), hermanos o primos de los machiguenga. Estos tres grupos presentan tales afinidades lingüísticas y culturales entre sí, que sus fronteras propias son difíciles de trazar, y que su división —anterior a la conquista— no es por ello menos reciente respecto de la presencia de los Arawak en la alta cuenca del Ucayali. Durante mucho tiempo los Machiguenga emprendieron regularmente largas expediciones hasta los ríos Tambo y Perené para proveerse de sal, ya sea directamente o por intermedio de sus amigos: los *niompari*. Agregaré a ello mi propio testimonio: en 1969, una Machiguenga del Koribeni medio, asombrada por la gran salinidad de la sal fina que le daba, me invitó a probar de la suya que provenía, como me lo especificó, del Cerro de la Sal donde tres Machiguenga habían ido a llenar una piragua casi dos años antes.

En lo inmediato son más interesantes los sitios que fundan la cultura machiguenga como teatro de hechos heroicos o históricos, que la enraízan como arquetipos de una economía y de una moral espaciales porque aclaran la geografía "humana", es decir aquella que es vista y vivida por los Machiguenga, las frustraciones y los rencores nacidos de la colonización, la postración cultural que estos grupos resintieron hasta hace poco. Lo que conozco de la tradición machiguenga local se inscribe en un territorio que remonta hasta el monte *Shibaniromi* y hasta Echarate. Quizá una encuesta más profundizada en la frontera meridional permita llevarla más allá de este punto (cf. el mapa). En cuanto a los lugares heroicos que cité, sólo representan una parte de los lugares nombrados por la mitología y la tradición y por lo tanto sólo propongo un primer enfoque. Algo aumentados por textos explicativos, tales lugares bastarán sin embargo para ilustrar la distribución del territorio en tierras atractivas y en tierras repulsivas.

Podemos decir que la vida terrestre de Luna comienza en *Komempenike* y a partir de allá se extiende sobre toda la región comprendida entre el Cirialo y el *Kompirushiato*. La palabra Cirialo es una corrupción de la palabra *Seriato*, aguas de tabaco, nombre dado a ese río porque sus aguas tienen el color negruzco del jugo de tabaco en infusión y reducido⁷. Las horas felices de Chaingabane y de los suyos se deslizan del lado de *Tchamiripangoni*, luego cerca de Malanquiato. Pareni vivía aguas arriba del *Koshireni* (en la misma región que Luna), quizá cerca del *Kyemariato* donde las tierras fueron sucesivamente atribuidas a la misión de Koribeni, a una hacienda y finalmente a una cooperativa. La tradición machiguenga relativa a esta región pone el acento en las regiones "paradisíacas" que eran los lugares de residencia preferidos por sus antepasados, a los que se unen los nombres de sus chamanes y de sus jefes

Maenique, obra inacabada, se debe a la ingeniosidad de *Chaingabane*, el mayor de los mellizos de este mito pan-amazónico en su versión machiguenga. Este había emprendido la construcción de una gigantesca represa para cerrar el río, de modo de crear una corriente ascendente que tornara la navegación fluvial tan fácil río arriba como río abajo. El destino, sin embargo, lo golpea dos veces impidiendo la realización de su proyecto: primero en la persona de su mellizo, incapaz de respetar el orden de las tareas que debía realizar, y luego en la persona de su hijo, tragado por un monstruo marino, que es la causa primera del exilio de *Chaingabane* en el mundo blanco. Es además el autor de otras curiosidades, como la acumulación de bloques rectangulares, o los petroglifos de *Tchamiripangoni* (palabra que significa la casa de los trompeteros). El mito selénico y el de *Pareni* se desarrollan en el Urubamba y nos arrastran más allá del territorio propio de los Machiguenga, tal como lo hace el último episodio del mito de los mellizos.

Luna, héroe cultural que trajo a los Machiguenga la agricultura, el tabaco y el veneno para la pesca, se enamora de una joven beldad que vivía con sus padres en *Komenpenike* (sitio de la planta trepadora *komempi*) en una pequeña pampa de la margen izquierda del Koshireni. Lo esencial de su vida se desarrolla entre el Sangobatea y el Manogari, región que conserva los rastros de su paso: *Komenpenike* nombre dado a los confluente casi reunidos del Kiteni y del Koshireni, porque allí Luna encontró las maderas necesarias para la construcción de la armazón de su inmensa trampa para pescar (madera de la planta *komempi*). También perduran los restos de la represa, en parte sumergidos, en parte emergentes que forman corrientes peligrosas aguas arriba de la desembocadura del Kiteni y a la altura de la del Koshireni, testimoniando así las bondades de Luna hacia los hombres —les enseñó la técnica de la pesca al barbasco entre dos represas construidas para cerrar toda vía de escape a los peces— y su malhumor también, dado que redujo esta represa primordial a escollos, trampa para hombres y metonimia de su canibalismo celeste. Al lado se eleva el monte *Koovirintsiri* o *Kobuirinchiri*², palabra que posee una doble significación: tubo para absorber tabaco, o flauta, ambos instrumentos introducidos sin duda por Luna.

El Koshireni debe su nombre a los hijos de *Pareni* transformados en *tittskoshiri* (nombre del mono titi y también ladrón) por *Iguiane* (el Encaramado), pequeño bribón permanentemente encaramado en el hombro de *Pachakamui*³ (hermano de *Pareni*). Es probable que las transformaciones de los otros hijos de *Pareni* se hallen igualmente en el origen de una especie animal y de un lugar. Descorazonada por sus numerosas aventuras matrimoniales, *Pareni*, acompañada por su única hija sobreviviente, desciende todo el Urubamba en un viaje sin retorno. Las etapas recorridas por las dos mujeres dan nacimiento a un sitio particular, en general salinas o nitrales⁴ provocados por su orines, lugar de encuentro de los animales y de los cazadores. Al término de su viaje las dos mujeres se transforman en montañas de sal —Cerro de la Sal—, de roca gris para la madre, blanca para su joven hija: *Pareni* en Machiguenga y en Campa.

Entre los diversos momentos de los mitos, uno de ellos reposa en una visión "crítica" de la naturaleza que selecciona diferentes espacios ejemplares en la extensión territorial; modelos de lugares temibles o deseables, y residencias humanas o no-humanas⁵. Algunos de estos espacios-referencia están elegidos en función de su conformidad natural, propicia para excitar la imaginación; otros en cuanto a zonas centrípetas dónde, desde el tiempo perdido, se desarrolla la historia machiguenga y en los cuales se sucedieron las generaciones en conglomerados sin duda más densos que en otros puntos, ya que a ellos se refieren grandes nombres de jefes.

El estudio de la sal, un bien inestimable, objeto de un inmenso circuito de trueque que se extendía, a grosso modo, desde Machu Picchu —puerta del imperio Inca— hasta el Marañón, en los años previos y posteriores a la Conquista. Tal estudio, si fuera posible realizarlo, supera nuestro objetivo. Pero debemos hacer notar la insistencia mítica que une lo salado a Pareni, prestigiosa heroína del folklore machiguenga —y campa— la que afirma con su último viaje y última transformación, su identidad con la sal y el derecho de los suyos a consumirla.

Pareni es machiguenga, es la sal, y su pueblo mantenía un derecho inalienable e imprescriptible para su utilización: utilizar los lugares de caza que orinó-engendró y arrancar las rocas de sal, parcelas de su carne petrificada. Sería un error pensar que esta apropiación mítica nunca superó el orden del deseo: varios grupos machiguenga, vecinos de los Campa de la Pampa Hermosa y del Cerro de la Sal⁶ y numerosos individuos en relación de *niompari* o de alianza con los Campa —representantes de los grupos más alejados— gozaban efectivamente de un derecho de acceso a la sal. Es necesario recordar que Apurímac fue durante mucho tiempo un territorio machiguenga, del mismo modo que el Urubamba medio, y que todavía hoy se encuentran en el norte y en el sur del Cerro de la Sal, etnias de lengua Arawak, los Campa-Ashaninka y los no-machiguenga (nosotros-la-gente), hermanos o primos de los machiguenga. Estos tres grupos presentan tales afinidades lingüísticas y culturales entre sí, que sus fronteras propias son difíciles de trazar, y que su división —anterior a la conquista— no es por ello menos reciente respecto de la presencia de los Arawak en la alta cuenca del Ucayali. Durante mucho tiempo los Machiguenga emprendieron regularmente largas expediciones hasta los ríos Tambo y Perené para proveerse de sal, ya sea directamente o por intermedio de sus amigos: los *niompari*. Agregaré a ello mi propio testimonio: en 1969, una Machiguenga del Koribeni medio, asombrada por la gran salinidad de la sal fina que le daba, me invitó a probar de la suya que provenía, como me lo especificó, del Cerro de la Sal donde tres Machiguenga habían ido a llenar una piragua casi dos años antes.

En lo inmediato son más interesantes los sitios que fundan la cultura machiguenga como teatro de hechos heroicos o históricos, que la enraízan como arquetipos de una economía y de una moral espaciales porque aclaran la geografía "humana", es decir aquella que es vista y vivida por los Machiguenga, las frustraciones y los rencores nacidos de la colonización, la postración cultural que estos grupos resintieron hasta hace poco. Lo que conozco de la tradición machiguenga local se inscribe en un territorio que remonta hasta el monte *Shibaniromi* y hasta Echarate. Quizá una encuesta más profundizada en la frontera meridional permita llevarla más allá de este punto (cf. el mapa). En cuanto a los lugares heroicos que cité, sólo representan una parte de los lugares nombrados por la mitología y la tradición y por lo tanto sólo propongo un primer enfoque. Algo aumentados por textos explicativos, tales lugares bastarán sin embargo para ilustrar la distribución del territorio en tierras atractivas y en tierras repulsivas.

Podemos decir que la vida terrestre de Luna comienza en *Komempenike* y a partir de allá se extiende sobre toda la región comprendida entre el Cirialo y el *Kompirushiato*. La palabra Cirialo es una corrupción de la palabra *Seriato*, aguas de tabaco, nombre dado a ese río porque sus aguas tienen el color negruzco del jugo de tabaco en infusión y reducido⁷. Las horas felices de Chaingabane y de los suyos se deslizan del lado de *Tchamiripangoni*, luego cerca de Malanquiato. Pareni vivía aguas arriba del *Koshireni* (en la misma región que Luna), quizá cerca del *Kyemariato* donde las tierras fueron sucesivamente atribuidas a la misión de Koribeni, a una hacienda y finalmente a una cooperativa. La tradición machiguenga relativa a esta región pone el acento en las regiones "paradisíacas" que eran los lugares de residencia preferidos por sus antepasados, a los que se unen los nombres de sus chamanes y de sus jefes

más importantes: Koshireni, "pero los civilizados nos hostigaron y vinieron a llevarnos para que sirvamos en sus haciendas". Malanquiato que se llamaba antiguamente —antes de la época de caucho— *Mahuantiani*, pampa rica en la que había mucha gente y numerosos matrimonios interétnicos, con hombres piro y campa bajo el impulso de grandes jefes como Eduardo, o con más serias restricciones, de Fidel Pereira⁸; Poyentamari dónde nació y vivió uno de los más famosos "seripegari" ("el que se transforma gracias al tabaco", el sacerdote-médico) entre los grandes machiguenga, *Chimatsi*. No es casual si estos casi-paraísos coinciden con los lugares heroicos.

Qué cosa distingue todos estos lugares de la naturaleza que los rodea, y porqué, excepto *Poyentamari*, protegido hasta ahora por su alejamiento de aquella arteria real que es el *Eni-Urubamba*, la colonización ocupó primero estas regiones marcadas por la mitología, ignorando, no la expropiación de los que enviaba a otra parte, pero si la infinita duplicación de esta expropiación en el pensamiento simbólico de un pueblo que se descentra a partir de aquel momento.

Incluso una muy breve experiencia del Urubamba medio⁹ alcanza para dar una respuesta, de tal modo es evidente: todos vieron allí tierras propicias para sus proyectos dado que esos lugares representan ya sea una prolongación del valle del Urubamba, como la zona de Pangoa y Malanquiato, ya sea pendientes suaves o terrazas enriquecidas por tierras aluvionales o por el derrumbe de los terrenos superiores como Chirumbia, Koribeni, Kiteni-Koshireni (que, en la margen izquierda del Urubamba reúne todas estas ventajas) y diversos lugares colonizados desde hace mucho tiempo río arriba de Rosalina. Estos se presentaban, frente a cualquier otra tierra, como capaces de soportar la instalación duradera de cultivos, del mismo modo que en el pasado se presentaban como capaces de mantener islas de población más densas y cercanas. Sin duda, otros motivos incitan el pensamiento de un pueblo a retener tal lugar más bien que tal otro como lugar de hazañas míticas. Sin embargo, la adquisición y la explotación de un territorio, el conocimiento selectivo que se infiere, son elementos determinantes: los lugares fértiles, la abundancia regional de una especie vegetal o animal, recortan espacios privilegiados en el seno de una naturaleza vacante, con los mismos títulos que una gesta antigua o actos heroicos más recientes. Una cadena de fundamentos se anuda y se cierra entre la mirada puesta por el nómada o el sedentario, el colector o el agricultor, sobre un territorio conquistado y las configuraciones de éste. La apropiación se hace en todos los niveles y al tiempo en que el pensamiento mítico se instala, la topografía adquiere sentido y origen, y las designaciones la anclan en una realidad tanto cotidiana como simbólica. Hurdida en una noche de tiempos varias veces seculares para los Machiguenga, esta historia, este anclaje, no están totalmente perdidos puesto que dan a los mitos una coloración específica, un registro propio, incomparables y por lo tanto instructivos en su irreductible originalidad.

Hay que recordar que los Machiguenga, cazadores y pescadores, son también agricultores; los hombres consagran la mayor parte de su tiempo a esta actividad y, en sus relaciones con la tierra, es el único punto que comparten con los hacendados del siglo pasado por quienes fue iniciada la colonización de esta región. Por el contrario, las modalidades de la relación agrícola con la tierra fueron radicalmente distintas, para unos se trataba de empréstito colectivo y temporario de los suelos de un territorio, para los otros de una apropiación individual y durable de tierras, para unos el conjunto del territorio es machiguenga y nadie es propietario de una parcela, para los otros no había territorio y cada uno poseía todas las tierras que podía "agarrar"¹⁰. Por ello, los primeros se equivocaron al principio y no mostraron gran competitividad respecto de algunos pisos fértiles del valle que les fueron tomados, máxime que el concepto de fertilidad no puede definirse de la misma manera si se lo aplica

a los desrozadores que viven sobre todo del cultivo de diferentes especies de mandioca, o a los colonos productores de café y de cacao. Cuando, para los Machiguenga, la apropiación y la permanencia que ella implica se presentaron como conceptos inteligibles y característicos de la cultura "blanca", éstos sintieron angustia, rabia y la necesidad de una competitividad activa; dado que al mismo tiempo descubrieron el correlato de este tipo de relación posesiva con la tierra, es decir la posibilidad y luego la realidad de un grado de saturación que ahogaba sus bosques y cultivos. Al abrir plantaciones y caminos o rutas permanentes, al crear savanas y zonas áridas, la colonización representaba de todos modos la agonía y la muerte de la selva y, al fin de cuentas, de ellos mismos, después de haberlos alejados de las fuentes simbólicas de su anclaje territorial.

Desde el punto de vista colonial el error era otro, la riqueza no era inmediata y el sueño se adormecía: la diferencia entre los proyectos y el tipo de explotación agrícola aplicado a la región explicaban el desencanto. Entre las tierras "fértiles" para los Machiguenga —y en un primer momento para los colonos— algunas se inundaban o se sumergían por desplazamientos del río, y por lo tanto, hacer un nuevo cafetal, o compensar su pérdida no era tan fácil de realizar como una nueva "chacra"; otros colonos veían mermar la productividad bajo la doble acción de la erosión y de las enfermedades y para compensar rentas demasiado mediocres, llamaban nuevos colonos con el fin de extender el espacio cultivado, antiremedio de la pauperización del suelo y de los hombres por la gangrena de los ecosistemas locales. Finalmente, en algunos sectores, por ejemplo río arriba de Chahuares, en una meseta de la margen derecha del Urubamba (distrito de Echarate), la tierra progresivamente se transformó en un suelo irremediamente improductivo. Estas consecuencias extremas, generaciones de Machiguenga supieron evitarlas y las descripciones de I. Bowman, que recorrió el mismo sector en la época del caucho (1911) son un elocuente testimonio. Escribía entonces: "su sistema agrícola se encuentra notablemente adaptado al suelo tropical".¹¹

Recordemos al respecto, que recientes experiencias estudiaron el grado de agotamiento de las tierras en condiciones similares a las del desroce amazónico y concluían en que la noción de agotamiento rápido de los suelos era discutible.

Notemos en primer lugar, con Dobremez, que se trata de "una selva de hecho muy heterogénea, compuesta por microclimas que son como un mosaico hecho con pequeñas superficies de características muy diferentes...";¹² que la montaña aumenta dichos fenómenos con variaciones de altitud y de exposición y que finalmente este tipo de problemas puede considerarse como demasiado abstracto o demasiado etnocéntrico para responder al problema planteado, es decir el de conocer las razones de la movilidad del desroce. En efecto, el problema planteado es el de la duración de la fertilidad del suelo, es decir del rendimiento de la producción y de sus curvas¹³. No volveremos a hablar del aspecto demasiado abstracto de algunas conclusiones, cuyo alcance general encuentra ya un límite en el "patchwork" de los diferentes suelos de una región montañosa (cf. p. 20); pero nos interrogamos sobre su aspecto etnocéntrico.

En los límites del campo que he estudiado y de mi comprensión aún imperfecta del punto de vista machiguenga, la movilidad se debe no sólo, como lo muestra R. Carneiro¹³, a la disponibilidad en tierras, irrisoria de todos modos hoy día, y a la invasión de las malas hierbas que hacen más rendidoras y más fácil la apertura de nuevas tierras taladas que el mantenimiento de una chacra envejecida, sino también la preocupación de no hipotecar la posibilidad de reconstrucción de la selva secundaria. Siendo éste el caso, la pregunta adecuada debería ser cómo conocer la duración relativa —y no absoluta— de la explotación de las chacras: duración relativa tanto en lo que respecta a la economía de esfuerzos como a

la economía de la tierra y de la selva, para evitar, por ejemplo, la aparición de malezas, de savanas y peor aún, de zonas áridas y rocallosas. Nos hallamos frente a un problema que merecía algún estudio especializado y comparativo, por lo menos respecto de la cultura vecina y fraterna de los Campa del Pajonal. En el pasado, menos interesados en la agricultura que en la guerra, los Campa del Pajonal viven, según Denevan "sobre hectáreas de pajonales (savana) que deben su existencia, por lo menos en parte, a la larga historia del desroce campá";¹⁴ dado que, "con pocas excepciones construyen casas en las líneas de cresta en las aristas... con un deseo de orden psicológico teñido de motivos religiosos, de hallarse expuestos al sol, y sin duda también con un sentido defensivo. Las chacras están en las pedientes altas cerca de las casas".¹⁴ Mientras que los Campa y los Machiguenga tienen un origen común, idiomas y culturas apenas diferenciados en su conjunto, estos grupos del Pajonal ya difieren, en su manera de poblar el territorio —por el lugar y la movilidad de los desroces— de los Campa de los ríos establecidos a lo largo del Ene, del Perené, del Tambo y del Ucayali, y de los Machiguenga del Urubamba.

A través de las fuentes antiguas una diferencia significativa podía notarse entre los habitantes campá y machiguenga: los primeros, se hallaban situados de modo que podían ver y ser vistos; los segundos de modo que podían ver y estar escondidos. Los establecimientos campá se levantaban en sitios abiertos cerca de las márgenes, los establecimientos machiguenga levantaban un cerco de bosque separándolos de la arteria fluvial. Denevan introduce una nueva diferenciación interna entre los grupos campá y que separa a la gente de las alturas establecidas lejos de los ríos principales de la gente de los llanos que reside en las bajas pendientes o en los pisos de estas grandes arterias. Los primeros pueden ser caracterizados como semi-nómades: a la gran movilidad de los desroces (un año generalmente, máximo tres) debido a la "pobreza relativa de las tierras" sometidas a una erosión y a un rápido desgaste por las aguas, se agrega una movilidad casi tan grande de las casas ligada al "agotamiento de la caza local". Los segundos, teniendo tierras más ricas gracias al humus arrastrado por las lluvias, menos dependientes de la caza para su equilibrio alimenticio, gracias a la pesca, explotan durante más tiempo las chacras (tres años en general y hasta 5 ó 6) y se desplazan menos frecuentemente¹⁴, según un ritmo de vida semejante al de los Machiguenga del Urubamba. En suma, para Denevan, pese a una movilidad mayor, la costumbre de talar los bosques de crestas —y por tanto tener un barbecho más corto— llevó a la creación de pajonales en una región propicia sin duda para estas formaciones¹⁵.

A la inversa de los Campa del Pajonal, los Machiguenga no se instalan a menudo en las crestas, utilizan un "yucal" (plantación de mandioca dulce) durante unos cuatro años, es decir durante el tiempo de dos producciones y desplazan su residencia en término medio, cada siete, ocho años, aunque algunas casas son abandonadas a los dos años y otras al cabo de una quincena de años, todo ello sin "comerse la selva", lo que implica un verdadero deseo de economizarla.

Hemos estudiado hasta ahora, en la organización espacial del territorio, los polos positivos, centros culturales con fuertes densidades de población a partir de los cuales se desenvuelve la posesión simbólica del territorio. Estos se extendían en dos grandes regiones, Chirumbia-Korisheni aguas arriba, Manogari-Saniriato aguas abajo (según lo que cuenta la tradición actual). Vimos también que fueron ellos quienes soportaron los primeros establecimientos coloniales: hacendados y caucheros instalaron sus primeras bases en Echarate (hacienda Icharati) frente al monte Shibanironi, Rosalina, Chirumbia, Cirialo, Kiteni; desembocadura del Yavero, Malanquiato, los segundos, ya no para acaparar las mejores tierras sino una mano de obra fácilmente explotable. Sin embargo, estos centros son sólo polos positivos

en la medida en que a su lado se extienden otras zonas. Por una parte, zonas contrarias a las primeras; desechos del espacio cultural o pobladas por seres infra o sobre humanos. Por otra parte, zonas neutras de las que se habla poco, pero que son el trasfondo necesario del surgimiento de las tierras malditas y la quieta horizontalidad de los "Eden", conjugando en grado variable sus cualidades o sus defectos respectivos.

Dichas zonas, ni malas ni buenas, ni buscadas ni temidas, son aquellas en las que fueron acorralados y luego mantenidos los Machiguenga de las márgenes del Urubamba —por ejemplo hoy los Altos de los ríos Kimariato, Sangobatea¹⁷ y Patchiri, en el Anchiuay y en el Tocate— zonas en las que se puede vivir, pero sin comodidad puesto que el suelo de vertiente fuerte se empobrece más rápidamente, puesto que las aguas son irregulares y menos abundantes; quebradas donde la pesca es poco rentable y limitada a las pequeñas especies y porque finalmente el aislamiento y el cerco son más sensibles, regiones más costosas, regiones no atrayentes: desde otro punto de vista se trata de aquellas vertientes rocosas, o tan pobres en tierra que no permiten el roceo pero que conservan múltiples utilidades: lugares de paso, áreas de caza, protección natural de las pendientes inferiores; reservas indispensables para una economía que reposa sobre el roceo¹⁸. En resumen, estas son las regiones en las que viven actualmente los Machiguenga y gracias a las cuales sobreviven como pueblo y para las cuales comienzan a presentar reivindicaciones; sobresalto tardío y desesperado dado que la colonización los alcanzó y que no tienen ningún otro sitio dónde ir.

Quedan otros lugares en lo que constituía el conjunto del territorio machiguenga, pero a la inversa de los primeros, como ya lo dijimos, éstos estaban asociados —y todavía lo están— a una valencia negativa que marca los límites de lo habitable para los Machiguenga. Se definen como la residencia de seres maléficos, demoníacos, o de seres benéficos para los hombres en la medida en que éstos últimos se mantienen alejados de sus desbordes; deidades creadas por el Todopoderoso de arriba y por el Todopoderoso de abajo y cuya cercanía es demasiado peligrosa para poder ser encarada. Del mismo modo en que están poblados por tribus diferentes de criaturas inmateriales, igualmente tales sitios no son homogéneos, están los horribles seres de las rocosidades, por ejemplo el *Tasorinchi* (soplo todopoderoso) del *Megantoni* (monte que domina la entrada del Pongo); los *Kieoti* cuya casa es el *Kieotiké*, gran roca del Urubamba río abajo de la confluencia con el Cirialo; están los *Yogueie*, demonios de las aguas y de las tierras ferruginosas, etc.... Hay sitios cuya topografía los hace impropios a cualquier habitat: acantilados abruptos, amontonamientos de rocas, gargantas profundas y fuertes pendientes movedizas —*Talankiato*, río de los derrumbes—. Hay sitios caracterizados como tales por la cultura de estos roceadores-cazadores-pescadores: las cimas y las líneas de cresta, las isla regularmente inundadas en cada estación lluviosa, la tierra ferruginosa.

Ya que nos preocupamos por distinguir, con los Machiguenga, las tierras inhóspitas de las que no lo son, tomémosnos el tiempo de detallar algunas de las creencias que explican el temor, incluso quizá la repulsión, de instalarse en ciertos lugares. Nos limitaremos aquí a las que conciernen, por una parte, a las cumbres, y por otra parte a las tierras y las aguas ferruginosas. A los datos del padre García, que sirvieron de punto de partida para la encuesta, agregaremos las correcciones y agregados que me señalaron.

Todas las altas montañas, llamadas montes encantados, todas las cimas de monte, sirven de residencia a las deidades *kobengari*, generalmente benéficas para los hombres y creadas a partir de la madera incorruptible del cedro, *santabiri*, por el Todopoderoso de arriba (a veces llamado Palma). O también criaturas malévolas, obras del Todopoderoso de abajo (*Kientibakori*). Unas y otras se componen de diferentes grupos, generalmente localizados, de

tal modo que entre las primeras deidades, grandes cazadoras de demonios, encontramos a los *Marenanchiite*, los *Kieberoriite*, los *Xurakuna*, los *Igareriite* y los *Shibarironi*; entre las segundas a los *Tirimemeni*, los *Shimamiringa* y los *Katsiborerini*, pequeños demonios sibilantes, vestidos con una *cushma* terrosa, que ahorcan a las personas débiles o enfermas cerca de sus casas (de grandes piedras).

Los *Kobengari* se parecen entre sí, con pocas diferencias, sin embargo los *Kurakuna* (por ejemplo *Nuna Kuna*, "gente" en quechua de Ancash) son a menudo presentados como los jefes, dado que entre ellos se encuentran las más poderosas deidades de las montañas, lo que les vale el título de *Tasorinchi*, como los *Kurakuna* que viven en *Ikibakoari Tasorinchi* —aguas en las que se lavan los todopoderosos—, magnífica cascada que marca el límite actual de la ocupación machiguenga en el Alto Koribeni. Las palabras *Iguibakoari Tasorinchi* también se utilizan para designar la cresta del monte, pared vertical de dónde surge la cascada, y a todo el curso del torrente, pequeño afluente de la margen izquierda del Koribeni. Todos estos *Kobengari* son de tamaño gigantesco y se alimentan de tabaco consumido bajo forma de infusión o de pequeños panes negros de nicotina. Son los dueños del trueno, al que provocan con su arma, el *ibegaro*, suerte de pequeña cerbatana cuyos proyectiles van dirigidos contra los seres demoníacos *oshietoniro* (aparición de un mono maquisapa negro) y demás *kamagarini*. Desgraciadamente, cuando los *Shibanironi*, que viven sobre todo en la cima del *Urusaihua*, los *Kurakuna* con sus osos amaestrados y sus grandes "otorongos" dóciles, se visitan entre sí excitados por la fiesta y borrachos de tabaco, pierden el control y destruyen todo lo que está a su lado, rocas, árboles, y aún algunas cimas; los relámpagos son sólo las llamaradas de sus coronas agitadas. No son hostiles a los hombres pero si éstos se encuentran en su terreno de caza, morirán por descuido, bajo los golpes asestados a los demonios.

Los *Tirimemeni*, demonios de las rocosidades, se encarnan en los pájaros de igual nombre y transmiten enfermedades mortales a los niños, mientras que los *Chimamiringa* viven en la cima de los montes o en las altas pendientes de las grandes montañas; abandonan sus lugares de residencia y vuelan bajo forma de vapor o de nubes. Se elevan hasta el cielo (el *Menkeripatsa* o región de nubes que representa el primer cielo) y de allí recaen en lluvias sobre la tierra. Son la lluvia y los maestros de la lluvia, vestidos con una larga *cushma ekiririimagotake*, "hilada con bruma y niebla", "gris" de hilos de nubes, contrariando sin cesar a los deseos humanos. El impudente que se instalara demasiado cerca de ellos sería rápidamente desalojado por torrentes devastadores, inundaciones y desmoronamientos.

Entre los numerosos demonios de las aguas, de las islas y de las rocas, sólo nos ocuparemos de los *Yogúie* que dieron su nombre al río *Yogúieato* cuyas márgenes son inhóspitas en parte. De apariencia humana, estos demonios viven en grandes rocas subterráneas; fundamentalmente sucios tiran fuera la basura y van a orinar sobre los desechos que toman un tinte de herrumbre. Estos desechos forman los sedimentos de las aguas ferruginosas a las que contaminan: los pies que las tocan, o que se demoran demasiado en los arroyos *Yogúie*, se cubren de llagas y de tumores. A veces los *Yogúie* beben el *Kamarampi* (*Ayahuasca*) para elevarse hasta la región de las nubes. Aparecen entonces los Arco Iris llamados también *yogúie*; se trata de las franjas multicolores con que los *Yogúie* al salir de su refugio, adornan su *cushma* antes de volar. No hay que mirar bajo ningún pretexto a la franja del arco iris, porque el *Yogúie* aprovecharía de la ocasión para apoderarse del curioso y matarlo hinchándole el vientre.

Además de todos estos lugares, cuya visita frecuente es poco recomendable, existen otros integrados recientemente en función de la historia contemporánea: pequeños valles que

fueron poblados hasta el día en que sus habitantes aprendieron, a sus expensas, que se habían transformado en focos de malaria —por ejemplo río abajo de Malanquiato cerca de Pomoreni—. La malaria es una enfermedad poco común entre los Machiguenga de esta región, como lo reveló una misión médica enviada allí el año pasado¹⁹. Aunque gran número de ellos ignore la etiología "occidental", casi todos conocen su sintomatología y abandonan los lugares en que aparece.

Así, a los pocos paraísos terrestres, que transmiten una imagen debilitada del paraíso celestial —segundo cielo situado arriba de la región de las nubes— se oponen, a algunos infiernos terrestres que, por su aspecto o por sus pobladores, evocan las regiones abismales del *Gamaironi*, —segundo infierno de sombras y de señuelos, de ruido y de furor. Lugares rigurosamente de paso y sólo por necesidad, estos sitios no pueden ser lugares de residencia. La gente evita la promiscuidad con seres demoníacos, con espíritus versátiles cuyos actos pasan del bien al mal en el imprevisible juego de sus cambios de carácter, con seres benévolos que, en el curso de sus fiestas o en su guerra sin tregua contra los *kamagarini* (demonios) no saben limitar sus fulminantes golpes cuando no son directamente agresivos (los *Igareriite* y los *Kieberoriite* por ejemplo no soportan la vista de las hogueras en los campamentos y descargan su *ibegaro* sobre ellas).

Hasta ahora hemos estudiado los paradigmas utilizados por el pensamiento mítico para dar forma a una visión geográfica y espacial, y fundar la ocupación y la utilización del territorio. Numerosos episodios míticos, numerosas creencias contribuyen a la elaboración de esta visión y de la economía del suelo, pero por el momento la falta de certezas y de datos suficientemente precisos, hace que no puedan ser utilizados (Historia de Sarampión, Buitre Blanco, Sirena, etc.). Sin embargo, los episodios mencionados alcanzan para develar su función, arquetipos ideales²⁰ que condicionan la práctica; de ahí que no se puedan adherir exactamente a lo vivido, y un minucioso estudio del habitat machiguenga mediría sus transformaciones. En cuanto a lo que nosotros respecta, bastará un ejemplo para mostrar la distancia entre el verbo mítico y su aplicación práctica y con ello atribuir un relativo alcance a lo que precede.

Mientras remontábamos el Urubamba, en un meandro del río cerca de Ipotsiote, surgió repentinamente la muralla impresionante del Monte de las Cometas, cuyas crestas son negras. Arboledas arañaban el cielo a nuestra derecha: "Katsiborerini: (cf. p. 17)... Los ves a todos (los cometas, masculino en machiguenga) reunirse allá ciertas noches para sus zarabandas...". Esta exclamación fue seguida por un corto relato dónde se mezclaban secuencias míticas, dichos y exégesis sobre el pueblo de los Cometas y sus costumbres. Desbordando su objetivo inicial, el relato se transformó en una visión general de los peligros y maleficios originados en las cimas y las alturas, o, más exactamente por sus huéspedes. La lección llevaba una conclusión implícita: jamás un machiguenga pensaría en establecerse en tales alturas, "líneas de cresta y espuelas", por miedo a sus temibles vecinos y sin embargo dicha actitud no puede ser tomada al pie de la letra sin ser desmentida por los hechos. En ese entonces, podían citarse ya cierto número de residencias machiguenga establecidas al lado de una línea de cresta —pero no sobre ella—, como entre los Campa del Pajonal: dos o tres en Koribeni. Sin duda no se trata de una prueba; una sobre el Manogari, otra sobre el Samanimonguiato. Inútil precisión, mi interlocutor pensaba en otra cosa cuando decretaba peligrosas o malditas aquellas cimas inhóspitas. Enunciaba de alguna manera la regla que informa las prácticas, creencias sentidas por el Machiguenga (supersticiones para otro), que remitían a varios niveles de inteligibilidad y de interpretación. Si en su concisión, dicha fórmula —la residencia de los Katsiborerini, de los Kobengari...— proscribía la idea misma de un habitat permanente

en tales sitios, sobreentendiéndose igualmente la afirmación de una identidad, la codificación de un saber y de una elección que, en ciertas ocasiones, son expresados por los Machiguenga de modo más técnico; a saber, que consideran como nocivo, en el nivel que nos ocupa, el roceo en lo alto de las pendientes porque la fina capa de humus desaparece rápidamente por la acción de las lluvias (maldad de los Chimamiringa) sin que nada pueda frenar tal erosión.

El ejemplo campa, si el análisis de Denevan se confirma, o aquel más reciente de la colonización, lo muestra claramente: pedazos íntegros de selva fueron roídos, a veces hasta la roca, por la deforestación o el cultivo "indiferente" respecto de la selva y de las realidades ecológicas, al punto de llevarlos a un proceso irreversible. Y si en el caso del Gran Pajonal (caso tribal), la savana reemplazó a la selva, hay que notar que en el valle del Alto y del medio Urubamba, la roca o el suelo seco son a menudo las etapas finales de la degradación silvestre (por ejemplo, la zona ya citada de la margen derecha del Urubamba en el distrito de Echarate, una ladera de montaña siempre en la margen derecha frente a Kiteni, etc.).

Estas "supersticiones" dan así testimonio de distintas elecciones y, en lo que nos interesa, de una opción cultural hacia la selva y de un largo aprendizaje que exige la sobrevivencia. En definitiva, dan testimonio del respeto hacia sus tierras natales; definen, a su manera, un modo de mantener el equilibrio de un conjunto territorial, inscribiendo en su discurso mediante la mención de zonas hospitas-inhospitas, la variedad ecológica y los tratos diferenciales que garantizan su conservación. Indican una percepción del espacio territorial que tiende a mantener la inmovilidad global de las formas y de las representaciones, mediante una movilidad repetitiva con una corta periodicidad para el roceo y una periodicidad más larga para las residencias²¹. Finalmente, estas creencias codifican una práctica y por ello instauran una identidad machiguenga distinta de la de los Ashaninca (Campa) del Pajonal y más aún de la de los pura-runas, y ello ya en el nivel de sus concepciones respecto de la agricultura.

Gente de la selva, los Machiguenga inscriben en la percepción mítica del espacio, lo que mantiene a la selva alrededor de las rozas, lo que mantiene la roza en la selva de modo de que existe siempre el uno por el otro. La devastación de la selva, incluso aquella parte no utilizable para la agricultura, debía por tanto impactarlos con tanta fuerza como el acaparamiento de los suelos fértiles.



NOTAS

- (1) Daré las siguientes precisiones: en 1969/70 y en 1973, el kilometraje registrado con distintos vehículos para cubrir la distancia Quillabamba-Koribeni oscilaba entre 85 y 95 km.; con un chofer más exacto en sus cálculos, pero tomando un desvío debido a la caída del puente situado río arriba, arrastrado por la creciente, la distancia recorrida era de 110 km. (4h. de ruta). Desde Koribeni hasta Kiveni hay de 37 a 38 km. De Ipotsiote a Kireni cerca de 70 km. pero evitando el recodo de Manigari, gracias al camino que une la hacienda de San Cristóbal (a la altura de Tsaniriato) a la Oroya de Quiote (justo arriba de Kiteni). De tal modo que, desde Quillabamba a Yavero, el lecho del río, incluido el recodo de Maringani, tiene un recorrido de casi 210 km.
Las estimaciones geográficas dan un poco menos de 200 km. al recorrido del Urubamba desde Santa Ana al Pongo. Por mi parte, aunque no sea geógrafa, pienso que se acerca a los 250 km. (Bowman estima en alrededor de 80 km. La distancia entre las bocas del río Chirumbia y del río Koshireni, cap. II, p. 7).
- (2) El monte *Koovirintsiri* se encuentra justo río abajo de la desembocadura del Koshireni, en la margen izquierda. Del mismo modo en que la palabra *Koovirintsiri* designa a la vez un gran tubo en forma de V que sirve para aspirar el tabaco (tubo que necesita dos ofiicantes) y una flauta, la palabra *tsungarintsiri* se aplica, a la vez, a un caramillo (y a la planta con que se lo fabrica) y al pequeño tubo en forma de V utilizado individualmente. Si Luna fue el probable introductor del tabaco y de sus usos en nuestro mundo, las diferentes tribus de deidades de las cimas, a menudo una tribu por cima y por monte, son los actuales maestros del tabaco.
- (3) cf. al respecto el mito de Pachacamaite entre los Campa, mito que condensa ciertos elementos del mito selénico machiguenga y que se acaba con un episodio semejante al último episodio de la historia de Chaingabane, en S. Varese, *La sal de los Cerros*, 1973, p. 308 y ss.
- (4) En el sentido en que se habla de nitrates en Chile dónde se explotaba el "Caliche", que produce diferentes nitratos. Los animales lamen estas tierras. En las regiones en que falta, me hicieron notar varias veces que en los refugios bajo la roca dónde hay rastros de grandes mamíferos y cerca de los cuales la gente se aposta de noche para la caza, la tierra y algunas paredes presentaban manchas blancuzcas de salitre.
- (5) Esta visión crítica de la naturaleza funciona en todos los niveles; geológico, al oponer las buenas tierras —agrícolas— a los terrenos arcillosos; botánicos y zoológicos, al oponer las buenas especies a las especies imperfectas o dafinas, unas creadas por el todopoderoso de arriba, otras por el de abajo y con los cuales siguen manteniendo relaciones.
- (6) No parece que en el "actual" territorio de los Machiguenga se hallen diapiros salíferos análogos a los del Cerro de la Sal.
- (7) Segundo García, *Misiones Dominicanas del Perú*, 1937, pp. 180-181, 183 (sept. n. 102).
- (8) F. Pereira, 7/73. Eduardo "un hombre extraordinario que conocía todo... no temía desplazarse frecuentemente... (e incluso hizo) una expedición sobre el Manu..." era el jefe de la región de Poyentamari entre 1890 y 1910.
Mahuantiani = el lugar la gente; *mahuanti* tiene el sentido de "comunidades" y connota la idea de diversidades étnicas o zoológicas. En el canto de la pava *Sangati* ésta se dirige a los demás pueblos animales en los siguientes términos: Tibon, tibon (ruidos de garganta y de cola cuando se pavonea) notontondigi (hacemos la corte)
irotsapine mahuantiniri (es el canto de la gente)...
- (9) El Urubamba medio, corresponde a divisiones geográficas (cf. Bowman) y no a regiones administrativas. El Urubamba medio es la parte situada entre la desembocadura del Chapo y la del Timpia. Del mismo modo, cuando hablo del Alto Urubamba se trata del curso superior del río pero solamente en su parte selvática, es decir hoy, aproximadamente, hasta el río Yanatile.
- (10) Tanto y más que el colono acaparaba a veces a las mujeres que vivían en "sus" tierras. Pero entre los Machiguenga, matrilocales, el acceso a la tierra está regido por las mujeres y el casamiento. De tal manera el colono multiplicaba las tensiones y, sin embargo, al mismo tiempo adquiría un cierto derecho de permanecer allí. Las mujeres Machiguenga rechazan hoy tales alianzas.
- (11) I. Bowman, *Los Andes del sur del Perú*, cap. II, pp. 68, 69, 70, 71.
- (12) Dobremez, apuntes de un seminario hecho en la Ecole Pratique des Hautes Etudes, 1973.
- (13) cf. la discusión de estos problemas en Carneiro, 1974 (1961).
- (14) Denevan, W., 1974 (1971), pp. 92-98, 95, 97.

- (15) Es bastante delicado comparar las modalidades del habitat de los Campa del Gran Pajonal y las de los Machiguenga del Urubamba. Las condiciones ecológicas no son las mismas, pese a las aparentes similitudes. La marquetaría "savana-selva" de las mesetas de arenisca entrecortadas por gargantas en el Pajonal, se halla menos irrigada que las grandes montañas selváticas que dominan el Urubamba y que son difícilmente utilizables, aunque más no fuere por la excesiva humedad que hace difíciles las rozas.
- (16) En lo que respecta a la vida económica de los Machiguenga, en especial a la agricultura, cf. Casevitz-Renard, 1972.
- (17) En el alto y medio Sangobatea existe un importante grupo de Machiguenga monolingües; desde hace tres años los colonos instalados en otra parte, pero de una insaciable voracidad, hacen gestiones ayudados por sus parientes cuzqueños para hacerse atribuir dichas tierras, pretendiendo que se tratan de Machiguenga de Koribeni, o que estos Machiguenga son culturalmente tan "salvajes" que sólo podrán salir beneficiados con su presencia.
- (18) Los Machiguenga argumentaron fuertemente para que les dejen las rocosidades de confianza que abrían el acceso de sus tierras de Koribeni y que eran reivindicadas por los Puña-Runa de Palo Santuyo por esta misma razón.
- (19) La malaria, desconocida en América antes de la conquista europea, tiene algunos focos en el Urubamba medio. Por otra parte, la fiebre amarilla atacó varias veces el valle, diezmando en especial a los colonos andinos mientras que el sarampión y la bronquitis son factores importantes en la enfermedad y la mortandad de los Machiguenga.
- (20) Como lo muestran los textos sobre las deidades de las cimas y que se repiten incansablemente; cualquiera sea el *Koberger* repite el modelo variando algunos detalles. Los Marenanchiite sólo se distinguen de los Kieberorite por el nombre y la residencia preferidas, a veces también por el animal totémico.
- (21) En el marco de una investigación colectiva, en particular hemos comenzado el estudio de las formas de ocupación territorial. Me parece que los Machiguenga mostrarán una gran estabilidad territorial, inscribiendo su circuito de residencia en regiones precisas, con exclusión de las otras.

APENDICE

Muchos episodios míticos o creencias "geográficas", me fueron contados al viajar, cuando atravesábamos tal paso difícil o cuando nos encontrábamos en tren de alcanzar, pesadamente cargados, crestas que alcanzaban a veces los 2500 m. de altura. En consecuencia se trata de fuentes en alguna manera menos confiables ya que reposan sólo en mi memoria. Por ello doy aquí tres mitos que retoman temas pan-amazónicos y presentan la originalidad de situarlos regionalmente, aunque este aspecto geográfico parezca secundario cuando es reintroducido en la totalidad del mito. Menos detallados que los episodios contados "in vivo", tienen la ventaja de ser la retranscripción de documentos irrefutables. Don Fidel Pereira, muerto en 1974, había escrito estos textos en cuadernos que prestaba fácilmente (antes de mi fueron copiados por un misionero y por otro antropólogo) y, por otra parte, pude grabar varios comentarios suyos. De madre Machiguenga, habiendo largamente seguido la iniciación chamánica para finalmente salir mal de las pruebas finales, tenía sin embargo la preocupación, apenas una duda lo asaltaba, o cuando vacilaba en responderme, de ir a interrogar a varios machiguenga de los alrededores en vez de fiarse a su solo conocimiento del mundo y de la cultura machiguenga.

Los comentarios al margen son de Don Fidel Pereira (grabados en banda magnética), con algunas excepciones los paréntesis son míos.



El Dios Cashiri y el origen de la yuca

Por Fidel Pereira

Había una familia Machiguenga que en tiempos muy remotos vivía en una vega situada junto a la desembocadura del Río Coşhireni, en el Urubamba y al pie del cerro *Koovirinchiri*. Tenían encerrada desde días atrás y en una habitación aparte, a una de sus hijas; pero no sin motivo sino por haberle llegado a la muchacha la pubertad.

Como en aquellos tiempos, los Machiguenga no conocían *sekatsi* (la yuca), ni su uso como base de alimentación, lo suplían con ciertas tierras arcillosas de fina calidad y después de amasarlas bien, las cocían al rescoldo.

Un día de esos en que la muchacha quedaba sola por haber ido sus padres a proveerse como de costumbre de esas tierras arcillosas, *Cashiri* (la luna que es un hombre), bajando del cielo por el citado monte *Koovirinchiri*, se presenta ante ella bajo la figura de un hermoso mancebo y luciendo en la cabeza una corona formada de plumas de brillantes colores. Ella, desde luego, siguiendo la buena educación acostumbrada en tales casos, después de saludarlo: — "*Biro pipokake*" — (has venido), le dio una estera para sentarse y un pedazo de arcilla cocida para comer; pero *Cashiri* sin rehusar el obsequio, le dijo a la joven:

— "Esto no es de comer, es más bien una materia con la que se hacen ollas para cocer *sekatsi* (la yuca) verdadero alimento para el Machiguenga" y diciendo esto y sacando de su *tsagui* (especie de morral) un trozo de yuca cocinada, se la dio para que ella probara. Y como la joven habiéndolo probado y encontrado muy sabroso, le preguntase donde y como se podía conseguir tan valioso artículo, el contestó:

— "Te deseo para mi esposa y si tus padres consintieran en ello, yo les traeré no solamente las raíces de la yuca sino también su semilla y las de otras plantas alimenticias". Desde ese momento la joven quedó tan encantada de su divino pretendiente, así como él ya se había enamorado de ella desde que la vio del cielo; y aunque al partir la advirtió que nada de lo ocurrido contase a sus padres hasta que él se lo autorizara en las nuevas visitas que sucesivamente le haría. Esto no podría quedar mucho tiempo en el misterio, porque los padres de la muchacha al ver que ésta, contra lo acostumbrado, ya no quería comer arcilla y en cambio les obsequiaba con trozos de sabrosa yuca que su amante se lo traía, la obligaron a confesar el origen de esa materia alimenticia.

Desde entonces muy contentos con el ventajoso partido que les ofrecía *Cashiri*, instaron a su hija para que le propusiera presentarse ya ante ellos sin esperar más tiempo. Pero como *Cashiri* aplazaba su presentación oficial — digámoslo así — para el día en que su amada fuese desencerrada, pocos días antes de este acontecimiento se presentó ante ella con una gran carga de yuca cruda enseñándole desde luego la manera de preparar con esos tubérculos amiláceos la sabrosa y embriagante *shitea* (chicha) y todo para celebrar con una gran fiesta el acontecimiento de su desencierro. En esa ocasión también trajo y sembró en ciertos sitios de la chacra las simientes de la yuca y de otras plantas alimenticias como el maíz, el plátano, la magona, la unkucha, etc.

Por fin llegó el día en que la joven sería desencerrada y la presentación oficial de su divino novio quien, desde luego, inspiró afectuosa admiración en sus presuntos suegros y en todos los que asistieron al acto. El acontecimiento de las bodas realizado casi al mismo tiempo fue celebrado con una gran fiesta a la que asistieron las principales familias de la localidad. Todas como nunca hasta entonces se alegraron al beber la sabrosa y embriagante chicha preparada con yuca, pero quien bebió más porque no cabía en sí de gozo, fue el padre de la desposada.

Días después de haber terminado la fiesta, Cashiri se hizo acompañar al baño con su nueva consorte... Dejándola medio sumergida en la orilla del río y con la advertencia de que se estuviera quieta cuando un pececillo llegara a tocarla en cierta parte del cuerpo, él nadando se fue más adentro.* Pero como, no obstante, al sentirse tocada se sobresaltara y con ello saliera también su marido; ella tomándolo por un juego pesado que le hacía, le devolvió con otro arrojándole el rostro el jugo del masticatorio *mankerishi* que en esos momentos estaba ella masticando. Tal es el origen de esas manchas que la luna presenta las veces que se halla en su plenitud o llena¹.

Vivió algunos años con los Machiguenga, durante los cuales probablemente les enseñó muchas cosas que ignoraban; el cultivo y los usos de las plantas alimenticias que les trajera. Tuvo también varios hijos hasta que el último, por ser de grandes dimensiones, causó al nacer la muerte de su madre². A raíz de este inesperado como luctuoso acontecimiento, la madre de la difunta se abrió en denuestos contra su yerno diciéndole:
—"Tú eres el único culpable de la muerte de mi hija por hacerle concebir hijos años tras año".**

Aunque Cashiri prometió resucitar con su poder a la víctima durante la noche con tal de que el cadáver fuera previamente llevado a un sitio apartado, donde nadie podía ser testigo de la realización del misterioso acto³. Todo fue en vano, porque su implacable suegra no solamente seguía injuriándole con palabras sucias, sino que también le obligaba a que se comiera a la difunta. Por fin el divino viudo, sintiéndose sobremanera ofendido dijo:
—"Ya que se me obliga comer carne humana, de hoy en adelante me dedicaré a comer carne humana"— y diciendo ésto, cogió el cadáver de la difunta y después de asarla en un lugar apartado, se lo comió.

Con todo eso no quiso retirarse del seno de los Machiguenga, con quienes había convivido, sin dejarles un recuerdo muy valioso. Como en aquellos tiempos, la tierra era apenas iluminada con un astro que por su luz incipiente y por ponerse muy pronto era llamado *Kamanarikiti* (el que mueve pronto y a menudo), Cashiri determinó que uno de sus hijos reemplazara al citado astro, no solamente para servir a la tierra y a sus habitantes con una radiante iluminación sino también para calentarlos.

Con este propósito sembró previamente, en los cuatro puntos cardinales de la tierra, las simientes de un árbol misterioso y como solamente surgieron y crecieron las que puso en el oriente y en el occidente, se dijo para sí:

* claro...es el que viene como un pescado para fecundarla.

** así son las mujeres y por eso le dije así en el cuento y se habla mucho de la psicología de los Machiguenga; por esto las mujeres son mordaces, ...mala boca tienen. Entonces le dijo: —"Ahora vas a comerla"— y estaba todos días haciéndolo —"Pero ¿cómo voy a comerla?"—. —"Vas a comerla porque la has matado, ahora vas a comerla"— Lo ha comido entonces y entonces este cuando se ha ido.

—“He ahí los dos puntos o extremos del camino, que debe recorrer mi hijo”—. Diciendo esto, colocó al más ardiente de ellos, al que causara la muerte de su madre, en el oriente. De allí, a medida que se elevaba en el firmamento, su luz y calor eran ya muy intensos, y cuando llegó al zenit se hicieron insostenibles porque la tierra se calcinaba con todos sus habitantes*. Cashiri viendo esto se dio prisa en retirarlo y colocarlo en otra región, el empireo, para que allí sirva de lumínar a otros seres más privilegiados. Es el sol que allá nunca se pone y se le llama *Kenti* o *Igentimaranete*; este último nombre quizás por sus grandes dimensiones o por la alta misión que desempeña en el cielo.

Igual ensayo hizo con otro de sus hijos, tal vez con el primero que le nació. Y como los rayos de éste fueron más soportables lo destinó desde entonces para iluminar y vivificar la tierra y a todas sus criaturas. Este es el sol que conocemos, llamado *Inti* o *Poreatsiri* (el que alumbraba); él desde aquel tiempo también hace su recorrido por los dos puntos citados. A sus demás hijos y hasta a su propia consorte, los convirtió también en estrellas dentro de las cuales la llamada *Saripoto*, probablemente la estrella Venus**.

Cashiri... había construido en el río Urubamba con los troncos de la palmera *kirite* (atados con la enredadera *Komempi* y se puede ver el sitio donde Cashiri ha ido para cogerla) una gran trampa, *Shipirenchi*, con la que se cogían, como por encanto increíble, cantidad de peces de toda clase, sin exceptuar los más grandes. Al retirarse del mundo la desbarató y sus vestigios se ven todavía hoy, más arriba de la desembocadura del río Kiteni en el Urubamba. En cambio, por venganza, construyó otra en el río *Meshiarení*, o en uno de sus afluentes, para atrapar gente o mejor dicho sus almas que allá se convierten en peces. Sobre todo las almas de las mujeres y de los niños de las que él gusta bastante desde que le obligaron a ser caníbal. Para vigilar esa trampa tiene apostado a un sujeto llamado *Shirichanchani*, el cual tan pronto se llena la trampa de presas, da aviso a su amo. Este, desde luego, acude al sitio, ultima a las víctimas, las ahuma, y haciendo de todas un paquete se van con esa carga para disponer de ella en su casa.

Pero tal guardián, que un tiempo fue Machiguenga, no siempre cumple puntualmente su signa, doliéndose sin duda de la suerte que espera a sus semejantes, y por eso en vez de detenerlos en la trampa, los entrega a la corriente del río. En seguida, fingiendo aire de contrariedad, va a decir a su amo: —“Nada tenemos hoy”—.

Cuando así las cosas se realizan en el cielo aquí en la tierra acontece que los enfermos que se hallaban al punto de morir, acaban por recuperar la salud.

* pero este sol empezó a reventar la piel...entonces lo retiró...así me han explicado los doctores Matsiguenga...diciendo: “no, no, eso no sirve” “y lo ha puesto, sabe donde, lo ha puesto arriba; es el sol que nunca se pone. Bien puede existir en el *Kamopo*...”

** Es esto un otro cuento pues; se la ha comido a su mujer y la ha llevado; ...él se ha ido allá arriba, allá lo ha vuelto a vomitar a la mujer, la ha convertido en estrella. Yo creo que es esta la estrella Venus; si *Saripoto*, es *Saripoto*, así es...



Pachakamui

Por Fidel Pereira

Este hombre prodigioso se diferenciaba de otros que existieron en la remota antigüedad, por deber (parte de) sus prodigios a un amuleto en figura de un niño tierno. Lo llevaba siempre consigo, y cargándolo en su nuca por lo cual era conocido con el nombre de "*Iguiane Pachakamui*" el cargado de Pachakamui. El espíritu de ese amuleto, estaba dotado de tal poder que cuando quería podía convertirse en un verdadero niño de la especie humana y también transformar en animales a los que en alguna forma ofendían al que llamaba padre, es decir, a su cargador Pachakamui. He ahí la mala fama que éste tenía ante los demás hombres.

Pareni, hermana de Pachakamui, una mujer casi tan prodigiosa como él y que vivía en otro lugar con su marido *Kinteroni*, había preparado una fiesta para celebrar el desencierro de una de sus hijas; a quien por haber llegado los síntomas de la edad de la pubertad, la tenía recluida obedeciendo a la costumbre, desde dos meses atrás en una habitación separada.

A fin de que Pachakamui viniera a honrar la fiesta con su presencia, ella despachó a sus hijos diciéndoles: —"Vayan e inviten a vuestro tío para que tome parte en nuestra fiesta".—

Pachakamui, que aceptó con gusto la invitación, se venía con los muchachos, trayendo según su costumbre sobre la cerviz su amuleto, con lo cual provocaba la risa de sus alegres sobrinos. Estos al ver un árbol de *inchipa* (guabo silvestre) cargado de frutas maduras le dijeron a su tío:

—"Espéranos unos momentos que vamos a subir a ese árbol para comer sus frutas, y de las que también te enviaremos escogiendo las mejores".

Pero juguetones y burlones como eran, en vez de tirar las frutas al suelo para que él las recogiese, le tiraban al rostro con las semillas de las frutas que ellos comían en el árbol haciendo chacota.

—"Padre, le dijo su *Iguiane*, a esos que se burlan de ti en esa forma les voy a castigar convirtiéndolos en *Koshiri*"— (unos monos juguetones que los loretanos llaman "machin". Un tifi)*.

—"No hagas eso"— le contestó. Pero como sus sentencias no admitían revocación, los jovencuelos, transformados en monos, brincaron de unas ramas a otras y metiendo bulla con sus chillidos que, según los Machiguenga, es la risa que les viene desde que fueron seres humanos.¹

La primera pregunta que le hizo Pareni a su hermano fue por sus hijos, al ver que llegaba sin traerlos y como adivinando lo que había acontecido:

* la maldición se extendió hasta a las frutas del *inchipa*; y por eso algunas son picadas y tienen gusanos.

—“Se han quedado a comer *inchipa* pero no tardaran en llegar”— fue la respuesta que, por el momento, la tranquilizó y lo recibió como a quien esperaba más que a otros.

Sin embargo, el *Iguiane*, al divisar a la reclusa que, puesta ya con una cofia sobre su rapada cabeza, se disponía a salir de su encierro, dijo:

—“A esa la convertiré en *kyemari*”— (Danta, sachavaca, es decir *Tapirus americanus*), y diciendo esto, sin que Pachakamui pudiera impedirlo, la joven salió de su habitación transformada en sachavaca, y se fue al bosque*.

—“No hagas igual cosa con esa otra joven que también es hija de tu tía y por lo mismo *pimanguégare*, —tu prometida— “Le dijo señalándole a una joven vestida ya con el traje de fiesta, es decir una *cushma* bien teñida de rojo achiote (Urucu. Bixa O.)

—“No es mi novia, es una *Torinkátini*”— (cervatillo rojo. Mazama y sin duda de la sub-especie *M. nana*), contestó y como dijera esto, la segunda joven transformada en venado huyó también al monte**.

Como entre los convidados había gente alegre que no quería perder la fiesta, el implacable *Iguiane* había seguido metamorfoseando en animales a otras personas más; pero Pareni amargada con el triste destino que les dio a sus hijos, terminó la fiesta y antes de despedir a los convidados, riñó a su hermano por esos maleficios que acabara de hacer contra sus seres más queridos.

—“No soy yo, hermana, quien hace tales cosas, sino este tu sobrino Noguiane a quien tampoco puedo contrariar, porque las veces que lo intento hasta a mí mismo me amenaza convertirme en *korigueengti*”— (el mirmidón, un pequeño hormiguero lanado que vive en los árboles). Pareni aparentando tranquilizarse con esta disculpa de su hermano, con la promesa de que volverían sus hijos y en su estado de seres humanos, urdió con su marido la manera de vengarse de los malhechores***.

Las Venganzas de Pareni

No pasaría mucho tiempo cuando Pareni hizo invitar a su hermano para que asistiera a otra fiesta; como ella lo vio llegar, después de los acostumbrados cumplidos, empezó a servirle uno tras otro muchos vasos de chicha fuerte. Estando ya muy embriagado, que difícilmente podía tenerse en pie, Kinteroni, marido de Pareni, lo sacó al baile diciéndole:

—“Cuñado, los dos también debemos salir al baile y con tanto más motivo por cuanto tu misma hermana nos acompañará y cantando en honor nuestro; pero para que de tu parte lo hagas con agilidad y no hagas con *piguiane* (tu cargado) un papel ridículo ante los espectadores, despréndete de él siquiera por unos momentos”— Todo lo acepto Pachakamui.

Bailaban el *shirikompiatagantsi* (es un género de baile que consiste en asirse dos hombres entrelazando sus manos, la derecha del uno con la izquierda del otro), cantando y haciendo genuflexiones al mismo tiempo. Después de dar dos o tres vueltas al patio, lo llevó al borde del precipicio que lindaba parte del patio y como el suelo allí estaba ya untado previamente con el jugo flemoso de la corteza del árbol *shinti* (topa o palo de balsa), Pachakamui resbaló, y como su cuñado le empujó cayó hasta llegar al pie del precipicio que desde entonces se hizo un abismo cada vez distante de la cima de donde había caído.

* La protuberancia cubierta de cerdas que retrata la danta en la cerviz es la copia con que estaba puesta la joven.

** Por este origen, el venado sea cual sea su sexo es siempre para los Machiguenga un ser del género femenino.

*** Si ella no hubiera efectuado su venganza, sus hijos, recuperando su estado primitivo de seres humanos, habrían vuelto.

Desde allá pedía a gritos socorro; pero al ver que nadie acudía para auxiliarlo, recurrió a sus propias artes. Convirtiéndose en la hormiga *sankori* (la llamada cuqui en la montaña), levantó —como hacen estas hormigas— un montículo de tierra, cuya cúspide llegaba ya al nivel del suelo de donde cayó; pero al escalar las graderías del edificio estando ya a punto de llegar a su cúspide se desmoronó y cayó con él en el abismo.

—"Hay que plantar *kapiro* (una especie de bambu), se dijo, porque la punta de este arbusto se inclinará hacia tierra y subiéndolo yo podré llegar al sitio de donde he caído"— Creció un gigantesco *kapiro* y su extremidad superior se inclinó hacia el borde del precipicio o barranco; pero cuando se puso a subirlo y estando a punto de llegar a su extremo superior, se quebró en sus coyunturas y cayó al abismo llevándose consigo a Pachakamui.

Este que a pesar de sus artes de magia no podía llegar a la cima de donde cayó, pudo irse del abismo a otros lugares quizás con la esperanza de encontrar genios o hados que le ayudasen a vengarse a su vez de sus malhechores².

Kinteroni, sospechando así, se fue a buscarlo y después de haber caminado días y noches lo encontró, le dio muerte pero como aconteciera un fuerte temblor de tierra, lo calmó poniéndose su *matsairontsi* (una guirnalda hecha de plumas). Temiendo que resucitara, a fin de que no tuviera libertad para caminar, lo clavó de pies y manos contra el tronco de la palmera *kamona* y valiéndose para esto de clavos hechos con la madera dura de esa palmera, la única que pudo atravesar sus carnes casi invulnerables; pero poniéndolo con la cara vuelta hacia la dirección donde va el río o para decirlo más claro, hacia el norte*. De ese modo los temblores de tierra que produjera con sus movimientos o esfuerzos para desprenderse se dirigían al norte y no al sur donde habitan los Machiguengas.

Mientras Kinteroni tardaba en regresar, el *Iguiane* que hasta entonces permanecía en un rincón de la casa, tomando el cuerpo y la vida de un verdadero niño, dirigiéndose a Pareni, le habló de esta manera:

—"Tía, quiero ir yo mismo en busca de mi padre; provéeme con maíz tostado para ir comiendo durante mi viaje que sin duda será largo"— Pareni condescendió en todo y el niño partió.

Cuando Kinteroni, al volver de su largo viaje, no encontró al *Iguiane* para hacer con él lo que acaba de hacer con su llamado padre, sin perder tiempo en reproches a su esposa, partió inmediatamente en persecución del niño. Aunque en esta vez se daba más fuerza para marchar con una velocidad igual a la del viento, se le alargaba no sólo la distancia sino también el tiempo. Parecía haber ya transcurrido años desde que partió el niño. El primer indicio que le hizo creer de que acertaba con su pista fue un maizal, pero tan viejo que sus mazorcas ya estaban deterioradas. En cada etapa de su recorrido, sembraba parte del maíz con que se alimentaba y si, a pesar de ser tostado, germinaba y crecía, era por obra de prodigio así como las chacras en que las sembraba. Sucesivamente fue encontrando chacras de maíz cada vez menos viejas, hasta que la última parecía haber sido sembrada pocos meses antes.

—"No está ya muy lejos"— se dijo. Cuando por fin lo encontró, estaba ocupado en hacer una gran represa del río, probablemente para ahogar con su inundación a los habitantes de la tierra.

—"Deja eso y ven conmigo, porque tu padre ya está en casa"— y diciendo esto, lo llevó cargado en sus espaldas. Pero el niño adivinando la mala intención con que le conducía su tío, le sopló en la nuca y como al sentir el sople y sus primeros efectos, lo arrojaba al suelo para seguir caminando; caminaba cada vez más a pasos tardos hasta que acabó por convertirse en el tatú (el gran armadillo) de pesado andar, conocido por el nombre del que le dio origen, *kinteroni*.

* El haber sido clavado con clavos de *kamona* ha hecho que esta palmera fructificara sin interrupción durante todo el año.

Al niño, que tal vez por un maleficio de su llamado tío yacía en el suelo tomó su primitiva forma de amuleto. Unas hadas al ver sus llantos, lo recogieron y se lo llevaron a las regiones ignotas del sur, donde vive en estado de encantamiento lo que no impide que a veces su espíritu salga a ver a su padre Pachakamui, que a pesar de sus esfuerzos no puede desprenderse del árbol en que está clavado y sin embargo su espíritu va a veces a visitar a su hijo. Las visitas que así, mutuamente, se hacen, son conocidas por temblores de tierra, tomando en el primer caso, la dirección de sur al norte y en el segundo caso de norte a sur.

Destino de Pareni

Esta tomó por marido a un jovencito llamado *Tsonkiri*, a quien, la primera vez que se venía de sus trabajos en el campo, le convidó la sabrosa carne del *shima*, diciendo que había sacado los pescados del río pero sin querer ella probarlo alegando que ya lo había comido ratos antes. Como este acto lo repitiese por varias veces y en todas alegando razones para disculparse, *Tsonkiri* intrigado ya por un proceder tan extraño se dio modos para descubrir la verdadera causa de ese misterio, y lo que descubrió fue que la mujer no sacaba los pescados del río sino de su propio vientre. Cuando salió de su escondite y volvió a verse con su mujer, no solamente le repugnó comer los pescados que de tan buena voluntad le convidaba como de costumbre, sino que también le contó el motivo de su repugnancia. Entonces Pareni ofendida en su pudor lo maldijo con estas palabras:

—“Ya que por el descubrimiento que has hecho, repugnas comer pescados, conviértete en pajarillo para que vivas de alimentos más deliciosos, como el jugo de las flores y los insectos pequeños”—.

Tal es el origen del avecilla que conocemos con el nombre de picaflor o colibri, *tsonkiri* en machiguenga —*ochirienti*— que se alimenta unas veces con el néctar de las flores y otras con pequeños insectos o sus larvas.

Si *Tsonkiri* no hubiera afeado a su mujer, por la manera con que producía los pescados *shima*, ella habría hecho que éstos y los otros pescados se procrearan en tanta abundancia que habría llenado no sólo los ríos grandes sino también los de menos caudal y hasta los riachuelos.

Otro marido que tuvo en la persona de un tal *Shiiró*, no fue más afortunado que el anterior. Por adularla con demasiado bajeza que hasta se ponía a chupar el sudor que ella emitía las veces que trabajaba en algo, lo convirtió en el mosco *shiiró*, especie de abejilla que gusta mucho del sudor humano.

Cansada de tener otros maridos cada vez más indignos que los anteriores, emigró río abajo con la única hija que le quedaba y como era de naturaleza salada, sus humores o secreciones renales en los puntos donde ella los echaba, se convertían en esos sitios, en esas aguas salitrosas que tanto gustan a las aves y muchas otras especies de animales.

Cuando por fin llegaron al término del itinerario que llevaban, es decir a un punto en las regiones del río Tambo, ambas se convirtieron en rocas de sal, de las cuales la más blanca o la más comestible procede de la transformación de la hija.

Si el río que desemboca en el gran Tambo por su margen izquierda se conoce con el nombre de Pareni, es probablemente porque los Campas, habitantes de esas regiones, le dieron tal nombre en honor y memoria de la mujer que en la remota antigüedad dio origen a esas mencionadas rocas de sal (Cerro de la Sal), por cuyos lados pasa también dicho río.³



Leyenda sobre Chaingabane, la puerta de Tonkini y los petroglifos

Por Fidel Pereira

Yakona o Yakoniro¹ fue una mujer de raza Machiguenga, que un día llegó a merecer por su belleza los favores de un dios, —el dios Shiguiri, dios de los gavilanes—. Aunque es de suponer que ella viviera dichosa a su lado, su empeño por regresar a la sociedad de sus paisanos dejados en la tierra era tal, que él, no sin sentir alguna contrariedad acabó por darle permiso, pero advirtiéndole que siguiere estrictamente el derrotero que se le trazaba, porque de lo contrario correría algún percance, poniendo su vida en peligro.

Emprendió el viaje trayendo por unicos compañeros a sus dos hijos gemelos*, que aún estaba en sus entrañas, y como éstos eran seres de origen sobrenatural, ya hablaban y pedían a su madre flores, frutas y otras cosas raras que vislumbraban y deseaban poseer a toda costa.

La mujer por complacerles iba a buscar esas cosas muchas veces a costa de salir de la vía que debía seguir, y cuando las conseguía, ella las tragaba por ser ésta la mejor manera para que llegaran al poder de sus hijos y aún por consejo de ellos mismos. Pero como al fin llegara a fastidiarse con las nuevas y repetidas exigencias de sus caprichosos vástagos, estos quisieron a su vez demostrar su resentimiento o despecho con el silencio y lo que es peor, haciendo que ella perdiera el camino.

Después de vagar durante días al azar llegó adonde vivía una vieja, una especie de hada llamada *Tsirimpi* quien por el momento no quiso hospedarla, advirtiéndole ser madre de unos tigres feroces y por tanto capaces de devorarla si la llegaban a encontrar al volver de sus acostumbradas cacerías**.

Sin embargo, dolida de sus ruegos, la recibió y durante mucho tiempo la tuvo oculta de la vista de los tigres al regresar cada tarde... solían percibir con el olfato que alguna persona extraña se hallaba en la casa, el hada encontró el modo para disuadirlos de sus sospechas. Pero una noche por fin la descubrieron por haber ella escupido y caer su escupitajo sobre el rostro de uno de ellos. Ante esta emergencia el hada para aplacar la ira de sus fieros hijos les dijo: —"es una joven que ha venido a pedirme hospitalidad y yo la estaba guardando para esposa de uno de vosotros" y diciendo esto se la ofreció al que hacía de jefe o principal.

Este, empero, antes de decidirse a aceptarla en tal condición, quiso primeramente poner a prueba el cariño que ella le tendría. Echándose de espaldas sobre el regazo de la mujer, le propuso que le sacara unos piojos de la cabeza y que los estrujara entre dos dientes. Ella, desde luego, por complacerle sin necesidad de entregarse a un acto tan repugnante recurrió al simulacro de estrujar con sus dientes unos trocitos de carbón que encontró a la mano; pero cuando se le acabó el carbón y ella no pudo encontrar otros medios para seguir engañando

* En otra versión don Fidel decía: "...los hijos gemelos fueron cuatro".

** En los ríos, vive una lagartilla fea de aspecto pero de carne bien rica. Se puede comer con respeto y sin bromas sino se cambiaría *Tsirimpi* en un tigre canibal.

a su presunto marido, se puso por fin a estrujar con los dientes los parásitos que venía sacando y como había asquerosas pulgas, nauseaba. El tigre, ofendido con esta especie de ultraje que le infería su prometida, la mató quebrantándole la cabeza con sus enormes y afilados dientes.

En seguida se puso a devorarla y a los niños les habría tocado igual destino si la buena hada no hubiera intercedido por ellos para que fuesen sacados vivos del vientre de su madre; y estos salieron tomando el aspecto de los pajarillos *Shibito*. El hada los recogió diciendo que los haría criar por su cuenta en un lugar aparte. En verdad los criaba en su propia habitación, procurando tenerlos ocultos de la vista de los tigres. Igual que Yakoniro hacía en otro tiempo con ellos, les proporcionaba todas las cosas raras que se antojaban y que le pedían. Pero molesta al fin con tantos caprichos y exigencias los increpó diciendo:

—"Iguales caprichos y exigencias habían sido los causantes que Yakoniro, vuestra verdadera madre, viniera un día a pedirme hospitalidad y ser víctima sin poder yo evitarlo de mis hijos, los tigres". Al oír esto, los muchachos que a esa sazón ya lo eran, pidieron a su madre adoptiva cuchillos para construir en el río inmediato una trampa para coger pescados. En efecto, Chaingabane y su hermano se pusieron a construirla armándola al mismo tiempo con afiladas púas de madera sólida que apenas salían a flor de agua; después de todo lo cual, simulaban bañarse o jugar a la pesca haciendo bulla con sus gritos y risotadas³.

Uno de los tigres que venía del monte, sorprendido con una bulla inusitada como esa preguntó a su madre la causa de esto.

—"Son los hijos de Yakoniro, vuestra víctima, que haciéndose seres humanos contra lo que yo esperaba están bañándose y jugando en el río"— al oír esto, el tigre se fue a donde estaban los muchachos quienes, al verlo, le llamaron diciendo:

—"Pishari, Pishari, tainaty aka kaataigakera" (abuelito, abuelito, ven aquí para bañarnos juntos). Pero como el felino ante tal invitación permaneciese indeciso, Chaingabane* el más audaz e imperioso, le llamó otra vez:

—"Ven que aquí nada de malo te espera..." Vencido al fin por la ira por las invitaciones que en tono de burla le dirigían los chiquillos y más por apresar a los muchachos, se echó al río pero con tan mala suerte que, arrastrado por la fuerza de las corrientes, no paró hasta caer en la trampa y ser desde luego atravesado por las afiladas púas que estaban armadas. Muerto, el fiero animal, los muchachos lo sacaron a tierra y abriéndole el vientre para sacar su corazón, echaron este órgano en un caldero con agua hirviendo que habían preparado de antemano. El resto de su cuerpo lo incineraron, y sus cenizas las enterraron para impedir que resucitara**.

Con este ardid que siguieron poniendo en práctica, lograron exterminar a los tigres; pero dándose cuenta de que la medida más radical para que no naciesen otros era dar muerte a la vieja que les daba a luz, resolvieron acabar también con ella.

No pudiendo atrapar a la astuta en todas las trampas que le tendieron, quisieron por fin apresarla a mano, con el propósito de estrangularla; pero la vieja transformándose en un *etini* (tatú o armadillo), metiéndose en una madriguera subterránea para luego salir por otra puerta. Pudo así librarse de sus perseguidores al igual que lo hacen los armadillos para librarse de sus enemigos***. Por haber salvado la vieja hada de la muerte, los tigres que devoran

* Yabireri en la versión con 4 gemelos.

** ...Hay la costumbre entre los Machiguenga de incinerar a los tigres y arrojar sus cenizas al río o enterrarlas, cuando al atacar a la gente de noche y en sus hogares, los suponen creados por algún genio malo o que encarnan el alma de algún hombre superior que en vida no fue respetado por sus semejantes Tigres. de tal origen son para los Machiguenga principalmente los que tienen un solo testículo.

*** Habiéndose transformado Tsirimpi, madre de los canibales tigres, en quirquincho (o tatuyo), los animales de esta especie pueden también convertirse en tigres monstruosos y atacar a las gentes si no se las utiliza con ciertas precauciones.

a las gentes existen todavía hoy, aunque ya no se presentan con la frecuencia que lo hacían en otros tiempos.

A medida que Chaingabane entraba en años, iba también creciendo en sabiduría y adquiriendo conocimientos —quitando los de dioses o genios y valiéndose una vez de la astucia y otras veces hasta de la fuerza—. Así, fue el primero en edificar casas o palacios de todos los órdenes arquitectónicos, en fabricar herramientas, toda clase de armas sin exceptuar las de fuego, y diversos artículos manufacturados que hoy los viracochas (los blancos) hacen conocer como frutos de su propio genio inventivo. Llegó a poseer la inmunidad contra los dolores y los sufrimientos, pues entre tantos actos prodigiosos con que lo demostraba, estaban el punzón; tragar tizones de candela y arrojarse al suelo desde grandes alturas, todo eso sin sentir dolor, ni sufrir lesión alguna.

Además de esas habilidades prodigiosas que trató de inculcar a sus subditos, les enseñó también entre tantos otros conocimientos que él llegó a perfeccionar, el arte de confeccionar las flechas y los arcos con que se dispara; el arte de hilar fino el algodón y tejerlo con primor; el de construir canoas y remos. Les enseñó el conocimiento de las yerbas medicinales y sus aplicaciones para cada enfermedad; ... Todo eso y mucho más trató de enseñarles; pero solamente a los que tuvieron vocación o interés natural por aprender, les concedió desde entonces el privilegio de hacerlo transmisible a sus descendientes. Los que carecieron de esa vocación, que desgraciadamente fueron los más, transmitieron también desde entonces sus incapacidades a todos sus descendientes. He ahí la causa primordial por la cual, entre los Machiguenga, no todos sean aptos para aprender algún oficio que se les enseña; se necesita tener vocación, pero ésta no es un privilegio que nace con uno sino que se lo hereda de los antepasados.

... Nada cierto he podido averiguar de mis informantes acerca del lugar donde naciera Chaingabane...¹. Solamente me han informado que recorrió el río Urubamba, probablemente desde sus cabeceras, haciendo grabar de paso esos signos misteriosos (los petroglifos) que se ven en diversos puntos de ese río y aún en otros lugares apartados, siendo los más notables los que se encuentran en la boca de la quebrada Choritiari, en la margen izquierda del Urubamba, aguas arriba de la desembocadura del río Yavero o Paucartambo.

... Durante su travesía por el Alto Urubamba, sufrió varios naufragios, pero aunque pudo salvar de ellos muchas cajas o baúles llenas de mercaderías y otros artículos valiosos que traía, al no poder en sus precipitada marcha hacerlas conducir, las dejó transformadas en piedras. Tal es, según la leyenda, el origen de esos bloques de piedra de formas cuadrangulares y al parecer talladas a cincel que se encuentran en varios puntos en las márgenes del Urubamba, por ejemplo en *Shonakishiato* y en *Chibogoni*.

Habiendo llegado a *Tonkini* (Pongo de Mainique) luego de una larga y penosa travesía, y pareciéndole el lugar un punto estratégico como para poder dominar desde allí las regiones del Alto y Bajo Urubamba, lo eligió para su nueva residencia. Edificó palacios, instaló fábricas y hasta se le atribuye la apertura de un camino cuyos vestigios, aunque cada vez más borrados por el tiempo, ven los Machiguenga en las alturas de *Megantoni*.

Pero su proyecto más grandioso al establecerse en *Tonkini* fue de cerrar tal estrecho mediante un dique, quizás de manpostería*, que sirviendo al mismo tiempo de puente

* Según otras versiones, la barrera de piedra era para que el río, chocando en ella, formara otra contracorriente.

serviera también para retener las impetuosas aguas del Alto Urubamba y hacer por este mucho más fácil su navegación, tanto para la bajada como para surcarlo.

Con este propósito él personalmente se encargó de vigilar los que debían hacer en la banda derecha. De los que se ejecutarían en la margen opuesta, encargó a su hermano *Mashaireni*. Pero mientras, los de aquel lado avanzaban, gracias a la pericia y diligencia de su director, no acontecía igual cosa con los trabajos de la orilla. opuesta porque su director, menos perito que su hermano hasta en obras de fácil ejecución, las paralizaba a menudo para ir a consultarle sobre las mismas. De todos modos en esas idas y venidas se le pasaba el tiempo, y por la tardanza se les presentaría un gran peligro.

Advertido Chaingabane en sueños de que su hijo, todavía menor de edad, sería apresado por un monstruo acuático, venido probablemente del Amazonas, cuando fuera a bañarse como de costumbre en el remanso de Tonkini, que empezaba a formarse con la construcción de la barrera. Antes de salir a sus trabajos, dejó en casa las disposiciones necesarias para evitar el percance. Pero como la madre del niño se olvidara de la orden y permitiera que el niño se fuera el río a bañarse, el monstruo lo apresó y lo engulló.

Chaingabane, tan pronto se informó de ello, dejando los trabajos y embarcándose en canoa con gran parte de sus gentes, emprendió aguas abajo la persecución del monstruo.. De rato en rato iba llamándole:

—“¿Hijo por donde vaís?”—y como él le respondía de la dirección delantera, es decir de abajo, a fin de ganarles el paso, hacía dar impulso a los remos y cuando llegó el momento en que apresor y apresado quedaban atrás, nuestro héroe se dió prisa por hacer construir una gran trampa en la que no tardó en vararse el monstruo, al cual desde luego mató y abriéndole el vientre rescató a su hijo, felizmente con vida e ileso.

A raíz de tan gloriosa hazaña, emprendió al día siguiente viaje de regreso a su sede de Tonkini, pero como al acampar ya muy tarde en una playa, oyó cantar por repetidas veces y en tono, de enfado al pájaro *Tsivani** se dirigió a sus gentes diciéndoles:

—“No volvamos a Tonkini; algo peor nos espera allá”—

Con estos siniestros presentimientos tan pronto alboreó el día, dió orden de contramarchar río abajo, buscando, como en los casos anteriores, un lugar mejor en dónde establecerse. Con este propósito, exploró algunos afluentes del Urubamba y habiendo encontrado un lugar que le pareció bueno en una especie de Pongo del río Pichis (Pasco). Quiso instalarse en él, pero como aquí también el ave fatídica no dejaba de seguirle con sus cantos de mal augurio, y comprendiendo que una fatalidad se oponía con una fuerza mayor a la realización de sus grandes designios, acabó por emigrar al lejano oriente, llevándose consigo gran parte de sus riquezas, de sus gentes y lo que es de lamentar más, sus conocimientos, porque allá gente de otras razas los aprenderían y perfeccionarían para hacerle mañana la competencia.

Antes de partir a fin de que sus casas, almacenes y tantas otras cosas que dejaba en Tonkini y otros puntos a medio hacer no fueran profanadas en forma alguna por gente extraña, las dejó convertidas en piedras, peñascos o peñoleras y a sus guardianes en una

* El pájaro, *Tsivani* es por lo común un animal útil para el hombre porque se alimenta con las larvas de los insectos perjudiciales para agricultura y hasta se cree que tiene la virtud de librar de los malos sueños a las personas que por tal motivo se resignan a comer su carne nada sabrosa o repugnante; pero cuando canta por la noche o al anochecer es para presagiar males o desgracias, y para que ésto sea más creíble los hechos suelen confirmarlo con frecuencia.

especie de genios. Llamémoslos así porque desde entonces se hicieron invisibles; pero todo eso con la promesa de desencantarlos algún día y devolver así a los Machiguenga la abundancia y el poderío que habían perdido por causas fatalmente adversas al éxodo de su Gran Jefe. En Tonkini y otros puntos similares volverán a funcionar instalaciones fabriles, para proveerlos a manos llenas con mercaderías de fina manufactura y a bajo costo, y quizás también lleguen a ejercer su hegemonía sobre el pueblo que desde hace ya tiempo les explota.

Nota de Fidel Perreira ... Para que sea creíble a los hombres de espíritu imaginativo y sobre todo a los que niegan algún fondo de verdad de las tradiciones de los pueblos, entre el paso de Megantoni y el estrecho de Tonkini existen en los peñascos de la banda derecha del Urubamba cosas que por su raro aspecto parecerían ser más que obras de la naturaleza obras de la industria humana. Tales son: ese torrente impetuoso de aguas, que desprendido de las entrañas del cerro de Megantoni y corriendo como por un tubo artificial, cae perpendicularmente sobre los bordes de los acantilados; esos bloques de piedras casi perfectamente cuadrangulares que a distancia parecen ser cajas pero lo que más resalta a la vista como si fueran los vestigios de un puente es el gran peñasco de forma cuadrangular que por la banda derecha constituye el portelón de Tonkini.

Su semejanza, por lo menos con la base de un puente es tan manifiesta que hasta un padre misionero que pocos años atrás visitó estos lugares le pareció ser verdadera obra humana.

...Y ahora al cerrar estos comentarios quiero contar algo que tal vez interese la curiosidad de mis lectores. Según la creencia de los Machiguenga, viven todavía en estado de encantamiento, celosos guardianes de las peñoleras del Pongo hasta el día en que su dueño Chaingabane venga para desencantar todo cuanto allí ha dejado. Tales guardianes suelen manifestar su protesta con lluvias y tormentas cuando algún extraño visita por primera vez el referido Pongo, y para que ésto sea creíble, los hechos suelen confirmarlo algunas veces.

Esta es la leyenda de Chaingabane pero parece que se han reunido dos leyendas distintas, una la que se refiere a los hijos de Yakona y otra la que se refiere a Chaingabane exclusivamente; de todos modos simbolizan el espíritu de un pueblo soñador e imaginativo, amante del poder y de la gloria como lo es el pueblo Machiguenga aunque cada vez más una fatalidad viene pesando sobre él.

NOTAS

CASHIRI

- (1) El origen de las manchas de Luna es diferente en otras versiones: en el momento de las visitas secretas de Luna a la joven que cortejaba, otra joven también reclusa —pero un poco más lejos— intentaba seducir a Luna para que le diese yuca. Pero éste pasaba siempre delante de su cabaña sin mirar siquiera; furiosa por ello, y como se acercaba el final de su reclusión, la joven le arrojó al rostro coágulos de sangre. Luna, queriendo quitárselos, los extendió sobre su rostro.
- (2) Según las diferentes versiones, Luna engendró dos o tres hijos-soles de su mujer machiguenga: nuestro sol y el que alumbraba a los dos mundos inferiores; y el último de ellos, el del paraíso —hijo y quemante— quien causó la muerte de su madre y casi consumió a la tierra.
- (3) En otras versiones, Luna había preparado el cadáver de su mujer con ese fin; le había pasado achilote sobre el rostro, le había puesto bolas de algodón sobre los ojos, etc.... Este es el origen de los ritos funerarios machiguenga.

PACHAKAMUI

- (1) A partir de mis recuerdos de conversaciones, quizá mal comprendidas, Pareni parece haber residido cerca de Kyemariato y haber enviado a sus hijos río abajo hacia el Kompirushiato. Al remontar, sobre los márgenes del Koshireni, habrían sido transformados en *Koshiri*.
- (2) No tengo detalles sobre el viaje de Pachakamui, pero la continuación del relato muestra cómo Pareni, su hermana, tal como Chaingabane (cf. el mito siguiente) o Yabirire, acabó—cualesquiera fueran sus rodeos— por descender el Urubamba y por tirarse en el bajo Urubamba o en el Ucayali, río abajo de la frontera machiguenga.
- (3) Pareni es, sin duda, un personaje común en la mitología machiguenga, ashaninca (Campa) y nomachiguenga, en tanto madre de la sal.

CHAINGABANE

- (1) Una versión en machiguenga, titulada *Megantoni*, tiene por único tema la historia de Yakonero y de los mellizos (primer episodio del mito de Chaingabane que se termina con la muerte de los jaguares y la huida de Tsirimpí). Pero en esta versión, Yakonero vive en las bajas pendientes del Megantoni y los mellizos son quienes la empujan a emprender el viaje, "enokye" hacia las cimas, viaje circular que lleva de vuelta a los mellizos hasta su punto de partida.
- (2) En las versiones con cuatrillizos, los principales héroes masculinos de la mitología están unidos por lazos de sangre, ya que se transforman en hermanos uterinos. Así Pachakamui es el hijo de Yakonero y ocupa la tercera posición en el orden del poder, mientras que Inkinishi toma el papel y el lugar de Chaingabane. El Yabirire de Fidel es quizá el producto de un error, dado que este nombre designa por lo general a un Inca, ridículo y brutal, ridículo en la selva y despojado poco a poco de su poder y de su soberbia.
- (3) Este episodio se sitúa igualmente cerca de la laguna de Megantoni, en la versión Megantoni.

BIBLIOGRAFIA

BOWMAN, I.

1938 *Los Andes del Perú*, Arequipa. Perú

CARNEIRO, R.L.

1974 "Slash-and-burn Cultivation among the (1961) *Kuikuru*" in *Native South American* P.J.Lyon. Boston.

CARNEIRO, R.L.

1974 "Hunting and Hunting Magic among the (1970) *Amahuaca of the Peruvian Montaña*" in *Native South American*.

CASEVITZ-RENARD F.M.

1972 "Les Matsiguenga" in *Journal de la Société des Américanistes*. Paris. T. 61.

DENEVAN, W.M.

1974 "Campa subsistence in the Gran Pajonal, (1971) *Eastern Peru*" in *Native South American* (Ib. -8- pp. 92-110.

GARCIA S.

1936 in *Misiones Dominicanas del Perú*. N° 90, pp. 161-200; N° 91, pp. 201-252.

1937 N° 102, pp. 180-187.

1938 N° 105, pp. 65-70.

VARESE S.

1973 *La Sal de los Cerros Lima*, (2a. ed.)

Tradiciones Matsiguenga

Doris Pereira en Tchomparini. Datos y Cintas de grabadora.

Fidel Pereira en Monte Carmelo. Manuscritos y cintas de grabadora.

Angel Cardenas en Pogyentimari. Datos y cintas.

V. Pelusatorini en Pogyentimari. Datos y cintas.

Blanca Pereira de Cárdenas, *Ibid*.

Silvia Pereira y Abel en Yomentoni etc..

y a Koribeni, Dario Mahuantini, Barbara Olibera de Seri, Vicente Seri, Patricia Piñarreal de Aparicio y todos los otros que no se puede enumerar aquí pero a los que quiero agradecer.

APENDICE I

Toponimos del Alto y Medio Urubamba o Eni ubicados en el mapa, surcando el río del pongo Maenike hasta el río Yanatile.

MAENIKE Pongo

- Megantoni (1a)
- Tonkini (1b)
- Chaingabane (1c)

POROMINI Cerro

Pomoreni río

Yogueiato río

Chinguriato río, 2

Saniriato río

Marankiato, antiguamente Mahuantiani

Tarankato quebrada, 3

Panekiari quebrada, 4

Mantaro

Poyentimari río, 5

Samanimonkiato quebrada, 5a

Chibichakiato quebrada, 5b

Pangariato quebrada, 5c

Tsigarotsiato quebrada, 6

Nabatsiato quebrada, 7

YAVERO o PAUCARTAMBO

Yapongari qda, 8

Mahuashiato qda, 9

Tanganiato qda, 10

Tsiguriato qda, 11

Manitarii río, 12

Tirotichiari río, 13

Tsitsiato qda, 14

Matoriato río, 15

Manitarii qda, 15a

Kanarishiato qda, 15b

Mapuiltonoari qda, 15c

Kitapanakeari qda, 15d

Marontoari qda, 15e

Pampa de Cahuide

Puiltonoari qda, 75

Yabireni qda, 75

Cerro TSITSINI

Oseronambiakepiato qda, 16

Choritarii qda, 17

Tsamiripangoni (petroglifos), 18

Tsonaskiato qda, 19

Pachiri río

Etariato qda, 20

Ibaronkati etini (mal paso),	21
Yaniriato qda,	22
Tirotichiari qda,	23
Zona de Pangoa	
Iptosiole río	
PARIRORINI cerro	
Manogari río	
Kirikirorini qda,	25
Tintinikiato islas,	26
Tintinikiato qda,	27
Manguiari qda,	28
Imorona matsontsori (mal paso),	29
Yomentoni qda,	30
Kanarishiato qda,	31
Tsamiriato qda,	32
KYEBERORIITENI cerro	
KATSIBORERINI cerro	

Codo de Marvigani

Tsigaroshiato qda,	33
Vilcaniari (mal paso)	34
Kompirushiato río	
Etariato qda,	35
Pachiteaquiguiato qda,	36
Matoriato qda,	37
Kiritikiato qda,	38
Shimaa río,	39
KOOBIRINTSIRINI cerro	
Ishimpere Kashiri (mal paso)	
Komempeniki (istmo),	40
Koshireni río	
Pomporoato qda,	41
Taramkato qda,	42
Chimiato qda,	43
Yobeni río,	44
Kiteni río	
Yaniriato qda,	45
Kamonosiari qda,	46
Hetoato qda,	47
Kyeotiki rocas,	48
Santoato qda,	49
Sementoato qda,	50
Mayongari qda,	51
Kasongaarotini qda,	52
Sangobatea río	
Cirialo río	
Sapopoari qda,	53
Kinkuri qda,	54
Materiato qda,	55

Kemariato río,	56
Pihiriato qda,	57
Koribeni río	
Totiriato qda,	58
Kasongaatiari qda,	59
Ichiquiato río,	
Marongari qda,	60
Shimapango (istmo),	61
Ikibakoari qda,	62
Ikibakoari Tasorinchi (cabecera y caída),	62a
Oseronampiato qda,	63
Pigoroshiato qda,	64
Kintirogashiato qda,	65
Tipisiari qda,	66
Chakamiato qda,	67
Yomentoni isla,	24
Chapo río	
Chapo chico qda,	68
Tocate qda,	69
Anchiuay qda,	70

MARENANCHIITENI cerro

Chirumbia río	
Rosalina pueblo,	71
Huallapani pueblo,	72
Quelluno pueblo,	73
Yanatile río	
Chahuares puente,	74
SHIBANIRONI o URUSAIHUA cerro	

APENDICE II

Índice de los topónimos del alto y medio Urubamba o Eni

Achiuay qda.	
Cirialo río	de "seriato", agua del tabaco
<i>Codo de Marvigani</i>	
Chahuares puente	
Chaingabane	apellido
Chakamiato qda	agua del tropetero
Chapo chico qda	
Chapo río	
Chibichakiato qda	agua de la semilla de la sogá "chibicha" ("cha" = sogá, "chibi" = del pene)
Chimiato qda	agua de la salina
Chinguriato río	agua del pescado "tsinkori"
Chirumbia río	agua del helecho
Etariato qda (2)	agua de la carachama
Hetoato qda	agua de la araña
Huallapani pueblo	

Ibaronkati etini (mal paso), la madriguera del armadillo

Ichiquiato río

Ikibakoari qda	agua donde se baña
Ikibakoari Tasorinchi	(cabecera y caída), el baño del Poderoso
Imorona matsontori	(mal paso), la guarida del tigre
Ipotsiote río	"su achioté" de potsoti, achioté
Ishimpere Kashiri	(mal paso), la trampa de Luna
Kamonosiari qda	agua del cogollo de la palmera pona.
Kanarishiato qda (2)	agua de la cola de la pava (<i>Pipile sp.</i>)
Kasongaarotini qda,	donde los demonios kasongaari
Kasongaatiari qda,	agua de los demonios kasongaari
KATSIBORERINI cerro,	Cometa
Kemariato río	agua de la sachavaca
Kinkuri qda	agua del recuerdo
Kintirogashiato qda,	caída del gran armadillo kintero
Kirikironni qda,	río de la palmera chonta
Kiritikiato qda,	agua de la nuez de la palmera kiri
Kitapanekiari qda,	agua de arena blanca
Kiteni río	río amarillo
Komempeniki (istmo)	lugar de la enredadera komempi
Kompirushiato río	agua de la palmera yarina
KOOBIRINTSIRI cerro,	tubo a tomar rapé
Koribeni río	río del oro
Koshireni río	río del mono frailecito
KYEBERORIITENI cerro,	donde los espíritus kyeberori
Kyeotiki rocas	la casa del demonio kyeoti
MAENIKE Pongo	la casa del oso (maeni=oso, -ki=locativo)
Mahuatiani	agua de los espíritus mahuanti
Mahuashiato qda	
Manguiari qda,	agua de la iguana
Manitari qda	agua del tigre (jaguar)
Manitari río	agua del tigre (jaguar)
Manogari río	
Mantaro	
Mapuitonoari qda,	agua de la rana de roca
Marankiato, antiguamente	Mahuantiani río, agua de la culebra
MARENANCHIITENI cerro,	donde los espíritus marenanchi
Marongari qda	
Marontoari qda	agua del pececillo "maronto"
Materiato qda	agua del pequeño pescado "materi", forma tomada por luna bañándose con su esposa
Matoriato qda,	agua de la mariposa nocturna
Matoriato río	agua de la mariposa nocturna
Mayongari qda,	agua de la mariposa nocturna
Megantoni	donde los guacamayos megantoni
Nabatsiato qda	
Oseronambiakepiato qda,	agua del cangrejo que anda de lado
Oseronampiato qda,	<i>ibid.</i>
Fachiri río,	la perdiz pachiri
Pachiteaquiguiato qda	
Pampa de Cahuide	

Panekiari qda,	agua arenosa
Pangariato qda,	agua del paiche
PARIORINI cerro	donde los meteoros
Paucartambo río,	ver Yavero
Pigoroshiato qda	
Pihiriato qda,	agua del murciélago vampiro.
Pomoreni río	
Pomporoato qda,	agua del grande caracol "pomporo"
POROMINI cerro	
Poyentimari río,	agua de los espíritus poyenti (dueños del gavián poyenti)
Puintonoari qda,	agua de la rana puinto
Quelluno pueblo	
Rosalina pueblo	
Samanimonkiato qda,	agua de la laguna del majaz (paca)
Sangobatea río	
Saniriato río,	agua de la avispa sani, del caiman saniri
Santoato qda,	
Sapopoari qda	
Sementoato qda	
SHIBANIRONI o URUSAIHUA cerro, los espíritus shibaniro	
Shimaa río,	agua del pescado boquichico
Shimapango (istmo)	la casa del boquichico
Tanganiato qda	
Tarankato qda, (2)	agua de los derrumbes
Tintinikiato islas	agua de las semillas de papaya
Tintinikiato qda,	<i>ibid.</i>
Tipisiari qda,	
Tirotichiari qda,	agua de la palmera huicongo
Tirotichiari río,	<i>ibid.</i>
Tocate qda,	
Tonkini	el hueso
Totiriato qda,	agua del pequeño caracol de agua (?)
Tsamiripangoni (petroglifos),	la casa del paujil (<i>Mitu mitu</i>)
Tsamiriato qda,	agua del paujil
Tsigaroshiato qda,(2)	agua del cogollo de la palmera shapaja
Tsiquiriatio qda,	agua del mono tití
Tsinkoriato	ver Chinguriato
Tsitsiatio qda,	agua del fuego (e.d. de la laguna del volcán Tsitsini)
TSITSINI cerro,	El Fuego
Tsonaskiatio qda,	agua del dale dale (tsonaki o chonaki)
Vilcaniari (mal paso)	agua de Vilcani
Yabireni qda,	donde Yabireri
Yanatle río	
Yaniriatio qda, (2)	agua del cotomono
Yapongari qda,	
YAVERO o PAUCARTAMBO	
Yobeni río	
Yogueiatio río,	agua de los demonios yoguie (=arco iris)
Yomentoni isla, qda	
Zona de Pangoa	

revista andina

Publicación
semestral del Centro
de Estudios Rurales
Andinos "Bartolomé
de Las Casas".



Los pedidos de suscripción deben ser enviados a:

revista
andina

, Administración
Centro Las Casas — Apartado 477 — Cusco, Perú.

Precios de suscripción anual, porte aéreo incluido:

AMERICA LATINA U.S. \$ 20

OTROS PAISES:

Individual U.S. \$ 20

Institucional U.S. \$ 30

socialismo y participación

APARTADO 1 LIMA 4 — PERU
6 de Agosto 425 — Jesús María
Telf. 23-44-23

ORDEN DE SUSCRIPCION

DÉL No. AL No.

Nombre

Dirección

..... Telf.

Ciudad País

Monto Pagado:

US\$.....

L/.

FORMA DE PAGO

Efectivo

	No.	Bco.
Cheque/Giro

Valor de la Suscripción por
cuatro números (o un año)

Perú: L/. 3,500

Exterior: US \$ 30 un año
US \$ 60 dos años

El valor no incluye envío
aéreo.

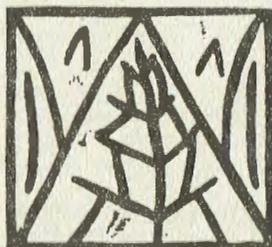
Costo Adicional por envío
aéreo de cuatro números.

Latinoamérica: US \$ 8

Norteamérica y
Europa: US \$ 10

Asia y Africa: US \$ 12

LAS INDUNDACIONES Y LOS PATRONES DE OCUPACION
DE LAS ORILLAS DEL UCAYALI
POR LOS SHIPIBO-CONIBO



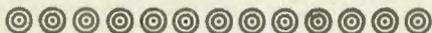
por Jacques Tournon

The author analyzes the differences of adaptation of villages located in the flood plain and those located in unflooded areas. He shows that there is a complementary and reciprocal relation between the members of both types of village and points out the importance of considering this for any development plans for the Ucayali region.

Der Verfasser untersucht die unterschiedliche Umweltanpassung der Dorfgemeinschaften in Höhenlage und im Tiefland. Er zeigt die Komplementarität und Reziprozität auf, die zwischen den Bewohnern beider ökologischer Zonen existiert und unterstreicht die Wichtigkeit, sie einzubeziehen in jegliche Art von Entwicklungsplan im Ucayali-Gebiet.

L'autor analyse les différences entre l'adaptation au environnement des communautés d'altitude et des terres basses. Il montre aussi la complémentarité et la réciprocité

entre les membres de ce deux niveaux écologiques et fait remarquer leur importance pour les considérer dans les plans du développement dans la région de l'Ucayali.



INTRODUCCION

En el valle del Ucayali, como en toda la cuenca amazónica, el curso del año se determina por épocas de lluvias más o menos abundantes. Aquí no puede hablarse de una estación realmente seca como en los países de latitudes más elevadas, ya que llueve hasta en los meses más secos: julio, agosto y setiembre, conocidos como el "verano"*. (Los asteriscos*, designan términos explicados en el anexo). La temporada más húmeda se sitúa en los meses de enero, febrero y marzo, llamada "invierno"*, que es la época de las inundaciones. De hecho los términos "verano" e "invierno" son tomados de latitudes más elevadas, ya que en la selva no corresponden a diferencias de temperaturas.

El nivel del río cambia todo el paisaje del Ucayali. Con las inundaciones, el paisaje de "verano" con sus playas y meandros inmensos, sus cochas, canales y tahuampas*, se transforma en otro paisaje donde el agua invade todo: cochas, canales y tahuampas se confunden entonces con el río. La diferencia de los niveles del río entre la estación seca y la húmeda puede ser de 8 a 10 metros (promedio de 9,1 m. entre 1982 y 1985 en Pucallpa).

En el Ucayali son las lluvias y el nivel del río y no la temperatura, que regulan la biología, los recursos naturales y la vida del hombre.

En los años en que las crecientes son más fuertes, el río puede inundar toda la planicie aluvial, hasta las restingas*, sobre las cuales se ubican las viviendas y los cultivos permanentes. En esos años en los meses que siguen a las inundaciones, hasta julio, hay escasez de alimentos. Estas inundaciones excepcionales tienen consecuencias graves para la alimentación y la salud de los habitantes del Ucayali.

Por otro lado las crecientes cargan aluviones, barro y arena, que se depositan en las orillas del río formando playas, barrizales o arenales, en donde se siembran cuando el río decrece en mayo. En el Ucayali se dice que cuando el río ha crecido mucho en el invierno, las cosechas van a ser buenas.

Varios grupos humanos viven en el valle del Ucayali, que puede ser considerado como pluriétnico. Localmente se distinguen dos categorías: mestizos y nativos. Los mestizos

pueden venir de otras zonas de la selva como del departamento de San Martín, de la sierra o aún de la costa. Los nativos del valle del Ucayali son los Shipibo-Conibo, los Campas, los Piro y otros grupos de menor población como los Isconahua (SINAMOS, 1977). Es difícil de clasificar a los Cocama, ya que ellos mismos no se consideran como nativos sino como mestizos, pero son considerados aparte por los Shipibo-Conibo que les llaman "Mestizos-Cocama", ellos descienden de una población Tupi-Guarani del medio Amazonas (A. Stocks, 1981).

La población del Ucayali se reparte de distintas maneras: la capital del departamento del Ucayali, Pucallpa, es una ciudad pluriétnica en constante auge. Existen también poblados llamados jefaturas de distritos como: Bolognesi, Iparia, Masisea, Contamana, Orellana, Requena. Dichos pueblos son también pluriétnicos, formados de una mayoría de mestizos y de una minoría de nativos. El resto de la población está repartida en núcleos familiares, en comunidades o en pequeños pueblos.

Según J. Salinas de Loyola en la época de la conquista distintos grupos ocupaban extensos territorios monoétnicos a lo largo del río, separados por territorios vacíos (T.P. Myers, 1974, C. Ales, 1981, W.R. DeBoer, 1981). Ahora la población campesina ribereña del Ucayali es pluriétnica, con una distribución territorial casi continua y de tipo mosaico. Es decir que cada grupo étnico está dividido en pequeñas unidades (comunidades, pueblos, núcleos familiares) y cada unidad puede ser vecina de cualquier otra. Por ejemplo siguiendo el río podemos encontrar una comunidad Shipibo-Conibo, un pueblo mestizo-cocama, una empresa ganadera o familias mestizas oriundas de los departamentos de Amazonas o de San Martín. También presenciamos casos de individuos de diferentes grupos étnicos viviendo en la misma comunidad (ver abajo).

Fuentes etno-históricas (ver T. P. Myers, 1974) mencionan a finales del S. XVIII la existencia de tres grupos de la familia lingüística Pano: los Shetebo en el bajo Ucayali, los Shipibo en el mediano Ucayali y los Conibo en el alto Ucayali. Todo parece indicar que los Shetebo ya se han mezclado completamente con los Shipibo, del otro lado Shipibo y Conibo están en un proceso de fusión. Así en el presente artículo se hablará de los Shipibo-Conibo como de un sólo grupo étnico, como ya lo han hecho otros autores (Sinamos, 1977 y L. Eakin et al. 1980). El número de Shipibo-Conibo está en constante auge desde hace treinta años y actualmente su población puede ser entre 25,000 y 30,000 habitantes. Los Shipibo-Conibo existen en cerca de cien comunidades de importancia variable, entre 100 y 1000 habitantes.

En nuestros estudios sobre la etno-botánica de los Shipibo-Conibo (J. Tournon et al., 1986) nos dimos cuenta de que ellos distinguen dos tipos de comunidades:

- Comunidades de altura, "mana jeman".
- Comunidades de bajal, "tasshba main mea jema".

Estas categorías nativas, que corresponde a dos tipos de habitat humano, son las que a continuación vamos a investigar. Las comunidades de altura no se inundan cuando desborda el Ucayali. En cambio las comunidades de bajal se inundan, al menos en parte, todos los años, y en los años excepcionales en su totalidad. Como lo veremos, estos dos tipos de habitat se distinguen por otros caracteres como: suelos, vegetación, recursos vegetales y animales. También examinaremos las formas de ocupación y explotación de estos dos tipos de habitat por los Shipibo-Conibo.

I. EL UCAYALI Y SUS MEANDROS

Dentro de los ríos de la cuenca amazónica podemos distinguir los del Alto Amazonas de los del mediano Amazonas. Citamos H. Sioli (1975):

1. La cuenca del Alto Amazonas es una zona amplia, ancha y uniforme, extendiéndose al este de los Andes hasta más o menos la confluencia con el río Negro. Los ríos en esta sección (p. ej. en el Perú: Ucayali, Madre de Dios, Huallaga, Marañón) son caracterizados por sus meandros interminables, muy a menudo cortados y transformados en brazos muertos y cochas de meandros.
2. El mediano Amazonas (hasta la boca del río Xingu) es un surco relativamente estrecho, dirigido del oeste al este, entre dos rebordes de morfologías bien marcadas al norte y al sur.

D.W. Lathrap (1968) ha demostrado, con evidencias arqueológicas, que el ciclo total de un meandro del Alto Ucayali, desde su inicio hasta que se corte, es de aproximadamente 500 años. Con suficiente tiempo el Ucayali recorre toda su planicie aluvial, como lo describe R. Bergman (1974, p.64): "vestigios del río están en todas partes como canales, quebradas, cochas, tahuampas" y agregamos: restingas, playas y bajiales (ver esos términos en el anexo). En los tiempos de creciente (enero, febrero, marzo) el Ucayali puede inundar toda su planicie aluvial, las cochas, tipishcas y tahuampas comunican con el río o aun se confunden con él. Las restingas se inundan solamente en años de crecientes excepcionales (p.ej. enero-febrero 1986).

En la mayor parte de su curso el Ucayali corre en esta planicie de aluviones recientes, cuaternarias, que J. Pulgar Vidal (1987) llama "subregión de las restingas, tahuampas y bajos", sin embargo algunos meandros pueden alcanzar la planicie interfluvial que el mismo autor llama: "subregión de las alturas". Esta planicie interfluvial de las alturas es formada de sedimentos más antiguos que los de la planicie aluvial, sea de la edad terciaria o del Cretáceo superior. El Ucayali nunca inunda esta zona.

Los sedimentos de estas dos zonas dan origen a suelos de caracteres muy distintos. Los suelos de la planicie aluvial son neutrales, los de las alturas son en general ácidos o muy ácidos por ser muy colados (Cuadro de análisis de suelos). Cuando uno viaja por el Ucayali estas zonas de altura se observan con tierras arcillosas de color en general rojo o amarillo en contraste con los suelos de las de bajiales de color más oscuro. Las orillas convexas siempre se ubican en las zonas de aluviones recientes o en estas zonas de aluviones más antiguas.

H. Sioli (1984) escribe: "el paisaje a lo largo del bajo Amazonas es diferente del de los ríos al sur-oeste del Amazonia. Estos últimos tienen meandros en una tierra ancha y uniforme sin mucha distinción entre las zonas contiguas de los ríos y las alturas detrás". Al contrario de H. Sioli opinamos que el paisaje de esta Amazonía occidental no es tan uniforme por la existencia de los dos tipos de orillas que mencionamos que es muy importante para entender la geografía humana del Ucayali, y por supuesto de los otros afluentes occidentales del Amazonas. Estos dos tipos de orillas corresponden a dos tipos de habitat humano que queremos describir y caracterizar.

II. COMUNIDADES DE ALTURA Y COMUNIDADES DE BAJIAL

- Los nativos Shipibo-Conibo distinguen claramente los dos tipos de zonas que llaman:
- "mana": altura (como en Contamana),
 - "tasshba mai" bajial, de "tasshba": tahuampa y "mai": tierra, y ellos designan las comunidades unicadas en estos dos tipos de zonas:
 - "mana jeman": comunidad de altura,
 - "tasshba mai mea jema": comunidad de bajial.

R. Bergman (1974) en su tesis hace una descripción cabal de Panaillo. Con sus playas, tahuampas, cochas, canales y restingas, esta comunidad es típicamente de bajial. Pero los habitantes de Panaillo no han vivido siempre en el mismo lugar: "vivieron durante cinco años en un terreno interfluvial al lado de la orilla occidental de Yarinacocha. La razón por la cual se trasladaron a Panaillo fue la baja fertilidad de estos terrenos interfluviales: después de la roza y quema, el terreno dio una buena cosecha de plátanos, la siguiente fue de la mitad y la tercera no dio casi nada". Conocemos casos opuestos de comunidades que pasaron de bajiales a alturas porque "inundaba demasiado" como Puerto Nuevo que describiremos adelante. En todo el Ucayali el desplazamiento de una comunidad de una zona de altura a otra de bajial, o viceversa, es común.

Ahora vamos a mostrar que no se puede ignorar el número de comunidades Shipibo-Conibo de altura ni la población que en ellas vive, a pesar de que otros autores no las han dado importancia. Presentamos a varios nativos una lista de comunidades Shipibo-Conibo del Alto Ucayali (SINAMOS, 1977) para que nos indiquen cuáles son las de altura y cuáles las de bajial. Contamos las comunidades de cada tipo que se ubican a orillas del Ucayali, así pues excluimos las del lago Imira (lago de meandro del río Tamaya), del alto Pisqui (R. Campos, 1977, C.A. Behrens, 1986) y del alto río Aguaytia. Los números de comunidades correspondientes y las poblaciones totales en cada tipo de zona se encuentran en el Cuadro 1. En este cuadro N y M son respectivamente el número de comunidades y sus poblaciones totales, M/N representa las poblaciones promedio. Estos resultados muestran claramente que hay que tomar en cuenta las comunidades de altura para un estudio de la étno-ecología del Ucayali, sin embargo estas comunidades tanto en número que en población son dos veces menos importantes que las de bajial. Las poblaciones promedio de comunidades de bajial y de altura son significativamente diferentes (153 y 124), mientras que en las comunidades que tienen a la vez altura y bajial la población promedio es el doble, lo que es fácil entender ya que se extienden en una mayor longitud de orilla, incluyendo una zona de cada tipo.

Cuadro 1

	N	M	M/N
altura	12	1840	153
bajial	26	3215	124
altura+bajial	3	911	304

III. EN EL DISTRITO DE IPARIA: UNA POBLACION PLURI-ETNICA ENTRE ALTURAS Y BAJIALES

El examen de la parte del valle del alto Ucayali ubicado en el distrito de Iparia nos mostrará algunos rasgos interesantes sobre la distribución de la población pluriétnica entre los dos tipos de habitat que distinguimos, el de altura y el de bajal.

Nuevo Nazareth es una comunidad Conibo de bajal, ubicada en un brazo del Ucayali que está en proceso de rellenarse con los aluviones. Su corriente es muy débil, ya que la mayor parte del caudal del Ucayali pasa por el brazo oriental, sobre el cual se ubica la comunidad del Caco. Como la comunidad de Panaillo, descrita por R. Bergman, Nuevo Nazareth (ver esquema) tiene playas, restingas, tahuampas y cochas. Anteriormente estaba al otro lado de la cocha y se trasladó al sitio actual hace cerca de 30 años. Un nativo nos dijo: "antes en la comunidad actual había una playa, el Ucayali pasaba por el brazo actual, este se llenó para hacer el terreno actual de Nuevo Nazareth. Antes, Nuevo Nazareth estaba del otro lado de la cocha, se trasladaron hace treinta años por problemas de pesca, de cuidado de canoa y de transporte".

La isla, ubicada frente a Nuevo Nazareth entre los dos brazos del Ucayali, está cubierta de las especies siguientes:

setico, "bocon" (*Cecropia* spp.),
pájaro bobo, "tseco", *Tessaria integrifolia* R&P,
pichirina, "nobeshan piti", *Adenaria floribunda* HBK,
sauce, "charahuani rao", *Salix martiana* Ley,
caña brava, "tahua", *Gynerium sagittatum* (Aubl.) Beauv.,
gramalote, "totish", *Echinocloa polystachya* HBK
y otras especies invasoras.

Desde hace varios años una familia de mestizos viene cada año para cultivar unas hectáreas de esta isla a la merma del río, en el mes de mayo, y se marchan en diciembre. Los niños de esta familia estudian en la escuela de Nuevo Nazareth.

Surcando el Ucayali, a unos kilómetros de Nuevo Nazareth se encuentra una zona de altura, en donde observamos:

- a). Sobre el sitio llamado "Margarita": unas familias mestizas recién llegadas de la zona de Pucallpa que se han radicado en tierras pertenecientes a la comunidad de Nuevo Nazareth.
- b). Una ganadería establecida por un patrón oriundo de San Martín, quien está en conflicto con la comunidad de Nuevo Nazareth por haber extendido pastizales en las tierras de esta comunidad con mano de obra nativa. En el verano de 1985 él pagaba a los Shipibo-Conibo 5000 soles diarios y a los Campa 1000 soles diarios. En julio de 1985 los Shipibo-Conibo de Nuevo Nazareth y Amaquiria se pusieron de acuerdo para no trabajar con él.
- c). La comunidad Shipibo-Conibo de Amaquiria, de altura, "mana jeman".

Bajando el río Ucayali a partir de Nuevo Nazareth encontramos la comunidad de altura de Puerto Nuevo. Un resultado inesperado de nuestra encuesta fue que, Puerto Nuevo no es una comunidad monoétnica sino pluriétnica, ya que de los 114 habitantes que contamos en julio 1985, 102 eran Shipibo-Conibo, 10 Campa-Ashaninka, 1 era un mestizo de San Martín casado con una Campa. Más Campa habitan la zona interfluvial interior a 1-2 horas de

camino, y también el curso mediano del río Iparia que pasa cerca de Puerto Nuevo. Un dirigente de Puerto Nuevo, Don José Gómez, nos afirmó haber fundado la comunidad en 1963. Antes esta comunidad se ubicaba en una zona de bajal arriba de Amaquiria, pero "inundaba demasiado", se trasladaron hasta la boca del canal del Utucuru, pero también allá alagaba demasiado. Entonces Don José Gómez se fué a un congreso organizado por los "frailes", él habló con ellos y con las autoridades de Pucallpa para pedir el permiso de instalarse en la zona actual: "Al inicio el subprefecto no aceptó diciendo que era tierra del Estado". Pero Don José insistió y el subprefecto aceptó y mandó gente para demarcar el terreno.

Nuestra encuesta en Puerto Nuevo nos reveló que algunas familias Campa vivían en el sitio actual antes de la llegada de los Shipibo-Conibo. Una mujer Campa nos dijo haber nacido allá en el año 1930, 33 años antes del traslado de los Shipibo-Conibo.

Abajo y junto a Puerto Nuevo se ubica el pueblo de Sharrara, sus habitantes son mestizos.

Abajo a una media hora de peke-peke encontramos otra zona de altura, la de Iparia, del nombre del río que desemboca cerca. Iparia designa también la capital de este distrito, poblada por mestizos. En la misma zona ribereña de altura están las dos comunidades Shipibo-Conibo de Nuevo Perú y Vista Alegre. Una media hora abajo se encuentra una extensa zona de bajal y las dos comunidades Shipibo-Conibo de Puerto Belén y Utucuru.

De esta descripción aparecen varios caracteres del poblamiento de las zonas de bajal y de altura:

- a). Las alturas son pluriétnicas. En una misma altura encontramos: comunidades Shipibo-Conibo, Campa, pueblos Mestizos-Cocama, familias mestizas y ganaderías con patrones mestizos. En una comunidad Shipibo-Conibo, como la de Puerto Nuevo, pueden vivir también Campas y Mestizos. Este carácter nos parece general en las zonas de altura y puede corresponder a una mayor presión sobre las tierras de altura de parte de los mestizos agricultores y de los ganaderos.
- b). Los bajales que examinamos están habitados sólo por Shipibo-Conibo, salvo el caso de algunos mestizos que se integran a las comunidades Shipibo-Conibo.

IV. LA MOVILIDAD Y LA MIGRACION EN EL UCAYALI

B. Meggers (1971) en un trabajo clásico ha opuesto las poblaciones ribereñas de las "varzeas", sedentarias, a las poblaciones interfluviales, semi-nómadas. Este esquema merece más precisiones en el caso de las poblaciones ribereñas del Ucayali. La descripción que hicimos de la zona de Iparia nos muestra que existen varios tipos de movilidad y que es importante distinguir: el de los cultivos migratorios y el de los asentamientos humanos. El primer tipo de migración concierne a las comunidades de altura, es semejante a la descrita por B. Meggers, Carneiro y otros autores en lo que atañe a los habitantes de las zonas interfluviales, y esencialmente vinculada a los cultivos, pues estas tierras no pueden producir durante varios años de manera continua y el agricultor tiene que rozar y quemar cada año nuevas chacras. En general este factor no produce el traslado cada tres o cuatro años de las comunidades de "altura". sin embargo no es siempre el caso, R. Bergman nos dice que

este factor influyó en la comunidad de Panaillo, la cual se "trasladó por la baja fertilidad de sus terrenos".

Otra migración es la de las comunidades de "bajjal" causada por los cambios del curso del Ucayali. Es debido a la sedimentación progresiva del brazo del Ucayali a la orilla del cual se ubica Nuevo Nazareth que produjo el traslado de esta comunidad, de unos cien metros, para quedarse cerca del río por "problemas de cuidado de canoas así como de transporte". Al contrario fue la erosión de su sitio anterior que hizo mover a la comunidad de Puerto Nuevo, ya que empezaba a inundar demasiado.

V. ESTUDIO COMPARATIVO DE NUEVO NAZARETH (BAJIAL) Y PUERTO NUEVO (ALTURA)

A. Agricultura.

Vamos a ver que los factores tanto hidrográficos así como edáficos producen diferencias muy marcadas en agricultura de estas comunidades que ocupan estos dos tipos de habitat, altura y bajjal.

1ª Comunidades de Bajjal.

Cuando uno atraca en Nuevo Nazareth en el verano (julio, agosto o setiembre) se ven en primer plano extensas playas, formadas por los aluviones del Ucayali, cultivadas o cubiertas de maleza, que van subiendo hasta la restinga ("cahuispo"), ver esquema adjunto. Esta restinga está marcada por una cortina de platanales. Detrás de esta cortina se ubican las casas de la comunidad. En la parte posterior de estas se encuentra otro platanal. Después el terreno baja hasta una tahuampa ("tassha") y una cocha ("ian"). En el invierno (enero-marzo), por lo que las playas y tahuampas se inundan, se atraca directamente abajo de la restinga. Sin embargo en los años excepcionales, por ejemplo en 1986, hasta la restinga se inunda.

Es obvio que el tiempo de inundación de las playas decrece en cuanto más se sube a la restinga. La duración de sumersión y de emersión de las playas va a determinar el tipo de cultivo posible en cada nivel de la playa. Así en Nuevo Nazareth se observa una estructura de los cultivos casi paralela al río. A esta estructura vertical se puede sobreponer otra estructura que refleja los factores edáficos ya que los aluviones pueden variar en composición, conteniendo más arena ("mashi") o más barro ("mano"). En idioma shipibo-conibo estas mismas palabras designan a las playas con más arena o más barro.

Para analizar la estructura de los cultivos de Nuevo Nazareth investigamos la composición florística de los cultivos en estas diferentes zonas, empezando de las playas muy cerca de las orillas del río, subiendo hasta la restinga, bajando las tahuampas hasta la cocha. Estas evaluaciones se hacen según líneas de nivel. Para cada línea evaluamos las longitudes cultivadas o no, determinamos las especies cultivadas y contamos los números de pies, o individuos, de cada especie. Para cada línea damos como medidas de diversidad específica: el número de especies cultivadas y los índices absolutos y relativos de Shannon (L. Legendre, P. Legendre, 1984): cuadro 2. (Para un número dado de especies el índice de Shannon es máximo cuando los números de individuos son iguales para todas las especies).

Entonces estas medidas nos dan una imagen cuantitativa pero global de la composición de los cultivos de Nuevo Nazareth, pero no de la composición de los cultivos de cada agricultor. Por cada línea tomamos una o más muestras de suelo que hicimos analizar en el Departamento de Suelos de la Universidad Nacional Agraria de La Molina (cuadro 3). Cada muestra corresponde a una tierra tomada de 0 a 30 cm. de profundidad.

Para poner en evidencia una posible estructura altitudinal de los cultivos, tendríamos que hacer estas evaluaciones según niveles altitudinales. Pero como no teníamos un altímetro capaz de medir diferencias de nivel con una precisión suficiente medimos distancias sobre el terreno. Un origen posible para medir estas distancias sería el nivel mínimo del Ucayali. Pero este sería poco factible ya que habría que determinar este nivel y medir las distancias a partir del mismo, en un terreno que emerge sólo un par de meses al año. Entonces escogimos como nivel de origen una línea muy visible sobre la playa porque corresponde a un cambio brusco de su pendiente. Este nivel debe corresponder al nivel alcanzado por las aguas del Ucayali con mayor duración y está visible durante la mayor parte del año. Además corresponde a una diferencia muy visible de vegetación.

Abajo de este nivel se encuentra la parte de la playa que emerge sólo 2 a 3 meses, es muy poco inclinada y tiene extensos charcos de agua. Sobre estas playas bajas, en sus partes más arenosas, observamos sólo el cultivo del maní, "tama", (*Arachis hypogea*). Pero estas playas bajas están sobre todo cubiertas de una vegetación silvestre invasora. Proviene de semillas de especies que pueden terminar su ciclo biológico en 2 ó 3 meses o de semillas de especies que crecen en los estragos superiores. (Para el análisis de una flora invasora en una zona de Amazonía occidental, ver C. Sastre, 1976).

En la primera categoría observamos:

Mimosa cf. *sensitiva* L., Leguminosae, "mossha rao" o "sebi rao",
Hyptis brevipes Poit., Labiatae, "tipo",
Solanum aff. *nigrum* L., Solanaceae, "shemon",
Fimbristyllis miliacea (L.) Vahl., Cyperus *difformis* L., Cyperaceae, "amen huaste",
Ludwigia sp., Onagraceae, "pitso tahuis",
Scoparia dulcis L., Scrophulariaceae, "masshentari rao",
Spilanthes acmella Murr., Compositae, "sheta rao",
Oldenlandia herbacea L., Rubiaceae, "taquin rao",
Heliotropium indicum L., Boraginaceae, "ihuín rao".

En la segunda categoría observamos esencialmente:

Tessaria integrifolia R&P, Compustae, "tseco",
Adenaria floribunda HBK, Lythraceae, "nobeshan piti",
Salix martiana Ley., Salicaceae, "charahuani rao",

Es interesante mencionar la existencia de algas no determinadas, de color rojizo, que los nativos llaman "chantomarin", en los charcos donde el agua, calentada por el sol intenso del verano, puede alcanzar una temperatura de más de 40 °C. Los Shipibo-Conibo ven estas algas como factores etiológicos, responsables de varias enfermedades (J. Tournon y U. Reátegui, 1988).

Del nivel, que tomamos como origen para medir las distancias, hasta la fila de las casas hay cerca de 280 m. Cuando no se cultiva este terreno se cubre de una vegetación invasora, dominada en un primer estadio por Gramineae:

Gynerium sagittatum (Aubl.) Beauv., caña brava, "tahua",
Echinochloa polystachya HBK, gramalote, "totish",
y en un estadio posterior por los arbustos:

Adenaria floribunda HBK, Lythraceae, pichirina, "nobeshan piti",
Salix martiana Leyb., Salicaceae, sauce, "charahuani rao",
Tessaria integrifolia R&P, Compositae, pájaro bobo, "tseco".

Cuando el hombre no interfiere vienen los seticos, "bocon", (*Cecropia* spp.) y los renaco y ojé, (*Ficus* spp.).

Los habitantes de Nuevo Nazareth cultivan en parte estas zonas de las playas donde cultivan numerosas especies de plantas. Para tener una idea de la estructura espacial de los cultivos: fracción cultivada del terreno y especies cultivadas, tomamos muestras, como he explicado arriba, según líneas a varias distancias de la orilla. Las líneas de nivel recorridas como muestras estaban a las distancias: 8, 25, 80, 175 metros del origen que definimos arriba.

1º Distancia de 8 metros, longitud total de 950 metros:
terreno cultivado: 74%

terreno no-cultivado, cubierto de caña brava: 26%

Una primera parte de esta línea está en terrenos más arenosos, "mashi", contamos:

yuca, <i>Manihot esculenta</i> Grantz	82 %
guayaba, <i>Psidium guayava</i> L.	12 %
sandía, <i>Citrullus vulgaris</i> Schrad.	6 %

En el Alto Ucayali es la yuca dulce y no la amarga que se encuentra.

La segunda parte de esta línea está en un terreno más barroso, "mano", (muestra nº 1), y allá encontramos exclusivamente arroz (*Oryza sativa*).

Sobre la línea entera contamos:

arroz, <i>Oryza sativa</i> L.	92,0 %
yuca, <i>Manihot esculenta</i> Grantz	6,5
guayaba, <i>Psidium guayava</i> L.	1,0
sandía, <i>Citrullus vulgaris</i> Schrad.	0,5

Calculamos los índices de diversidad específica de Shannon:

$H = 0,46$ y $H/H_{max} = 0,231$ con arrozal

$H = 0,37$ y $H/H_{max} = 0,235$ sin arrozal

El análisis de la muestra nº 1 es de un suelo neutral, limoso, con suficiente materia orgánica, calcáreo, potasio.

2º Distancia de 25 metros:

Sobre una longitud total de los terrenos de 855 metros, medimos:

Cultivos = 41 %

Purmas = 59 %

La muestra nº 2, donde había yuca y chiclayo, es de un suelo arenoso, entonces favorable a estas dos especies.

Especies cultivadas:

chiclayo, vigna unguiculata (L.) Walp.	50 %
yuca, Manihot esculenta Grantz	20
caña de azúcar, Saccharum officinarum L.	14
plátanos, Musa paradisiaca L.	12
melón, cucumis melo L.	2
sandía, Citrullus vulgaris Schrad.	1
arroz, Oryza sativa L.	1

(este arroz corresponde al extremo del arozal que medimos a la línea de 8 metros).
Calculamos los índices de diversidad de Shannon:
 $H = 2,09$ y $H/H_{max} = 0,745$

3ª Distancia de 80 metros.
Longitud total = 1190 metros
Cultivos: 91 %
Purmas : 9 %
Muestra de suelo nº 3 y 4, los dos neutrales y bien equilibrados.

Especies cultivadas en números de plantas:

plátanos, Musa paradisiaca L.	74 %
yuca, Manihot esculenta Grantz	11,5
maíz, Zea mays L.	5
frijol, Phaseolus vulgaris L.	4
mangos, Mangifera indica L.	1,5
caña de azúcar, Saccharum officinarum L.	1,2
guayaba, Psidium guayava L.	1
huito, Genipa americana L.	1
chirimoya, Annona cherimolia Mill.	0,6
árbol de pan, Artocarpus incisa L.	0,2

Calculamos los índices de diversidad de Shannon:
 $H = 1,41$ y $H/H_{max} = 0,42$

Después de esta zona de platanales llegamos al centro de la comunidad con su avenida principal en la cual se alinean las casas. En la avenida, que mide cerca de 10 m. de ancho, se cultivan unas plantas rastreras como el camote, "cari", Ipomoea batatas (L.) Lam. y el zapallo, "huaran", Cucurbita maxima Duch.

Alrededor de las casas se ubican las huertas familiares (Lathrap, 1977). En estas huertas se encuentra una gran variedad de hierbas y arbustos:

1ª Plantas alimenticias y frutales:
"yochi", ají, Capsicum frutescens L.,
"choin", ashipa, Pachyrrhizus tuberosus (Lam.) Spreng
"cari", camote, Ipomoea batatas L.,
"shahui", caña de azúcar, Saccharum officinarum L.,
"meron", melón, cucumis melo L.,
"sandía", Citrullus vulgaris Schrad.,
"huaran", zapallo, cucurbita maxima Duch.,
"atsa", yuca, Manihot esculenta Grantz,

Entre los árboles frutales encontramos una gran variedad:

"bimpish", guayaba, *Psidium guayava* L.
"copen", coccoloba sp.,
"conobi", cormifon, *Vitex* sp.,
"mango", mango, *Mangifera indica* L.,
"nane", huito, *Genipa americana* L.,
"pitson pama", *Muntigia calabura* L.,
"pocha", papaya, *Carica papaya* L.,
"rimon", limón, *Citrus limon* (L.) Burm.,
"shena", guaba, *Inga edulis* Mart.,
"torampi", cacao, *Theobroma cacao* L.,
"sshahuen mayari", chirimoya, *Annona cherimolia* Mill.,
"huanabana", guanabana, *Annona muricata* L.,
"naranja", naranja, *Citrus sinensis* Osb.

2º Medicinales ("rao"), tabaco, "rome", *Nicotiana tabacum* L., y decenas de especies ya en parte descritas (J. Tournon y U. Reátegui, 1983, 1986).

3º Plantas para la artesanía y colorantes:

"huashmen", algodón, *Gossypium* sp.
Plantas tintoreas del algodón como la "yonina", *Arrabidaea chica* (HBK) Verlot.
Plantas tintoreas para la piel:
"nane", huito, *Genipa americana* L.,
"masshe", achiote, *Bixa orellana* L.
Planta para la artesanía: *Crescentia cujete* L., "masen" o tutumo, cuyas frutas sirven para hacer recipientes.

Estas huertas familiares tienen una alta diversidad específica. Calculamos los índices de Shannon en el caso de una huerta con 8 especies: $H = 3,19$, $H/H_{max} = 0,978$.

La restinga del otro lado de las casas está cultivada sobre una anchura de 30 a 40 metros. Esta parte de la restinga está ocupada por chacras de plátanos, de plátanos con yuca, de maíz y de yuca con maíz. Contamos los números de individuos:

plátanos, <i>Musa paradisiaca</i> L.	90 %
yuca, <i>Manihot esculenta</i> Grantz	8
maíz, <i>Zea mays</i> L.	2

Muestra de suelo nº 5, de un suelo neutral, con calcáreo y una buena cantidad de materia orgánica.

Calculamos los índices de diversidad de Shannon:

$H = 0,53$ y $H/H_{max} = 0,33$

Cuando uno se aleja más del río, la restinga baja hasta una zona que se llama "tasshba", tahuampa, que está cubierta en su mayor parte por una purma dominada, en las partes abandonadas desde hace pocos años por *Monocotyledonae* (*Costus* spp., *Heliconia* spp., *Renealmia* spp.) y en las partes abandonadas desde hace más años por árboles y arbustos perteneciendo sobre todo a las familias de las *Moraceae* y *Leguminosae*. La tahuampa no está cultivada en toda su superficie. En una parte relativamente alta de esta tahuampa, emergida entre mayo y diciembre, un comunero había sembrado, en julio, 1 hectárea del

maíz. El nos dijo que su chacra había producido 2,5 toneladas de maíz, cosechado los primeros días de diciembre cuando se empezaba a inundar. Según los habitantes de Nuevo Nazareth esta tierra de tahuampa, "tassha mai", es favorable para el maíz.

La muestra que llevamos, muestra nº 6, es de una tierra neutral con presencia de calcáreo y de una buena cantidad de materia orgánica, es la más rica en materia orgánica.

De llegar a la cocha se ven unos árboles de pan, "paon", *Artocarpus incisa* L., especie proveniente de Asia.

Cuadro 2: (diversidad específica)

	Números de especies	H	H/Hmax
NN, playa 8m	4	0,37	0,23
NN, playa, 25m	7	2,09	0,74
NN, restinga	10	1,41	0,42
NN, huerta	8	3,19	0,98
NN, restinga	3	0,53	0,33
NN, tahuampa	1	0	0
PN, mashi mai	1	0	0
PN, maicon	2	0,65	0,65
PN, sheti mai	2	0,65	0,65
PN, huerta	10	2,42	0,73
bosque	200	7,56	0,99

Si consideramos las diversidades específicas de los terrenos estudiados, vemos que la diversidad es baja a los 8 metros, donde el arroz predomina, y crece a los 25 metros para bajar otra vez a los 80 metros donde predomina el plátano. Una explicación es que se da la prioridad al arroz o al plátano en los terrenos que les convienen, al primero por su valor comercial y al segundo por su rendimiento. Una diversidad realmente alta se encuentra en la huerta familiar. Pero aún en este caso no se puede considerar la huerta, por su diversidad específica, como un bosque tropical miniatura como lo propone Cl. Geertz (1963). Según los descuentos, que recién hizo A.H. Gentry (1988), los bosques de la Amazonia peruana tienen cerca de 200 especies de árboles por hectárea, y no se han contado otros tipos de vegetación como hierbas, sogas, arbustos, epífitas. Si tomamos un bosque de 1 hectárea con 200 especies, 100 representadas por un sólo individuo y 100 por dos individuos, calculamos $h=7,56$ y $H/H_{max}=0,99$. Además la huerta familiar no tiene la estructura del bosque, por ejemplo faltan árboles de tamaño superior a 20 metros y en general las plantas herbáceas no se encuentran a la sombra de árboles sino que están expuestas al sol.

A estos cultivos ubicados en el perímetro de la comunidad hay que agregar un arrozal de 40 hectáreas, según los comuneros de Nuevo Nazareth, en una playa de barro, "mano", a unos 2 a 3 kilómetros del caserío. Este arrozal está cultivado por varios comuneros que forman una cooperativa y tiene que pedir un permiso de barrizal cada año en Pucallpa, al Ministerio de Agricultura. Es importante notar que esta playa no se puede sembrar todos los años con arroz ya que a veces no sale bien el barrizal, porque la capa de barro no es

suficiente". Para favorecer la formación de una capa suficiente de barro los nativos cortan la vegetación invasora (gramalote y caña brava) antes de la creciente.

A fines de agosto y en septiembre cuando el arroz está por cosechar, los cultivadores de arroz van con sus familiares a vivir en las playas para proteger su cultivo de los predadores (aves y roedores). Construyen tambiyos, "ponten" de caña brava, cubiertos de palmas.

Superficies cultivadas:
Evaluamos las superficies cultivadas por siete unidades domésticas y las dividimos por el número de personas de cada unidad, la superficie promedio es de 750 m², la menor es de 567 m² y la mayor de 967 m².

2ª Comunidades de Altura

Como comunidad de altura examinamos Puerto Nuevo. En esta comunidad los cultivos no tienen una estructura paralela al río como es el caso en la comunidad de bajial de Nuevo Nazareth.

Como ejemplo tomamos los cultivos de un comunero de Puerto Nuevo.

Don José Gómez cultiva tres chacras, dispuestas sobre un camino que se aleja de la comunidad:

1ª Una chacra (*) de 1,5 hectáreas de maíz, que el dueño dice que debería producir 1 tonelada por hectárea, entonces mucho menos que el maizal observado en la tahuampa de Nuevo Nazareth. En los dos años anteriores se sembró dos veces yuca después de la quema. El dueño llama este tipo de suelo: "mashi mai", tierra arenosa. La muestra 7 indica un suelo muy arenoso, ácido, sin calcáreo, poca materia orgánica y con aluminio libre. Recordamos que el aluminio libre es tóxico para la mayoría de las plantas. Con una sola especie los índices de Shannon son: $H = H/H_{max} = 0$

2ª Una chacra de 1,5 hectáreas de plátanos intercalados con yuca, en donde se cultivó anteriormente maíz, sembrado directamente después de la quema. El suelo es del tipo llamado "maicón", suelo legitimo, el análisis de la muestra nº 8 indica una tierra ácida, sin calcáreo, muy pobre en fosfato y desequilibrada en cationes.

3ª Una chacra de 1 hectárea, de plátanos intercalados con yuca, que primero se tuvo una chacra de arroz la cual estuvo sembrada directamente después de la quema. Don José llama el suelo de esta chacra "sheti mai", tierra que pega. Los análisis de la muestra nº 9 indican una tierra muy ácida como las demás tierras de Puerto Nuevo, sin calcáreo, muy pobre en fosfato, muy desequilibrada en cationes y con presenciaa de aluminio.

Contamos en estas dos chacras 5 pies de Yuca por 1 de plátano, lo que da los índices de diversidad de Shannon:
 $H = H/H_{max} = 0,65$

De estos tres terrenos Don José Gómez prefiere el "mashi mai", después el "maicón" y después el "sheti mai". Es interesante observar que este orden corresponde al de la acidez de los suelos (cuadro 3).

La superficie total es de 4 hectáreas, lo que hace 0,5 hectárea por persona. Una superficie un poco inferior a las de las chacras de Nuevo Nazareth.

En Puerto Nuevo encontramos todos los frutales descritos para Nuevo Nazareth fuera de las especies: *Muntigia calabura* L., *Vitex* sp., *Coccoloba* sp. Pero encontramos en Puerto Nuevo especies que no vimos en Nuevo Nazareth:
Anacardium occidentale L., "casho", marañón,
Chrysophyllum cainito L., caimito,
Pourouma cecropiaefolia Mart., "sancon", uvillas,

El Ananas comosus L., "cancan" o piña, está muy difundido en Puerto Nuevo y muy escaso en Nuevo Nazareth, ya que vimos sólo dos pies. Los comuneros dicen que estas especies no aguantan las inundaciones, deben ser menos exigentes con respecto a los suelos, lo contrario de las de Nuevo Nazareth.

En Puerto Nuevo se hacen también huertas. En la huerta familiar de Don José Gómez contamos 10 especies:

Cyperus articulatus L., clone nº 1, "chisho huaste", piri piri,
Cyperus articulatus L., clone nº 2, "chisho huaste", piri piri.
Tagetes patula L., "pisi sisa",
Eryngium foetidum L., "ashe", culantro,
Capsicum frutescens, "yochi", ají,
Anacardium occidentale, "casho", marañón,
chrysophyllum cainito L., "caimito", caimito,
Citrus sinensis Osb., "rimon", limón,
Mangifera indica L., mango,
Pourouma cecropiaefolia Mart., "sancon", uvillas.

Calculamos los índices de diversidad de Shannon: $H = 2,42$ y $H/H_{max} = 0,73$, que indican una diversidad alta de las especies de esta huerta, aunque inferior a la de las huertas de Nuevo Nazareth.

El terreno de Puerto Nuevo que se ubica en el puerto se cultivó varios años y después se abandonó al pastoreo. Los comuneros de Puerto Nuevo consideran esta tierra como improductiva, la llaman "joshin mai" o "pashna mai" por su color rojo o amarillo según el sitio. La muestra nº 10 es de una tierra muy ácida, sin calcáreo, con muy poca materia orgánica y mucho aluminio libre, el análisis confirma que realmente debe ser muy improductiva.

Conclusiones sobre la agricultura:

Los factores ambientales que distinguen las tierras de bajal de las de altura son esencialmente la existencia de inundaciones y la calidad de los suelos. Todos los suelos de bajal analizados (Cuadro 3) son neutrales, con calcáreo, potasio y suficiente materia orgánica. Las muestras nº 1, 2 (playas), 4 (restinga) son un poco insuficientes en fósforo. Los suelos de altura son todos ácidos o muy ácidos, muy deficientes en varios elementos y con aluminio libre (Cuadro 3), corresponden a sedimentos más antiguos y colados.

Estas diferencias explican que las estructuras espaciales y temporales de los cultivos sean muy diferentes en las dos comunidades.

Resumiendo:

Nuevo Nazareth: En esta comunidad hay una estratificación de los cultivos en las playas y terrazas aluviales del Ucayali. Esta aparece muy nítidamente porque los cultivos se disponen casi paralelos al río, en las playas se plantan especies de corto ciclo y en las restingas especies de largo ciclo como el caso de los frutales. Los cultivos cambian no sólo en cuanto a las especies sino también en números de especies así como por los índices de diversidad florística. A esta variación vertical se sobrepone en las playas una variación horizontal con la composición de los suelos, si hay suficiente barro se cultiva de preferencia el arroz que tiene un alto valor comercial. Esta disposición de los cultivos no parece variar mucho de un año al otro, la única variación notable es debida a la presencia o a la ausencia de una capa de barro suficiente para cultivar el arroz.

Puerto Nuevo: En esta comunidad el terreno no se inunda por la creciente del río, sólo se puede inundar durante pocos días por aguaceros excepcionales. No se ve una disposición de los cultivos paralela al río. Las chacras de un mismo dueño se disponen en general en un camino que se aleja de la comunidad y al mismo tiempo del río. Todos los suelos (cuadro 3) son ácidos o muy ácidos y no contienen calcáreo. Un mismo terreno no puede producir de manera continua y tiene que descansar (barbechar) después de 3 ó 4 años de producción, como se ha reportado para las tierras "interfluviales" (P.A. Sánchez et al., 1982). Los rendimientos son más bajos que en las tierras de bajial, sobre todo para los plátanos y el maíz.

Pesca y Caza

R. Bergman (1974) demostró que en la comunidad de bajial de Panaillo, la pesca es la fuente principal de proteínas, y que la caza toma importancia solo cuando el nivel del río está muy alto, que son los meses de febrero y marzo. En bajaies la pesca se practica en medios acuáticos variados como el río Ucayali, los canales, las cochas... Los medios de transición son ricas zonas pesqueras, como lo atestiguan el número de canoas de pescadores que se paran en las salidas de canales en el Ucayali para pescar especies migratorias como el boquichico, "bohue", *Prochilodus nigricans*. En cambio las comunidades de altura sólo disponen para pescar el río Ucayali y a veces quebradas. No tenemos datos cuantitativos sobre la pesca y la caza en las comunidades de altura como los consiguió R. Bergman para la comunidad de Panaillo, pero hicimos observaciones que pueden mostrar que la caza tiene más importancia en las comunidades de altura que en las de bajial. Por ejemplo en Puerto Nuevo vimos frecuentemente comuneros que van de caza entre los meses de mayo y octubre, a veces hasta la cordillera del Sira, cuando en las comunidades vecinas de bajial, en esta época, se dedica exclusivamente a la pesca.

VI. RESPUESTAS A LAS INUNDACIONES

El Ucayali crece cada invierno e inunda una parte o la totalidad de su llanura aluvial; enriqueciéndola cada año con nuevas aluviones favorables a la agricultura. Los agricultores

del valle del Ucayali dicen que cuando el río ha crecido mucho en el invierno, las cosechas serán buenas. Algunos años el río crece más e inunda hasta las restingas de las comunidades de bajial, sobre las cuales se ubican las casas y los platanales. Estas inundaciones excepcionales tienen consecuencias negativas en la alimentación de los habitantes de las comunidades de bajial.

La inundación en los platanales de las restingas malogra y hace "secar" los platanales, aunque la inundación sea por pocos días. Cuando el río baja, en el mes de abril, hay que sembrar los plantones, o "malliques", de plátanos conservados anteriormente en las casas. Las nuevas plantas empezarán a producir en el mes de agosto. Como se sabe, la alimentación de las comunidades de bajial en carbohidratos, proviene en mayor parte de los plátanos (R. Bergman, 1974), y durante el referente período se produce una escasez grave en la alimentación.

Además estas inundaciones excepcionales causan problemas de salud. La población no puede dejar las casas sino con canoas. Esta promiscuidad así como la humedad continua son favorables a la propagación de enfermedades contagiosas.

Así las crecientes del Ucayali producen dos tipos de efectos sobre la vida de las poblaciones ribereñas. El primero se produce todos los años y es considerado como normal, pues forma parte del ciclo anual de las estaciones en este valle, con sus crecientes y bajadas que ritman la biología y la vida humana. Este ciclo determina las plantaciones y cosechas, así como la pesca y la caza (R. Bergman, 1974, C. A. Behrens, 1981). El segundo efecto proviene de las crecientes excepcionales e imprevisibles. La escasez que producen es mucho más grave que la anual porque destruyen los platanales.

En cambio para las comunidades de altura, que el río no inunda, el mayor riesgo en el invierno son las lluvias excesivas que pudren las yucas. Un agricultor cuenta: "a los 3 ó 4 días se caen las hojas de la yuca y en una semana se pudre completamente".

R. Bergman (1974, p.139) escribe: "los Shipibo no tienen alimentos tradicionales de emergencia u otra solución para remplazar la pérdida de sus plátanos". En lo siguiente vamos a mostrar que los Shipibo sí tienen varias soluciones, aunque ellas alivian sólo parcialmente los problemas causados por la pérdida de sus plátanos. Entre las respuestas de los Shipibo-Conibo a las inundaciones hay varias técnicas de almacenamiento y una forma de reciprocidad.

a). Conservación y almacenamiento de los alimentos.

Una encuesta con varios nativos Shipibo-Conibo nos confirma que varios productos se conservan y se almacenan.

Plátano.

1ª El plátano maduro se cocina en ollas y se guarda en tinajas grandes que se tapan bien con las mismas hojas del plátano, se fermenta durante 2 ó 3 días y el producto puede durar de 3 a 5 días ya fermentado. Se lo consume disolviéndolo en agua. En Shipibo-Conibo se llama "paranta pae sheati" (plátano/ fermentado/ beber).

2ª El plátano maduro pelado se corta en rodajas y se asolea. Se conserva de 3 a 5 meses. Se llama "barianca" (hecho por el sol).

3º Se asa o tuesta el plátano al sol o al fuego: "paranta shoi". Esto se empanera, de panero (*), o se guarda en tinajas o latas. Se puede conservar sólo 3 meses.

4º El plátano maduro se asa al carbón con toda su cáscara y se le empanera. Así se puede guardar hasta 2 meses en buen estado. El proceso se llama: "chirish aca".

Yuca.

La mejor forma de conservar la yuca es en forma de "fariña" (*) que puede durar hasta dos años.

Hay una forma de conservación de la yuca muy útil cuando la creciente gana al agricultor quien no tiene tiempo para hacer la "fariña":

1º Cuando empieza la creciente, se cosecha rápidamente la yuca antes de que llegue el agua.

2º Se la pela y deja fermentar como para la fabricación de la fariña. Esta masa, envuelta en hojas de bijao, se entierra en grandes huecos y se tapan los huecos. Después de la inundación en junio o julio, se abren los huecos y la masa de yuca se halla en excelente estado para empezar a tostar y fabricar la fariña. En cada hueco se pone masa para hacer de 20 a 30 paneros (*). Este proceso se tuvo conocimiento en los Omaguas, población Tupi, en los siglos 16 y 17, (Acuña, Cr., número XXII, 1641) y en poblaciones contemporáneas: los Nambiquara (Levi-Strauss, Cl., 1964), y ver G.E. Dole (1978) para una revisión de los procesos de conservación de la yuca.

Las menestras: chiclayo, frijol, maní se cosechan y se conservan en cáscara todo el invierno. Se guardan en latas, tinajas de cerámica, "chomo", depósitos de madera, "jihui chomo", bien cerradas y tapadas para evitar la humedad, la polilla y los roedores.

Conservación del pescado.

El pescado salado y secado al sol, "tashianca", se conserva en general de 4 a 6 meses, y en caso de mejor cuidado en lugares frescos y secos hasta un año. Se consume mucho en la zona.

Huevos de tortugas (charapas, taricayas, cupizos).

Se conservan en agua salada hasta 4 ó 5 meses, se llaman "bachi tashianca".

Un proceso semejante se utiliza para conservar la carne de monte. Se la ahuma al fuego de leña con sal, este "shoi chorisha" se puede conservar de 3 a 4 meses.

No encontramos informaciones sobre la conservación del aceite de tortuga o de tortugas vivas acorraladas, como lo solían hacer las poblaciones Tupi-Guarani del medio Amazonas (Acuña, C., número XXVI, 1641, Meggers, B., 1971, cap. 4).

b). Reciprocidad.

En febrero y marzo 1984 ocurrió una inundación importante que destruyó los platanales de las comunidades de bajjal del distrito de Iparia, alto Ucayali. En junio de este

mismo año estando en la comunidad Shipibo-Conibo de Puerto Belén, comunidad de bajial, fuimos testigos de intercambios entre esta comunidad y la comunidad de altura de Vista Alegre. Los habitantes de Puerto Belén que no tenían ni plátanos ni yuca se fueron a la comunidad de Vista Alegre para pedir productos agrícolas. Ellos nos contaron que más tarde los habitantes de Vista Alegre se abastecerán en plátanos y pescados en Puerto Belén. En esta oportunidad los comuneros de Puerto Belén hicieron el intercambio con parientes de Vista Alegre.

Este tipo de intercambios nos parece difundido en el Alto Ucayali, citamos un comunero de Nuevo Nazareth:

"Tashba main jenenmaposhon non yoa queyotian non mananma benai non caiboiba pitin copianosshon noa atsa piti".

Lo que traducimos:

Cuando inundan los bajiales y se terminan los alimentos, nosotros los traemos de la altura, cambiando yuca por pescado.

Ocurriendo sólo en años de inundaciones graves estos intercambios son difíciles de observar, merecerían más estudios por ser una forma muy interesante de reciprocidad y de complementariedad dentro de un grupo étnico.

Marzo 1988.



CONCLUSIONES

Vimos que los Shipibo-Conibo ribereños del Ucayali ocupan dos tipos de habitat que se distinguen por la sensibilidad a las inundaciones y por los suelos. Nos parece importante distinguirlos y no confundirlos en un sólo tipo de habitat ribereño. Es sólo el habitat de bajial que nos parece semejante al de las "varzeas" del mediano Amazonas (B. Meggers, 1971).

Es la misma población que viven en los dos habitats, que pasa de uno al otro, unida por lazos de parentesco. Además existe una forma de complementariedad y reciprocidad entre los habitantes de las comunidades de altura y de bajial que nos parece muy importante tomar en cuenta en cualquier plan de desarrollo del Ucayali. Esta situación nos hace recordar la forma de integración económica en los Andes entre varios "pisos ecológicos" (J.V. Murra, 1979). En el caso que describimos la diferencia de nivel, sobre el río, es de sólo unos metros, una diferencia pequeña pero muy decisiva.

ANEXO. Términos de castellano local utilizados en el texto, con sus equivalentes en idioma Shipibo-Conibo.

Altura, "mana": terreno que el río no inunda.

Arenal, "mashi": playa formada principalmente de arena.

Bajjal, "tasshba mai": terreno que el río puede inundar.

Barreal, "mano": playa de barro, formada principalmente de limo.

Chacra, "ian": laguna, campo, voz de origen quechua.

Cocha, "ian": laguna, lago, voz de origen quechua.

Farifa: voz brasileña que designa a un producto parecido a una harina, se prepara con la yuca tamizada y tostada.

Invierno, "jenetian": en el Ucayali designa la estación de las lluvias, de diciembre hasta marzo, de hecho corresponde al verano austral, y al verano en Lima.

Paneros, "tasa": son grandes cestas hechas de tamshi, una corteza, "ayash", o bombonaje, "pani", Carludovica palmata R & P.

Purma, "nahue": terreno abandonado e invadido de vegetación silvestre.

Restinga, "cahuispo": dique que no se inunda en las crecientes "normales" del Ucayali.

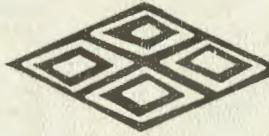
Tahuampa, "tasshba": zona baja y húmeda que el Ucayali inunda cada invierno.

Tipishca: cocha que se forma cuando el Ucayali corta uno de sus meandros.

Verano, "baritian": en el Ucayali designa la estación seca, de junio hasta diciembre, de hecho corresponde al invierno austral, y al invierno en Lima.

AGRADECIMIENTOS

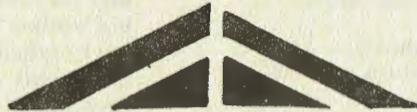
Agradecemos al Doctor Ulises Reátegui, Presidente de la Asociación Científica Tambo Cultural del Ucayali, por su interés en este trabajo y su apoyo, a Daniel Maynas y Domingo Ríos que fueron nuestros intérpretes durante nuestros viajes de 1985 y 1987, a M. Zubieta y T. Bonzano por la revisión del documento. Agradecemos a la Fundación B. Lelong por el financiamiento de nuestra misión en 1985. Bernard Lelong fue un gran conocedor de la Selva Peruana y de la etnobotánica.



BIBLIOGRAFIA

- ACUÑA, Cr.
1641 *Nuevo Descubrimiento, gran río de las Amazonas*, Madrid. 1891.
- ALES, C.
1981 *Les tribus indiennes de l'Ucayali*, Bull. Inst. Fr. Et. And., X, 3-4, 87-97.
- BECKERMAN, S.
1983 *Does the Swidden Ape the Jungle?* Human Ecology, 11 (1), 1-12.
- BECKERMAN, S.
1983 *Bari Swidden Gardens: Crop Segregation Patterns*, Human Ecology, 11 (1), 85-101.
- BEHRENS, C.A.
1981 *Time allocation and meat procurement among the Shipibo Indians of Eastern Peru*, Human Ecology, 9 (2), 189-220.
- BERGMAN, R. W.
1974 *Shipibo subsistence in the Upper Amazon Rainforest*, Ph. D. Thesis, The University of Wisconsin, 340 p.
- CAMPOS, R.
1977 *Producción de pesca y caza de una aldea Shipibo en el Río Pisqui*, Amazonia Peruana 1: 53-74
- CARNEIRO, R. L.
1964 *Shifting cultivation among the Amauaca of Eastern Peru*, Volkerkündliche Abhandlungen, vol. 1, 9-18.
- CHIRIF, A., MORA, C., MOSCOSO, R.
1977 *Los Shipibo-Conibo del Ucayali*, SINAMOS-ONAMS, 172 p.
- DEBOER, W. R.
1981 *Buffer zones in the Cultural Ecology of aboriginal Amazonia: an Ethnohistorical approach*. American Antiquity, 46 (2), 364-377.
- DOLE, G.E.
1978 *Manioc and the Kuikuru, en the Nature and Status of Ethnobotany*, Ed. R. I. Ford.
- EAKIN, L., LAURIAULT, I., BOONSTRA, H
1980 *Bosquejo etnográfico de los Shipibo-Conibo del Ucayali*, 101 p., Ed. Ignacio Prado Pastor, Lima.
- GEERTZ, C.
1963 *Agricultural Involution: The processes of Ecological Change in Indonesia*, University of California Press, Berkeley.
- GENTRY, A. H.
1988 *Tree species of upper Amazonian forests*, Proc. Natl. Acad. Sci. U.S.A. 85, 156.
- LATHRAP, D. W.
1968 *Aboriginal occupation and changes in river channels in the Central Ucayali, Peru*. American Antiquity, 33 (1).
- LATHRAP, D. W.
1977 *Our Father the Cayman, Our Mother the Gourd: Spinden revisited, or a Unitary Model for the Emergence of Agriculture in the New World, in Origins of Agriculture*, Ch. A. Reed Ed., Mouton Publishers.
- LEGENDRE, L., LEGENDRE, P.
1984 *Ecologie numérique*, tome 1, p. 191, Masson Ed., Paris.
- LEVI-STRAUSS, Cl.
1955 *Tristes Tropiques*, Ed. Plon.
- MEGGERS, B.
1971 *Amazonia. Man and culture in a counterfeit paradise*, Chicago-New York, Aldine-Atherton.
- MURRA, J.
1972 *El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas*, en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- MYERS, T. P.
1974 *Spanish contacts and social change on the Ucayali river, Peru*, Ethnohistory 21 (2), 135-357.
- PULGAR VIDAL, J.
1987 *Geografía del Perú*, Peisa, Lima.

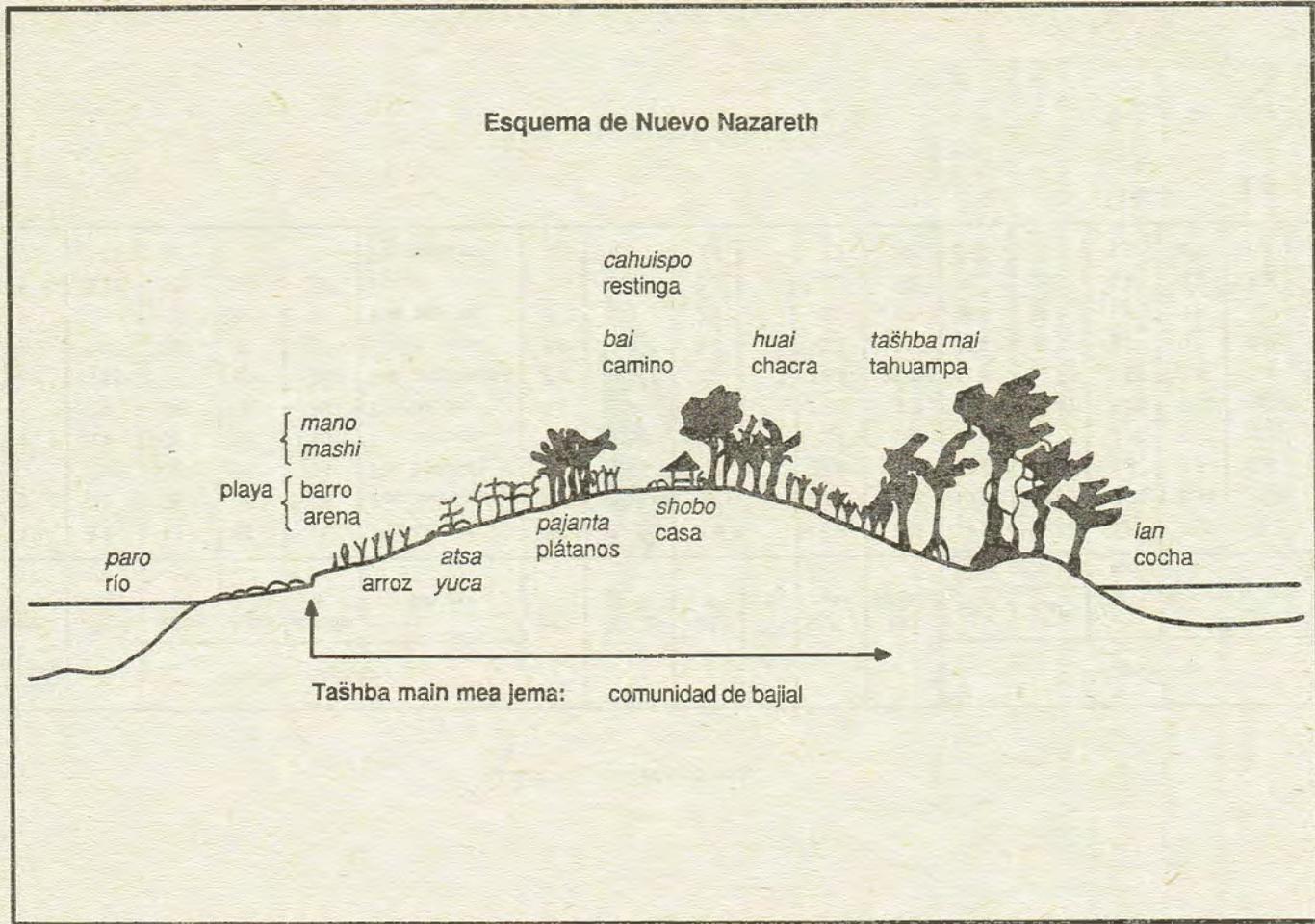
-
- SANCHEZ, P.A., BUOL, S.W.
1974 Properties of Some Soils of the Upper Amazon Basin of Peru, Soil Sci, Soc. Amerc. Proc., 38, 117-121.
- SANCHEZ, P.A., BANDY, D.E., VILLACHICA, J.H., NICHOLAIDES, J. J.
1982 Amazon Basin Soils: Management for Continuous Crop Production, Science 216, 821-827.
- SASTRE, CI.
1975 La vegetation du haut et moyen Paraná et les modifications apportées par les cultures sur brûlis, en Culture sur brûlis et evolution du milieu forestier en Amazonie du Nord-Ouest, Colloque de l'Institut d'ethnologie de Neuchatel, Nov. 1975
- STOCKS, A.
1981 Los nativos invisibles, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima.
- TOURNON, J., SERRANO, G., REATEGUI, U., ALBAN, C.
1986 Plantas y árboles medicinales de los Conibo del Alto Ucayali: concepciones nativas y botánica, Revista Forestal del Perú, 13 (2), 107-130.
- TOURNON, J., REATEGUI, U.
1988 Enfermedad y medicina entre los Shipibo-Conibo del Alto Ucayali, Amazonía Peruana, vol. 15.



Cuadro 3: Análisis de Suelos.

Número Muestra	Análisis Mecánico						Cambiables										
	Campo	CE mmh/cm	Arena %	Limo %	Arcilla %	Textura	pil	CO ₃ Ca %	MO %	N %	P ppm	K ₂ O kg/ha.	CIC	Ca**	Mg**	K*	Na*
1	0.7	18	66	16	Fco. limoso	7.2	2.86	1.6		6.0	275	19.20	17.34	1.57	0.16	0.13	
2	0.2	56	36	8	Fco. arenoso	7.7	2.19	0.7		1.7	217	10.00	9.02	0.74	0.14	0.10	
3	0.55	26	60	14	Fco. limoso	7.5	0.4	3.2		27.8	860	31.4	19.6	1.8	0.5	0.3	0.0
4	0.4	72	18	10	Fco. arenoso	7.6	2.09	1.4		2.6	136	16.00	14.78	0.97	0.12	0.13	
5	0.3	36	54	10	Fco. limoso	7.5	1.14	2.6		17.3	310	17.20	15.41	1.42	0.24	0.13	
6	0.43	18	50	32	Fco. arc. limoso	7.2	0.2	4.2		16.8	2470	41.6	22.7	3.0	0.4	0.4	0.0
7	0.17	56	28	16	Fco. arenoso	5.7	0.0	1.8		2.2	247	25.0	5.3	1.1	0.1	0.9	1.0
8	0.12	54	30	16	Fco. arenoso	5.1	0.0	2.5		2.2	179	26.0	4.8	1.8	0.1	0.3	0.5
9	0.11	38	46	16	Franco	4.6	0.0	2.2		2.2	335	34.0	6.5	1.4	0.2	0.3	0.6
10	0.07	56	32	12	Fco. arenoso	4.2	0.0	1.4		2.2	208	36.4	2.1	1.2	0.1	0.8	5.4

Esquema de Nuevo Nazareth





Current Anthropology



The International . . .

character of anthropology is embodied in **Current Anthropology** with

- Abstracts of each major article given in English, French, Spanish, and Russian
- Over half of the contributors from outside the USA
- The International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) Newsletter appearing in alternate issues
- Almost half of the CA Associates from outside the USA
- Major articles sent to 40 leading international scholars — as part of the *CA Treatment* — for comments, which are published along with the article and a reply by the author

. . . forum:

Just as ancient Roman forums were public gathering places for people of many backgrounds, so **Current Anthropology** is a gathering place for scholars of differing subdisciplines and traditions, including:

<i>physical anthropology</i>	<i>ethnology</i>	<i>prehistory</i>
<i>biological anthropology and evolution</i>	<i>folklore</i>	<i>sociolinguistics</i>
<i>social and cultural anthropology</i>	<i>archaeology</i>	<i>primatology</i>
<i>action anthropology</i>	<i>sociology</i>	<i>psychology</i>
<i>behavioral sciences</i>	<i>human ecology</i>	<i>geography</i>

By cutting across the subdisciplines of anthropology and providing interdisciplinary perspectives, **CA** avoids narrow definition of the subject.

A World Journal of the Sciences of Man

Published 5 times a year for the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. *Cyril S. Beilshaw, editor.*



20% DISCOUNT

CURRENT ANTHROPOLOGY

One-year introductory subscription rate:

- Associates (individual members of national professional societies) \$28.00 (D)
 Students (with copy of ID) \$16.80 Individuals \$36.00 Institutions \$55.00
(Lower rates are offered for certain geographical areas.)

Name _____

Address _____

City _____ State/Country _____ ZIP _____

Visa (BankAmericard, Charge, Barclaycard, Carte Blau, etc.) and MasterCard (Barcard, Access, etc.) accepted. Please mail this coupon with payment, purchase order, or charge information to The University of Chicago Press, P.O. Box 37005, Chicago, IL 60637.

LO1-

The University of Chicago Press



6/83

ASSOCIATION D'ETHNOLINGUISTIQUE AMÉRINDIENNE

amerindia

Revue d'ethnolinguistique amérindienne
Publiée avec le concours du

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

NUMEROS ANNUELS

No. 11 (1986)

- E.D. COOK: Athaspascan Classificatory Verbs
B. MANNHEIM et T. ZUIDEMA: Poetic Form in Guaman Poma's Wariqsa Arawi
S. TOUMI: Verbes déclaratifs et verbes d'adresse en nahuatl
M.C. DRUMOND MENDES BARROS: Um caso de política lingüística indígena: a questão do intérprete e do discurso religioso no Brasil colonial
A. CAUTY: Taxinomie, syntaxe et économie des numérations parlées
R. BAREIRO SAGUIER: La numeración en guaraní
F. QUEIXALOS: Autobiographie d'une néonumération
le numéro: 51 FF.
abonnement biannuel: 85 FF.
offre spéciale: 1 à 10: 400 FF.

NUMEROS SPECIAUX

- 1 R. HOWARD MALVERDE: Dioses y diablos: tradición oral de la sierra ecuatoriana. Publié avec le concours de la British Academy, 325 p. 96 FF.
2 C. HAGEGE: Le'comox lhaamen de Colombie Britannique: présentation d'une langue amérindienne. 187 p. 66 FF.
3 S. TOUMI: Le paradis sur terre: récit de la vie d'une femme à Xalitla, Guerrero. 126 p., illustrations, 51 FF.
4 A. VEERMAN-LEICHSENRING: El popoloca de Los Reyes Metzontla. 130 p. 51 FF.
5 C. LOPEZ AVILA: Tlacotenco: tlamachzaniltin ihuan tecuicame, cuentos y canciones de mi pueblo, contes et chansons de mon village. trad. française M. LAUNEY. 200 p. 66 FF.
6 Pour une histoire de la linguistique amérindienne en France (Hommage à B. POTTIER), sous la responsabilité de S. AUROUX et F. QUEIXALOS 420 p. 120 FF.

CHANTIERS derniers numéros parus

- ** 10-1 G.P. BUCHHOLTZER: La côte du Pacifique Nord-Ouest: contribution française à la connaissance des langues et sociétés amérindiennes de l'Amérique du Nord, 128 p.
*** 11-1 P. PETRICH: La semántica del maíz entre los Mochó (grupo maya de México), 210 p.
* 11-2 M.F. PATTE: De los Añún, 40 p.

* (volume simple) : 12 FF.
** (volume double) : 21 FF.
*** (volume triple) : 30 FF.

A.E.A.

BP 431

75233 PARIS CEDES 05

FRANCE

LA IDENTIFICACION DE LOS MOCETENE A
TRAVES DE LAS FUENTES



por Verónica Beatriz Aldazabal

This article uses historical documents to identify and determine the geographic location, since the seventeenth century, of the Mocetene of the Beni region of Bolivia.

In diesem Artikel werden die historischen Dokumente untersucht, mit denen seit dem 17. Jahrhundert die Mocetene (rto Beni, Bolivien) geographisch identifiziert und definiert werden können.

Cet article étudie les documents historiques, pour identifier et définir la localisation géographique depuis le 17ème siècle, des Mocetene de la region du Beni en Bolivie.



Introducción

Bajo la denominación de Mōcetene existe actualmente un grupo aborigen cuyo habitat son las barrancas que se extienden a lo largo del río Beni y sus afluentes, desde el río de La Reunión, al norte de Cochabamba, hasta el norte de La Paz, en una ancha faja que limita al noroeste con la cadena de los Yuracares y al sudoeste por la Cordillera de los Andes. Se extiende entre los 15 y 16 grados de latitud sur y los 67 y 69 grados de longitud oeste, en el Departamento de La Paz, Provincia de Sud Yungas, República de Bolivia.

Se consideran como pueblos tradicionalmente mocetenes a: Muchanes, (hoy desaparecido), Santa Ana del Beni, Palos Blancos, San Miguel de Huachi y Tucupí, (pueblos donde ha habido una gran migración promovida desde el Estado y por lo tanto muy mestizados), y Covendo, donde debido a las restricciones que impuso el régimen misional a la entrada de cualquier extranjero, se ha mantenido el grupo puro, según se consideran los propios aborígenes.

De familia lingüística aislada, cazadores con alguna horticultura, vivieron desde hace poco más de un siglo reducidos en misiones, actualmente a cargo de la orden Redentorista Suiza.

Al intentar rastrear a los Mocetene a través de las fuentes, a fin de recoger datos etnohistóricos, nos vimos ante la dificultad de que sólo se los conoce bajo este nombre a partir del siglo XVIII.

Es por ello que nos proponemos en este trabajo, tratar de dilucidar qué denominaciones se les han dado, desde los primeros momentos de contacto.

La relación entre los nombres, a mi modo de ver, no siempre aparece con pruebas fehacientes, pero son aceptados por la mayoría de los autores, aunque hay que reconocer que todos coinciden en la ubicación dada a estos grupos. Por lo cual tomaremos como puntos de análisis: 1. El nombre; 2. La ubicación geográfica.

1. El nombre:

En la época incaica, a los pueblos ubicados al este de la Cordillera del Cusco se les daba el nombre de Chunchos. Este término, tan indefinido, fue adoptado posteriormente por los españoles, quienes lo aplicaron, también, a los grupos de la zona de Moxos y Chiquitos, quedando por lo tanto incluidos en esta denominación, los Mocetene.

En el "discurso de la sucesión y gobierno de los Yngas", aparece:

"...conquistaron los Yngas y señorearon todas las provincias de los Chunchos, Mojos y Andes hasta el río Paytite,..." (1906: 156).

"Este asiento y pueblo de Oyape estaba poblado en una cabecada é juntas de dos ríos muy caudalosos, que el uno de ellos es el río que descende de Camata y el otro es un río muy caudaloso que descende de los Chapes y Mojos, y el mismo río de La Paz y de aquellos valles comarcanos, que todos aquellos ríos se juntan en uno en este lugar llamado Oyape,..." (1906: 164).

"...este asiento de Oyape, en tiempos de los Yngas fué poblado de Yndios chunchos..." (1906: 164).

Toda esta región aquí nombrada, como veremos luego, se corresponde con el habitat natural de los Mocetene.

En las primeras relaciones españolas sobre los pueblos de la zona de Mojos, ya aparecen diferentes nombres que designan a los que luego se conocerán como Mocetene (Moxetenes o Moxetenes).

En la Relación del padre Gregorio de Bolívar, acerca de sus viajes de penetración hacia la región de Moxos desde La Paz hacia 1621, se refiere a "indios bárbaros que están detrás de la dicha Cordillera..." (de La Paz), en ella habla de Raches y Amos. Para algunos autores como Métraux, sería el primero que hubo tenido conocimiento y posiblemente contacto con los Mocetene.

El padre Francisco del Rosario, quien hacia 1666-7 penetra en la región junto con una numerosa expedición a cargo del propio Gobernador de Santa Cruz, Benito de Rivera y Quiroga, también habla de Raches y Amos, pero considera que sólo es válida esta última denominación, ya que según aclara, "...effe nombre Raches es fupuesto; en la tierra no los conocen fino por Amos; Hizieron antiguamente daño en una eftancia de la Cordillera y por fi los buscaffé, dixieron que se llamavan Raches". (1682: 839).

En su relación sobre los pueblos de Moxos, el padre José del Castillo relata su entrada en la región con los padres Marban y Barace en 1675. En ella, al nombrar los pueblos colindantes, nos dice: "Al Oeste-sudoeste, los Raches, que son los mismos que los Amoños, Aporoños, y otros nombres". (1944: 19). Dándonos también un posible criterio de identificación: "Dicen que estos Aporoños rezan, si es así será de los Raches reducidos por Fray Francisco del Rosario". (1944: 15)

Completando la enumeración dada por el padre Del Castillo, consideramos como esos "otros nombres" los que nos brindan Francisco de Angulo y posteriormente, Armentia:

"En el pueblo de Amos, que por otros nombres son chumpas, y cunanas, en treze dias del mes de agosto de mill e quinientos é ochenta é ocho años". (1906: t. 9, 89)

"Fueron en otro tiempo muy numerosas [tribus] y conocidas con diversos nombres, como el de Raches, Punnacanas, Cunanas, Chumpas..." (Armentia, 1902: 295)

Nordensköld, para principios de este siglo, nos hace la misma relación: "Los Mosekene se llamaban en épocas antiguas raches o pumacana y ocupaban un extenso territorio". (1924: 130)

Pero la denominación de Mocetene no aparece sino hasta bien entrado el siglo XVIII, en las cartas de los padres Jorquera y Martí: "Diario referente a la reducción de indios mocetenes, costumbres de los indios, medios curativos, etc." (1790)

En una Real Cédula, fechada en diciembre de 1799 se dice: "...se recibieron dos representaciones de Fr. Agustín Martí, ... acompañando varios documentos que acreditan el descubrimiento y reducción de los Mosekenes que ha hecho desde el año 1790..." (1906: t. 8, 171), pero no se hace ninguna referencia al origen del nombre o grupo.

Una posible explicación para esta nueva denominación nos la da Chavez Suarez: "...para los españoles que vivían en las ciudades andinas del Alto Perú, hubo una nación de indios que especialmente llamaron Moxos, ubicada en una zona que colindaba con una parte de la cuenca superior del río Beni, la misma con la que se fundó el pueblo de Sahagún de Moxos, de cuyo nombre se originó el de Moxetenes, que sirvió luego para designar a los indios que ocupaban los estribos orientales montañosos en esas partes". (Chavez Suarez, 1944: 81)

Y más adelante agrega que este término, "Moxetenes", deriva de TENES, del latín: "hasta", como para indicar que Moxos iba hasta esas montañas. (Chavez Suarez, 1944: 81)

Lo cierto es que a partir de este momento se los conoce bajo el nombre de Mocetene y se pierden las otras denominaciones. Hecho que no implicará una simplificación del problema, ya que nuevamente comienzan a diversificarse los nombres. A partir del siglo XIX, momento en que comienzan a constituirse las reducciones en el área, los pueblos van a ir tomando el nombre del lugar geográfico que ocupan, como así también de cada uno de sus traslados, que fueron varios. Nombres que serán transferidos también a sus habitantes. Se hablará entonces, de Muchanes, Tucupis, Magdalenos, Covendeanos...

"Se denominan también Magdalenos, Chimanisas o Chimanis a los que viven en la confluencia del río Coendo; Muchanis a los del río Beni, Tucupí a los de la confluencia del Bopi y del río Beni". (D'Orbigny, 1944: 213)

El caso de Magdalenos tiene un origen particular. Según nos cuenta el padre Armentia: "Salían los Mosekenes a hacer sus correrías hasta la punta del río de La Paz con el Miguilla, donde fue preciso establecer un pueblo de vigilancia, que diese la voz de alarma a los habitantes de dicho valle, cuando saliesen los salvajes; por lo que hasta ahora conserva el nombre de Espía. En una de esas sus excursiones, lograron apresar la hija del Gobernador de la provincia, llamada Magdalena y poniendola sobre una ligera balsa se largaron río abajo. Ellos le tuvieron mucho respeto y se esforzaron en procurarla de toda clase de regalos a su usanza, pero la infeliz no hacía más que llorar, hasta que murió de tristeza. De aquí

les vino el nombre..., era mucho el pesar que por ello sentían... los misioneros hemos puesto todo el empeño en hacerlo desaparecer, reemplazándolo por el de Covendeanos..." (Armentia, 1902: t. 52, 295)

Actualmente, el nombre de Mocetene se asocia al de Covendeano, porque, como ya dijimos, es aquí en el único lugar donde, debido a las restricciones del régimen misional, que permanece hasta 1970, se mantiene el grupo puro.

Los Chimane, grupo lingüística y culturalmente emparentado, los denominan "Mareños", que seguramente se trata de una deformación del término "Magdalenos", y que podría darnos un dato sobre momentos de contactos o de separación de ambos grupos. Nuestra hipótesis es de separación y se basa, no sólo en la similitud de los contenidos culturales, sino también en algunos datos que nos proporcionan las mismas fuentes acerca de las denominaciones, como por ejemplo los dados por el padre Armentia y D'Orbigny:

"Los Yuracares les dan el nombre de Maniquies y los bolivianos erróneamente Chunchos. También llaman Magdalenos, Chimanos o Chimanisas a los que viven en las puntas del río Coendo, Muchanis a los del río Beni, y Tucupí a los de las juntas del río Bopi con el río Beni". (Armentia, 1901: t. 51, 147)

Datos que repiten aunque con dudosa coincidencia, los dados por D'Orbigny: "Con el nombre de Mocetenes existe en las montañas una nación, que los Yuracares denominan Maniquies y que los Españoles de Bolivia, si bien conservan la primera denominación, llaman también erróneamente Chunchos, nombre aplicado desde hace siglos a las naciones que viven al este de Lima. Se denominan también Magdalenos, Chimanis o Chimanisas, a los que viven en la confluencia del río Coendo: Muchanis a los del río Beni y Tucupí a los de la confluencia del río Bogpi y del río Beni". (1944: 212-3)

Lo interesante es que actualmente la zona del río Maniqui así como los Maniquies son considerados Chimane, no Mocetene, lo que tal vez nos esté indicando, una vez más, un posible origen común de ambos grupos, ya que si tomamos nuevamente a Chavez Suarez, vemos que al hablar de las penetraciones de dominicos al país de los Mocetenes dice que "Llegaron en sus expediciones hasta la cabecera del río Maniqui..." (1944: 344)

En toda esta enumeración hay que hacer notar una discordancia: Nordensköld, en su trabajo de 1944, considera a los Aporofios como Yuracares, pero no da los datos comprobatorios. (1944: 11). Consideremos que sólo se trata de un error, ya que no lo hemos registrado en ninguna otra fuente en este sentido.

Si tomamos en cuenta la explicación del origen de la palabra Mocetene, podríamos tal vez pensar en un término similar, en cuanto a función y significación a la de Chunchos. Aunque en un principio haya abarcado pueblos de un evidente parentesco cultural, los límites geográficos a veces se pierden y en consecuencia también la connotación concreta del mismo. De ahí las posibles discordancias.

A medida que transcurren los siglos y debido también al mayor conocimiento del área, va disminuyendo su significación geográfica y asimilándose cada vez más a un grupo étnico particular, hoy reconocido como los únicos Mocetene: los Covendeanos.

Con respecto a la inclusión de los Chimane dentro de esta denominación, creo que existen datos que nos permiten pensar que en un principio ambos eran parte de una serie de tribus, pertenecientes a un mismo tronco cultural, hecho que se evidencia no sólo en las ya citadas similitudes sino que son reconocidos también en todas las clasificaciones lingüísticas, al hablar de Mocetene-Chimane como una familia aislada. En un momento de su historia, del cual no podemos dar fecha cierta, se separaron. De este hecho, tal vez el definitivo, tanto por razones político-administrativas (actualmente los Mocetene se encuentran en el departamento de La Paz, y los Chimane en el del Beni), como misionales (reducidos en diferentes agrupaciones), tenemos dos datos, uno surgido de las fuentes históricas, que ya hemos citado y otro de los mismos Mocetene, que al contar su historia nos hablan de una guerra con los Chimane, luego de la cual se han enemistado:

"Entonces al venir a Covendo habían matado a un reverendo cerca de Maniqui, al lado de los Chimane; San Pablo se llamaba ese pueblo, que estaban fundando todavía misión. Entonces ahí habían matado al reverendo y estaban formando aquí misión. Ya sabían las tribus que habían matado a un padre. Entonces para que no quede así nomás habían hecho una revolución, mocetenes entre mocetenes, chimanes-mocetenes y mocetenes aquí. Entonces ya de ahí cuando había revolución aquí en Covendo o Huachi con Chiman, han hecho una guerra y sabían perder los Chimane. Los Mocetene aquí en Covendo han ganado. Ahora otra vuelta estamos en amistad con los Chimane". (Nicolás Santos, 1983)

Ya para principios de este siglo, los Chimane hablan de una delimitación geográfica bien concreta, el río Quiquive. (Nordensköld, 1924: 131)

2. La ubicación geográfica:

Como un complemento a la hipótesis anteriormente planteada, daremos una enumeración de la localización de los grupos considerados como Mocetene, en los diferentes momentos de contacto, con lo cual no pretendemos más que mostrar que la connotación geográfica del término ha sido coherentemente acotada desde el principio:

1621 - "...la provincia de Chomano, que dije estaba el mejor sitio de esta tierra a desembocar el DIABEN (Beni) por la última cordillera y seguir otra derrota hacia el Norte y Noreste de este gran río". (Padre Bolívar, en Chavez Suarez, 1944: 12)

1660 - El padre del Rosario nos dice que "llendo desde Santa Cruz, el río Chuquioma o Atahu divide la jurisdicción de los Yuracares al Sur y Raches al Norte (Río de La Paz)... fueron desde los Raches subiendo todo el Beni, siempre pasando por pueblos. Solo paffamos un des pobladito de fiete leguas que es la loma que atrabiefa, entre el río Veni y el río Quetoro..." (Meléndez, 1682: 832)

1673 - "Después de cruzar la Cordillera descendió a la zona boscosa de las últimas estribaciones andinas, llegando a la nación de los Raches, que formaba varios pueblos sobre las riberas y proximidades del río Chapare". (Fray Felipe de Paz, en Chavez Suarez, 1944: 187-88)

1790 - En el Diario de los padres Jorquera y Martí, leemos: "en la unión del arroyito Sibapi (que entra por la derecha), vimos las primeras balsas mosetenes..." Y nombran haber encontrado indígenas y poblados a lo largo de los ríos Piquendo, Tuichi, Coecho, e Igini. (Jorquera y Martí, 1790)

Para el siglo XVIII, tenemos también una serie de mapas publicados por Maúrtua (1906: t. XIII) en los que aparecen ubicados los Raches, por ejemplo: en el n. 18, "Del mapa de Sud-América del Nr. D'Anville", 1775; el n. 20, "Carte du Perou ou se trouvent les Adudiences de Quito Lima et La Plata, projeté et abujettié aux observations astronomiques par M. Bonne, Maitre de Mathématiques", 1780. En ambos se los ubica al oeste del río Quetoro, entre éste y el Beni, ubicación que coincide totalmente con la dada por los padres Jorquera y Martí, como así también a la dada por los padres Coche y Boria, que ya utilizan la denominación de Mocetene.

1801-2- Los padres Coche y Boria nos dan una descripción muy detallada del territorio: "Según podemos entender esta nación habita en diferentes parajes, y nos parece menester sería mucho para congregarla. La mayor parte de ella se extiende por la banda opuesta del río Beni. Por el Norte tiene a Reyes, y pueblos de Apolobamba, por el Oeste a los Yungas de La Paz y por el Sudeste a Cochabamba y su provincia. En el Este-sudeste a los Yuracares".

"Estas montañas de los infieles mosetenes es famosa desde tiempo atrás por las varias expediciones que se hacían en busca de oro y del gran Paititi". (Coche y Boria, 1801-2)

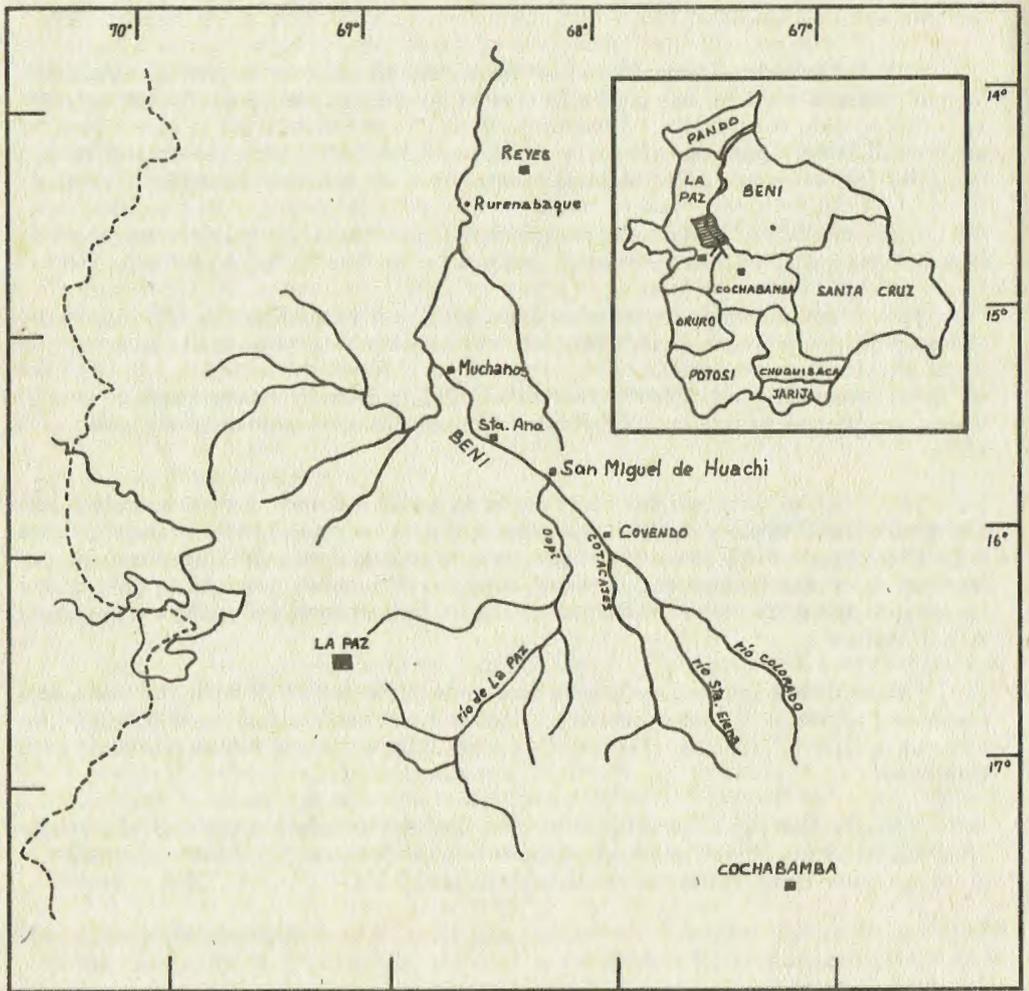
1833 - Para esta época tenemos los datos del viajero francés Alcides D'Orbigny, que ya hemos citado. Solo agregaremos unas letras: "La nación Mocetene que había encontrado y que los Yuracares denominan Maniquies, vive en el fondo del barranco, a lo largo del río Beni, desde ese punto hasta el Norte de La Paz, es decir en una extensión de unas 50 leguas geográficas, en donde está dividida en aldeas, a la sombra de la selva". (1859: t. IV: 1396).

1890 - Balzan, al relatar sus viajes desde Asunción a Bolivia, los ubica también con lujo de detalles: "Dal porto di Reyes si lascimo le barche e si risale il Beni in zattere, a causa delle molte rapide. Fra il 15 e il 16 di lat. sud, sulla sponda destra del fiume, troviamo tre missioni rette dai Francescani, formate d'indiani Mosetene, missioni di pochissima importanza numerica... sono disposte, risalendo il fiume, in quest' ordine: Muchanes, Santa Ana, Covendo".

"Alcuni Moseteno vivono alle stato quasi independenti fra il Beni e il Mamoré... Essi erano stati riuniti in una missione ma nel 1862 il missionario ucciseró e ritornarono alla loro vita dei boschi". (Balzan, 1894: 28) (Con estos últimos datos se estaría refiriendo a los Chimane).

Ya para este siglo, como dijimos, sólo tenemos la información que nos brinda Nordensköld, y que sólo se refieren a su límite con los Chimane: "Los Chimane consideran al río Quiquive como límite con los Mosetene". (1924: 131)

Buenos Aires, junio 1985





BIBLIOGRAFIA

- ANGULO, Francisco de.
1906 **Informaciones hechas por el Capitán Fsc. de Angulo sobre el descubrimiento de la provincia de Corocoro y demás inmediatas.** Agosto del 1588. En Maúrtua, 1906, t. 9, p. 9-105.
- ANONIMO.
1906 **Discurso de la sucesión y gobierno de los Yngas.** Manuscrito anónimo. Sin fecha. En Maúrtua, 1906, t. 8, p. 149-66.
- ARMENTIA, Nicolás
1901-2 **Los Indios Mosestenes y su lengua.** Anales de la Sociedad Científica Argentina, t. LII, LIII, y LIV. Buenos Aires.
- BALZAN, Luigi
1894 **Un po piú di luce sulla distribuzione di alcune tribu indigene.** Archivio per L'Antropologia e l'Etnologia, t. XXIV, p. 17-28. Firenze.
- BOLIVAR, Gregorio de.
1906 **Relación de la entrada del padre Fray Gregorio de Bolívar en compañía de Diego Ramírez Carlos, a las provincias de Chunchos en 1621.** En: Maúrtua, 1906, t. 8, p. 205-237.
- CASTILLO, José del.
1944 **Relación sobre los pueblos de Moxos.** En: José Chavez Suarez, p. 15-2, 20. La Paz.
- COCHE Y BORJA, padres.
1802 **Reducción de los indios mosetenes. Sobre su estado y adelanto de esta reducción a cargo de los padres misioneros del Colegio de Propaganda de San José de Tarata.** Buenos Aires, 16 dic. 1809. Archivo General de la Nación Argentina. Intendencia de La Paz, 1802-6.
- CHAVEZ SUAREZ, José
1944 **Historia de Moxos.** La Paz, editorial Fenix.
- JORQUERA, José y Martí, Agustín, Frailles.
1790 **Diario referente a la reducción de indios mocetenes, costumbres de los indios, medios curativos, etc.** Archivo General de la Nación Argentina. Intendencia de La Paz, 1792-1794.
- MAURTUA, Víctor
1906 **Juicio de límites entre Perú y Bolivia.** Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina. I - XIII. Barcelona.
- NORDESKÖLD, Erland.
1924 **Forschunger und abenteuer in Südamerika.** Situgart, Streckler und Schroder.
- REAL CEDULA
1799 **Sobre la inclusión de las Misiones de Apolobamba en el Obispado de La Paz, y fomento de la de Mosestenes,** 25 dic. 1799. En Maúrtua, 1906, t. 8, p. 169-74.
- D"ORBIGNY, Alcides
1944 **"El hombre americano".** Buenos Aires. 432 p.
- 1859 **Voyage dans l'Amérique méridionale,** t. IV. Paris.
- ROSARIO, Francisco del.
1682 **Carta de Relación del padre Fray Francisco del Rosario de todo lo sucedido en la conquista espiritual de los Andes y del Perú, por parte de Cochabamba.** En: Meléndez, Tesoros verdaderos de las Indias, t. 3, cap. XV, p. 812-44. Imprenta Nicolás Tomasio. Florencia.

COLOMBIA AMAZONICA

Revista Bianaual

Suscripción

Costo suscripción incluyendo porte aéreo:

COLOMBIA \$1.000*
AMERICA LATINA US \$10
E.U. Y CANADA US \$15
OTROS PAISES US \$15

Enviar cheque a nombre de:

CORPORACION DE ARACUARA
Calle 20 No. 5-44 Int. 101
Apartado Aéreo 034174
Bogotá, Colombia

* Si es cheque de otra plaza enviar costo de canje.

LEA
DIVULGUE



CRISTIANISMO Y SOCIEDAD 1986



*Deuda externa, economía
y teología de la liberación*

Raul Vidales "Pagos al exterior, quereamos vivir", Una reflexión teológica a partir del problema de la deuda externa • Hugo Assmann "Economía y Teología, algunas tareas urgentes" • Franz J. Hinkeldey "Democracia, estructura económico-social y formación del mundo mixto religioso" • Enrique Daniel Castro "Temas en torno a la teología y economía" • Raul Porcari-Bonacour? Para una crisis de la "instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación", desde una perspectiva latinoamericana.

No. 87

Revista Trimestral que se difunde en todo
el Continente

Precio para México, porte incluido
4 entregas: 2400 pesos

Para el extranjero, porte incluido
4 entregas 12 dólares
8 entregas 24 dólares

SUSCRIBASE A
CRISTIANISMO Y SOCIEDAD

Apartado Postal 20656
San Angel
México 01000, D.F.
Telf. 550-38-22

ACEPTAMOS CANJE

Director:
Jean Pierre Bastian

Órgano de Acción Social Ecueménica
Latinoamericana ASEL

© Tierra Nueva

CONTRIBUCION AL CONOCIMIENTO DE LA LENGUA KOFAN



por Mnislaw Zelený

Der vorliegende Aufsatz ist eine bibliographische Auswertung der Veröffentlichungen über die Sprache und Gruppe der Kofán im Amazonas-Raum. Diese Auswertung ermöglicht es Zelený, auf die Vorschläge der verschiedenen Autoren aufmerksam zu machen, die sich auf die immer noch ungenaue genetische Zuordnung der Kofán-Sprache beziehen.

Zusätzlich zur bibliographischen Auswertung präsentiert der Verfasser ethnographische Daten über die Kofán und ihre Sprache, Daten, die er 1972 bei Feldarbeiten u.a. in Dureno (Ost-Ecuador) sammeln konnte.

In einem Anhang ist zum Teil unveröffentlichtes sprachliches Datenmaterial zusammengestellt, eine notwendige Ergänzung dieses Beitrags zur Kenntnis der Kofán.

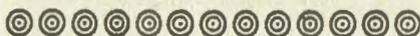
This article examines the published sources dealing with the Kofan language and people. This permits the author to comment on the problem of the imprecise genetic affiliation of this language. The author also presents ethnographic data about the Kofan and their language, based on fieldwork carried out in Dureno (eastern Ecuador) in 1972. At the end there is an appendix of linguistic data.

L'article présente L'analyse bibliographique des sources publiées sur la langue et le groupe Kofán dans L'Amazonie. Cet analyse permet a Zelený d'attirer L'attention sur les propositions des différents auteurs au sujet de problème de la filiation génétique de la langue Kofán, mais que n'est pas encore précisée.

A cet analyse bibliographique L'auteur ajoute, données

étnographiques sur les Kofanes et sa langue, qu'ont été recueilli par l'observation directe pendant son travail réalisée à Dureno (Orient de l'Equateur) en 1972.

L'appendice des données linguistiques qui suivent à cet article (une partie de lesquels est encore inédit) -sert du complément nécessaire pour le connaissance des Kofanes.



Hace cincuenta años que salió a luz el primero de los tres estudios¹ publicados hasta ahora sobre el kofán. Se trata del artículo "La lengua Kofán" del p. Marcelino Castellví, publicado en el "Journal de la Société d' Americanistes". Por aquella época Castellví era, prácticamente, el único que tenía un conocimiento profundo de la historia de la lengua mencionada, a la vez que materiales relativos al idioma Kofán; desconocidos en aquel tiempo por Paul Rivet² y otros lingüistas.

Castellví, poseía casi todos los materiales sobre los kofanes del lado colombiano, los cuales eran conocidos más que los de la parte ecuatoriana. Los publicó todos, y son los siguientes:

1. "Vocabulario breve del Kofán entonces por los indígenas del Guamués, Ocano, Bermeja, Santa Rosa y San José de Aguarico", recogido por el padre Jacinto de Quito, en 1904.
2. "Ensayo de gramática y vocabulario del idioma Kofán", por el fraile Ildelfonso del Tulcán, en 1920.
3. "Vocabulario Breve", por el padre Valentín de Barcelona, en 1924-1925.
4. "Corto vocabulario con la toponimia Kofán/ del río San Miguel y la antroponimia de varias tribus de kofanes", recogida por el padre Plácido de Calella, en 1926-1934/Tribu de Konsaya, afluente del Putumayo.
5. "Vocabulario del Kofán, del Guamués y del Sucumbios", por el padre Miguel Ipiales, 1935-1937.
6. Pequeño léxico recogido por el señor Guillén. Todo el léxico contenido en estos seis documentos no exceden 400 palabras.

En la actualidad, el grupo Kofán está compuesto solamente de unos 300 individuos, que viven repartidos en localidades de ambos lados de la frontera ecuatoriana-colombiana.

En el Ecuador hay algunos pueblos en las orillas del río Aguarico, siendo uno de los más grandes y densamente poblado, Dureno; y el más pequeño: Dubeno, cerca del mismo río.

Los kofanes de Colombia viven en las riberas del San Miguel, Guamués y Putumayo. Una pequeña parte convive con los Siones en los pueblos de Nueva Granada, Buenavista, Piñuña Blanca, El Tablero y El Hacha. Los Siones (unas 200 personas), son la única tribu con quienes los kofanes están en un contacto duradero, con establecimiento de lazos de parentesco.

El idioma Kofán pertenece al grupo de lenguas más discutido en las clasificaciones lingüísticas. Fernando Montesinos lo encuentra parecido al quijo. Paul Rivet, con el barbacoa y más tarde con Chibcha. Jacinto Jijón y Caamaño dice que pertenece al macro-grupo Chibcha. Lucas Espinoza Pérez, después de comparar unas cuarenta palabras del pequeño léxico de J.C. Granja con el pioje y loto, llegó a la conclusión que "...con todo lo visto nos afirmamos más y más en el nexa racial entre kofanes y encabellados o piojés".

Algunos como Loukotka y McQuown, y parcialmente también Paul Rivet, eliminan el idioma Kofán de todo parentesco con cualquier otro idioma nativo, considerándolo un idioma aislado. Otros también lo relacionan con el goahibo; pero S.E. Ortiz rechazó este parentesco.

La falta de datos, es decir, el conocimiento insuficiente de esta lengua, fue siempre un problema grave para la clasificación del Kofán.

Por ejemplo, en la obra de Antonio Tovar, en la que se halla una bibliografía lingüística completa, se menciona solamente diez títulos, de los cuales tres son manuscritos y otros son tan pobres que no dan posibilidades de estudio lingüístico alguno, excepto las obras de Rivet, Castellví y Ortiz.

En el ámbito de la lingüística americana, no debemos olvidar al gran historiador, arqueólogo, etnógrafo y lingüista Jacinto Jijón Caamaño. En su estudio lingüístico incluye el idioma Kofán en la gran familia Chibcha, pero advirtiendo que en cuanto a esta lengua, tiene a su disposición un material reducido como para poder llegar a alguna conclusión seria.

El misionero norteamericano M.B. Borman, es, en la actualidad, tal vez uno de los mejores conocedores de los kofanes. También él se inclina a creer que la lengua Kofán representa una familia lingüística aislada. Borman es la persona más autorizada en la materia y también el primero que ha hecho un estudio fundamental, relativo a la fonología del Kofán.

Pero, desgraciadamente, todavía no existe ningún vocabulario impreso —excepto los seis ya mencionados—; tampoco se ha establecido una ortografía definitiva. Generalmente se usa la española, como en casi todas las lenguas de América, aunque Borman en su estudio mencionado, empleó la ortografía inglesa.

La transcripción no es el único problema; tal vez el más grande es la diferencia en la descripción que de los sonidos hacen los viajeros o personas que recogieron los datos que tenemos a nuestra disposición.

Por las muestras que presentamos en este artículo, podemos darnos cuenta de estas diferencias. Podemos decir que el idioma Kofán suena diferente para cada oído. Los sonidos guturales y la glotalización son realmente un asunto muy complicado, y para un oído extranjero, muy difícil de captar. Transcribir algunos sonidos en nuestro alfabeto, es casi imposible. Es el mismo problema que trata de resolver Borman sirviéndose de la ortografía inglesa.

Las primeras informaciones de los misioneros jesuitas y franciscanos, no mencionan al idioma Kofán ni proporcionan palabra alguna. La única excepción es la del P. Rafael Ferrer; pero los resultados de su trabajo lingüístico han desaparecido. La mayor parte de los autores, como por ejemplo Alberto Sarmiento, dicen que el idioma Kofán es muy extraño y no se parece a ningún otro. Es casi una tradición hablar del Kofán como de un idioma raro y admirable, cosa que se repite en todas las publicaciones sobre los kofanes.

Julio C. Granja dice que el idioma Kofán es gutural. Proporciona cuarenta palabras escritas en una ortografía antigua, dudosa y con algunos errores, que dan poca información sobre el tema, lo que es comprensible. Pero le falta representar los sonidos guturales, glotales, tan característicos del Kofán. Por ejemplo, la palabra "yuca" la registró "aamba", pero lo correcto es "a'amba" donde el apóstrofe representa el sonido glotal, acompañamiento gutural de la letra "a". También explica que el vocabulario "tzándeye" es "gente", pero en realidad significa "hombre", "joven". Tiene otros errores que provienen de la captación: según él "padre" es "quitsha", pero la pronunciación correcta es "quitza" /ortografía española/; y según Borman "kica" /ortografía inglesa/.

Tal vez la más extensa muestra de palabras del idioma Kofán, la tiene S.E. Ortiz, aunque su ortografía es muy diferente en comparación a la de los otros. (Veáse diccionario adjunto). Desgraciadamente no conozco la fecha en que apareció el manuscrito Guillén, de donde sacó palabras kofanes el lingüista checoslovaco Cestmir Loukotka. La presencia de la glotal y de todos los demás sonidos en la transcripción de las palabras que este manuscrito tiene, nos parecen correctos, de acuerdo a la comparación con los nuestros. También una transcripción anónima del Alto Aguarico y Central San Miguel y Guamués (compárese los diccionarios adjuntos).

La gran ventaja de la colección Ortiz son las palabras que se refieren a especies de la fauna y flora pero presenta al Kofán como un idioma sin glotales.

Hay también otra explicación de estos errores e inexactitudes: las diferencias se deben, quizá, a un cambio en la lengua. Por ejemplo, entre los trabajos de Granja, Ortiz y Borman hay treinta años, un espacio de tiempo en que el idioma Kofán ha cambiado por la influencia del Castellano.

Las diferencias más importantes se pueden observar en el siguiente cuadro en que se ha recogido numerales de Kofán, que nos permitan ver la lenta desaparición de su función, y su posterior reemplazo por los numerales castellanos. El comercio, el dinero y otros contactos con los blancos son los motivos de la pérdida de la función idiomática y del proceso de extinción, el cual es casi imposible parar.

Julio C. Granja y Sergio E. Ortiz afortunadamente incluyen en sus vocabularios todas las numerales, hasta el 11 (Granja), y hasta el 20 (Ortiz); siendo los únicos que informan sobre estos numerales. Es especial el registro del número 11, que ni Jacinto Jijón y Caamaño lo trae pero que registran; nos hace pensar que los kofanes conocieron más numerales. (Véase la comparación de los numerales).

La transcripción anónima combina numeración biquinaria decimal con quechua a partir del número 10, que es "chuga". Ya al final del siglo pasado Tomás Hidalgo mencionó que el idioma Kofán "...y otros americanos tienen un sistema numeral relativamente perfecto". Y la única palabra que cita es "chungáyico", que según él significa "uno".

Sin embargo, el estudio más profundo sobre los numerales lo tiene Jacinto Jijón y Caamaño. Los numerales que usó para su estudio hacen suponer que tuvo a su disposición el vocabulario del Padre Ildefonso de Tulcan y tal vez algunos otros, pero de ningún modo que conocía todos los vocabularios y tampoco el trabajo del Padre Marcelino de Castellví. Según él los kofanes conocían dos sistemas numéricos y que también hubo cambio del sistema antiguo biquinario-decimal al sistema decimal imperfecto.

Jacinto Jijón y Caamaño llama a este sistema decimal imperfecto como sistema de consecuencia original. Por ejemplo se refiere al número cinco, seis y siete. El número ocho que entraría en lo que él llama sistema normal se puede expresar de tres maneras distintas: como compuesto de los números 1 - 4 - 3 ó 3 - 6 /? / ó 1 - 5 - 2. En este ejemplo falta el sistema de consecuencia original.

Julio Montalvo Montenegro, en su gramática quechua, también pone, como comparación, los numerales kofanes. Sus datos parecen que no provienen de una investigación propia sino que son reproducidos. La ortografía y el sonido se acerca a la de Granja, pero, sorpresivamente, acaba en el número ocho.

Todos los trabajos impresos de Borman mencionan solamente los primeros cinco numerales (esto fue en los años 1955 - 1960). Durante mi estancia en el año 1972 se utilizaba solo los primeros tres, y de un modo ocasional el número cuatro. Para los otros numerales utilizan normalmente los castellanos. Ahora casi nadie dice "c'oanifue", sino "tres".

Dado que la aculturación es rápida, en los últimos cuarenta años desapareció casi toda la numeración Kofán. El comercio y su trato con los blancos, lo ha hecho, también, adoptar palabras antes desconocidas, tales por ejemplo "avión", "cuchara", "barato", "caro".

En los últimos años se habla mucho sobre la defensa de los kofanes que existen a partir de las estadísticas de las misiones religiosas; ello, sin embargo, no significa nada en relación con el idioma, que es la expresión primordial de una cultura, y de una nación. Tal vez salven a los individuos, pero no a los kofanes.

Hoy en día los kofanes son bilingües, lo que contrasta con el año 1960 cuando Borman escribe que en el pueblo Dureno viven 75 personas de los cuales el 90% son monolingüe. Su informante principal era criollo, un Kofán monolingüe, de 25 años de edad. Ahora Enrique tiene casi cuarenta años y, como los otros, habla castellano.

Durante mi estancia en Dureno capté algunas expresiones etnográficas. Mis informantes más importantes fueron Enrique Criollo, y su esposa Arcira Kinterero, Etor K'enama, Aurelio K'enama y otros.

La ortografía que uso es muy semejante a la castellana. He cambiado "ts" por "tz". Por ejemplo "tzetsepa" he cambiado a "tztzetsepa", que significa "chicha fuerte". Asimismo como Borman no estoy usando "h" sino "j", aunque algunas veces este sonido en castellano resulta algo fuerte en comparación al Kofán. La letra "z" sin "t" representa un sonido como "s" simple francesa, por ejemplo "zujé cho", significa "pescado singo", y "dy" uso como Borman para sonido correspondido a la "j" de "John" en inglés, por ejemplo "dyu 'cu", que es "miedo".

Los "verbos" que he incluido en el vocabulario son raíces verbales. Como es obvio cuando se pregunta por verbos no se nos responde con el infinitivo.

En los lugares en que uso infinitivo, estoy poniendo /inf./. El infinitivo se hace con los sufijos "-ñe" ó "-ye" más la raíz verbal, y con sufijo irregular "-yi". Los negativos se hacen con sufijo "-bi". También en este vocabulario aparecen incluidos algunos ejemplos de plurales e imperativos.

Jacinto Jijón y Caamaño representa con f allí donde debería figurar p. Pone "fushes" cuando lo que se esperaría es "pushes". Asimismo, no usa "c" sino "k".

Me agradó comprobar que Dureno no tenía ya 75 habitantes como señala Borman en 1960 sino mucho más, casi cien. Los niños aprenden en la misión a leer y escribir en Kofán y en castellano. Los cuadernos son preparados sobre la base de los trabajos de Borman, quién elaboró cuatro cuadernillos con pequeños vocabularios. Algunas de las palabras de tales cuadernillos están incluidas en mi vocabulario.

Para reunir toda la información sobre este idioma, he examinado colecciones todavía no impresas, a saber: Vocabulario de Ortiz del río Guamués y San Miguel, Vocabulario Kofán Anónimo del Alto Aguarico, Central San Miguel y Guamués.

NOTAS

- (1) Paul Rivet: 1952, S.E. Ortiz: 1943.
- (2) Carta del Dr. P. Rivet al p. Marcelino Castellví, Paris 5.X.1934: "Lo mismo diré a Ud. relativamente al Koche, al Andoke, al Kofán, al Tinigua, lenguas casi completamente desconocidas hasta ahora...".

BIBLIOGRAFIA

- DE CASTELLVI, Marcelino
1938 La lengua Kofán. Journal de la Société d'Américanistes, Paris, Nº 1. Vol. 30, págs. 219-233.
- MONTESINOS, Fernando
1882 Memorias antiguas historiales y políticas del Perú. Colección de libros españoles raros y curiosos. Madrid, t. XVI, pág...
- RIVET, Paul
1912 Les familles linguistiques du Nord-Ouest de l'Amérique du sud. L'Anne ling. 4, págs. 117-154, Paris.
- RIVET, Paul
1952 Affinités du Kofán. Anthropos 47, págs. 203-234, 1952.
- ESPINOZA PEREZ, Lucas
1955 Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano. Madrid, págs. 45-52.
- LOUKOTKA, Cestmir
1968 Classification of South American Indian languages. University of California, Los Angeles.
- McQUOWN, Norman
1955 The Indigenous Languages of Latin America. American Anthropologist, Vol. 57, Nº 3, Junio.
- RIVET, Paul
1924 Langues de l'Amérique du Sud et des Antilles. Paris, págs. 639-712.
- ORTIZ, Sergio E.
1943 Lingüística Colombiana; Familia Goahibo. Universidad Católica Bolivariana 9, págs. 155-181, Medellín.

- TOVAR, Antonio
 1961 Catálogo de las lenguas de América del Sur. Buenos Aires.
- ORTIZ, Sergio E.
 1947 Notas sobre los indios Kofanes. Revista de Historia 3, págs. 72-91. Pasto.
- JIJON Y CAAMAÑO, Jacinto
 1941 El Ecuador Interandino y Occidental antes de la conquista castellana. Quito.
- BORMAN, M.B.
 1962 Cofan Phonemes. Studios en ecuadorian indian languages I. Summer Institute of Linguistics, México, págs. 45-59.
- FERRER, Rafael
 1800-5 Compendio de la Doctrina Cristiana en Lengua Cofane. Según Lorenzo y Hervás y Panduro: Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas. Madrid, el manuscrito de P. Rafael Ferrer se conservaba en el Archivo del Colegio de Jesuitas de Quito. Todavía desconocido.
- SARMIENTO, Alberto
 1955 Biografía del Río Napo. Quito.
- GRANJA, Julio C.
 1942 Nuestro Oriente. Quito.
- HIDALGO, Tomás
 1890 Pasto antiguo y moderno. Reseña histórica y filológica. Pasto 1890.
- MONTALVO MONTENEGRO, Julio
 1971 Gramática elemental y diccionario del idioma kichua. Quito.



DICCIONARIO CASTELLANO - KOFAN ETNOGRAFICO

I. CUERPO HUMANO

barba	tz'u-n'jinba
brazo	c'unguico
cabeza	tz'u-ve
cuerpo	ai'bu
diente	t'etu
esqueleto	tz'ta
labio	ayafá
lengua	metzansa'cu
mano	tive'
manos	tivema
ojo	tz'u-fatu
oreja	tz'u-fe
pecho	chuchu
pie	tz'i-t'e
piel	t'enagu
sangre	anjampa
uña	tz'i-c'o

II. HOMBRE Y AMBIENTE CULTURAL

abuela	mamac'ashe
abuelo	yayac'ashei
adornos de hojas	numb'emba
adornos de fibras	
de chambira	ambonzanza
adornos para la boda/ hojas	iru
	afimbi
adornos: la pluma en la nariz	umant'ute'ta'
adornos: las clavijillas con plumas en las orejas	tz'u-sina chapac'u
aguja	noac'o
aljaba	matirichu'
anciana	c'uan'tz'acashi
anciano	c'uan'tz'acashi'i
ataúd	asic'u

bolsa reticulada	u'va	fuelle de madera	shagato
brazalete/cordón en el brazo	teresafa	fusil	pota'idyo
brazalete de hombre	ivanat'umu	gallinero	arapac'auque
brazalete de mujer	an'telpa	gente blanca	cucama
calabaza llevando la lana		gente india	a'i
para flechas	t'etachu	gente negra	singu
canasta de bejuco saparo	saparo	hamaca	anema
candela	singi	hermana	que'ta
canoa	chipishau	hermana mayor	she'she
canoa, embarcación	shabu	hermano	quinshi
carne	ana'chu	hija, hijo	du'shu
casa	tz'au	hija	u'quie
casave	casave	hoja del árbol para	
clavijilla como adorno		teñir las lanzas de	
del ófdo/de madera	c'ugu	negro	sereno
clavijilla como adorno de		hombre, joven	tz'andaye
nariz	fent'uc'u	juego	c'ufe
cocina/espacio para cocinar	pantjac'	juegos de los niños:	
cocina/sitio del fuego	singi	— pega	bit'obac'ufe
colador	if'ic'u	— matagente	c'c'
collar de pepitas	shashacú	— con las muñecas	du'shuc'ufe
collar de plumas	te'ta'cu'	lagar para casave	
corona/simple cinta	utifac'a	(tipiti)	feutz'inday'e
corpiño	c'unto	lana del ceibo/para	
cuchara	cuchara	las pucunas/	t'use
cuchara de palo	ch'uch'ucu	lancha, canoa	shabu
cuchillo	chi'chi'cu	lanza	dan'sancha'
curaca	q'uenza a'i	leña	si'tz'i
cushma	undic'u'e	macheta	mache'ta
cutis, piel	t'enagu	madera para las lanzas	anac'o
chacra	nasipa	madera para las pucunas	chinuc'
chica, muchacha	du'shu	madre	cha'
chicha fuerte	tz'etz'epa		mama
chicha	c'unapecha	marido	ca'di
	chancoco	mujer	cashí, pushe,
choclo del maíz	p'u'p'u		pushesuja
dormitorio	anan'en'chu'	niño	du'shu
	anabaj'	padre	yaya, quitza
escalera	c'anchana	pantalones	apich'uc
escaño	dyaye'	pañuelo	paifero
esponsales	casarapa	pasta del plátano	c'uic'u, c'uyc'u
falda	fu'ñu	para beber	
fibra para hacer		pintura del cuerpo	t'evayi
el if'ic'u	patz'atz'a	pito	ch'ango
flecha de pucuna	se'co	plancha para cocer	rata casavec'u
fogón	singi	casave	
	singi ovichu	pluma	te'ta'
fuego	cu'fei	plumaje	te'ta'
		primo	t'eya
			ate'

pueblo	canq'ue	lago	singu'c'u
rallador de chonta	tz'atz'an	lodo	tz'ipac'u
remo	chuchufe'	luna	c'use, chiga
red para pescar	vach'uja	madriguera de sajino	chanc'u
utensilios para tejer las		monte	tz'ampi
redes de pesca	vachu uatanta	nube pluvial	ujinbac'u
	juant andafindi	pica, trocha	tz'aiqui
	eti	pedra	patu,
sala de la casa	tasa		pa'u
tacita		río	na'i
tacita para calabaza		sol	c'ueje
/para beber/	ich'uruch'	tierra	ande
tacita para cerámica		trocha	tz'aiqui
/para comer/	apishut		
tambor	c'uysih		
tamiz	ific'u		
techo/de las hojas		IV. PLANTAS Y FRUTAS	
palmeras	iti'u'p	achiote	c'ña
tela	sarupa	aguacate	ac'a
tia	cho'dyie	aji	c'uma
	she'she	algodón	ta'va
tio	t'ont'o	árbol/genérico	c'uve
trampa de caza	chango	árbol del pan	q'uini'qui
	q'uendeyuch	árbol yanga/para	teinfachu pá
trampa de pesca, como	ataraya	construcción de las casas	q'uinic'u
el brazo seco/		balsa/árbol	t'ecupa'je
vara/la insignia del			
curaca	c'nonq'uinic'o	caimito	sijica
vaso/de calabaza/	ich'uruch'	caña de azúcar	tz'apac'o
vaso/de cerámica	tz'u-ripa	chambira	t'u'yuf'u
veneno/nombres de		flor	t'eta
las vegetales usadas		fruta	t'eta'chu
para extraer el veneno	sapepe	fruta caimito	sijica
	iruche	fruta de chonta	migulava
vela/para llevar los			ni'uchu
niños	ant'ufa	fruta chontaduro	cumaquic'o
viuda	pushe p'ajenchu		u'ma
viudo	p'ajenchu	guaba	fiño
zapatos	sapatos	hoja del árbol	c'aq'ui' c'aque
		/especie?/	
III. NATURALEZA		hoja de la palmera	
agua	tz'ac'u	"canomba"	sapoje
arco iris	otifa'asi	hoja/genérico/	nae
arena	sisipa	lima	lima
banda (del río)	jonifani	maíz	i'a
brazo (del río)	oshe'qui	choclo de maíz	p'u'p'u
brea/vegetal/	c'uq'ue	palma chonta	bu'mbu
cielo	sefani	palma canongo	canongo'cho
corriente	q'uinc'upa	palma/las hojas se usan	
diablo	bajo	para el techo	shic'udja'va
dios	chidya	palma/las pepas negras se	
estrella	o'fe	usan para collares	firirima
isla	a'nte'pu'chu		

palma/las pepas
 negras grandes se
 usan para los collares
 palma yarina
 palta
 papa
 plátano
 — plátano maduro
 — plátano no maduro
 — plátano "orito"
 tabaco
 yuca
 yuca cocinada

tz'inufachu
 shishije
 ac'a
 papa
 c'uye
 c'uyaquecho
 c'uyechi'a
 chirario
 quemba
 a'mba
 q'uepe

V. ANIMALES, AVES, PECES

*agutí
 anguila eléctrica
 animal
 araña
 ardilla
 armadillo
 ave/especies/

 bagre/pescado/
 boa

cuiya
 fampi
 aña'chu
 c'ayaju
 tutuya
 iji
 chiririya
 c'uyubi
 c'uyuy'uiya
 c'uivo
 cajási

burro
 cámbaro
 capybara
 caracol
 chancho doméstico
 chanchito
 chicharra
 danta, sachavaca
 escarabajo/gen.?
 escarabajo/especie/
 gallina
 huangana
 insecto/especie?/
 jaguar
 lagarta
 lagarto, caiman
 lora/especie/
 lora fina
 luzón, trompetero
 mariposa /genérico/
 monochorongo

ubalopa
 c'ushaga
 yoburu
 ch'uru
 c'uchi
 c'uch'indu'shu
 diyo
 c'uvi
 sivi vic'o
 c'ufa'ya
 arapa
 mue'nda
 ucu
 t'esi
 tofa
 batóba
 sacara
 picori
 t'ent'e
 t'uv'ia
 c'unsin

mono maquisapa
 mono negro
 mono nocturno
 mosca
 mosquito
 murciélagos
 oso
 papagayo/genérico?/
 papagayo/especie/
 pato
 perro/perrito
 pescado/genérico?/
 pescados/especies/

pescado singo
 picaflor
 piraña
 pollo
 rata
 raya
 sachavaca
 sajino
 sapo
 sardina

serpiente/genérico
 serpiente/especies/

tortuga/motelo?/
 tortuga charapa
 tortuga grande
 tortuga matamata

tucan
 vaca
 venado

VI. COLORES

azul
 blanco
 negro
 rojo
 verde

duya
 siaco'ga
 macoro
 ocu
 ancha'
 chi'mbirac'o
 unc'umaru
 t'ufi
 sese
 yacapi
 ai'n, /ai'ndu'shu/
 av'u
 pac'u
 tusi
 cumasi
 c'uibu
 zuje'cho
 a'tze
 daru
 arapandu'shu
 dushu'pa
 shipare
 c'uvi
 saquira
 sapu
 sambiri
 sambico
 ejo
 iyo
 t'ito

t'et'ec'uchu
 charapa
 puca
 matamata

sucu
 baira

inzia
 to'to'a
 singu
 c'a
 inz'

VII. PALABRAS BASICAS

A. Substantivas

almuerzo	aña'chu
avión	avión
calor	coe'je
caza	tz'ampifísi
centro	et'igia
compra	cha'va
cosa vieja	tz'U-ru
cuero	t'unu
cuero de venado	shac'at'unu
día	a'ta
día próximo	c'aqui
espejo	c'anc'u
fin	cagieyi
fuerza	tz'aifa
gracias	chiatz'afé
habilidad	de
hora	c'aña
hueso	chango
huevo	dusu'cho
miedo	dyu'cu
nada/no hay	ne'i
noche	cose
olvido	ac'uepa
plata, dinero	corifindi
preparación	c'anderuc'ufca
secado	samba
sitio /aqui/	vafanga
sitio /otro/	c'ani
venta	cha'voi

B. Adjetivos

alguno	maja
barato	barato
bastante	tzai'nbi'tzi
	shac'a
bonito	ñutz'iay
borracho	c'usi
bueno	ñutzi
bueno, siga	dasu'
caliente	coe'e
caro	caro
ciego	bini
claro	yañoame
contento	t'et'epoe'i
cuidado	sa'ne'
fácil	aiyembe
feliz	abi'a
frio	cha'dio

igual
limpio

lleno
maduro

bien maduro
mojado
mucho
otro
pequeño
poco
roto
sano
siguiente

todo

C. Pronombres

¿a dónde?
¿a dónde vas?
¿cómo?
¿cuál?

¿cuánto?

¿de dónde?
él

ellos
le, les, su, suyo
mi, me, mío, yo
nosotros
¿porqué?
¿qué?
sólo
tu, Usted
tuyo
ustedes
yo, mi, me, mío
yo soy

D. Numerales

uno
dos
tres
cuatro
cinco

juvoe
chitzi
dyíyatzi
u'mba'e
quecho
sin'cho
si ma
tz'ipa
quenza
maja
chipin
rerí'co
do'jo
c'usha
fuese
maja

poiyl'c'o
pa'n

mani
maniquija'ya
min'c'ai
jungoe
maja
minga'ni
mañi
mane
chiva
quia
undec
tsu
na
ingi
jungoesie
jungoe
tisuyi
qui
tise
que
fia
gi

fuec'o
c'ua'ngi
c'oanifue
c'at'ufaic'o
c'uan gifai c'o

E. Verbos

abrir/la boca/inf.	sha'ni'ye	comprar/inf./	cha'va'ye
acabar	nani	comenzar	anshaen
agotar, terminar	sefa	cortar	chat'u
	ante	cortar, talar/inf./	t'ut'uye
andar, caminar,		correr	bit'oba
ir/inf./	ja'yi	correr/inf./	q'uinc'upa
anular/cancelar	chat'u	crecer/inf./	coefie'fie
apelotonarse, con-	zu'fa	dafiar	doya
traerse		dar	afe
apretar, exprimir	tz'etz'e	dar a comer	o'fian
aprovechar	asi	decir	su
	sai	dejar	ant'e
arar	dya'ndya	deshuesar	t'it'i
arrastrar	q'uitz'a	dormir/inf./	afia'fie
arrancar	sai	disolver/inf./	tz'utz'uye
arreglar	fiofo	encender/inf./	setz'efie
arrojar, lanzar	cati	entrar	ca'fi
atar	uga	enviar	moe'
	tanda	envolver	oncan
atravesar/inf./	ise'ye		quep'oemba
aumentar	afojo	escardar/limpiar	
azadonar	pa'fu	la chacra/	at'ut'u
bañarse	onjon	esconder	a'tu
botar	cati	esparcir	sheque
brotar	sho'yo	esperar	roda
buscar	t'a'ta	estrujar/inf./	pisa'ye
caer	amp'i	exagerar	afojo
calentar /inf./	sa'vi'ye	exprimir, apretar	tz'etz'e
		frotar	shuju
callarse	ziya	ganar	asi
cambiar/inf./	da'ye		sai
caminar/inf./	ja'ye	gatear	ma'ngu'cho
		gritar	fundo
cansar	egacho	gustar/inf./	a'vocha'ye
cardar	at'at'aeen	hablar/inf./	afa'ye
cargar	upi	hacer	tzon
	andu	hacer cosas de barro	
cavar	pa'fu	/inf./	pi'pi'ye
cocinar	otaen	ir/inf./	ja'yi
coger	isu	jugar/inf./	c'ufa'ye
colgar	dusian	ladrar	she'ndya
colocar	p'ifa	lanzar, arrojar	cati
	p'ip'i	levantarse	jangi
conocer	a'te'	libertar	c'upa
contentar	avuja	limpiar	dyiyaqui
continuar	omboen		c'cha
contraerse	zu'fa	luchar/inf./	tz'etz'ec'oye
comer	afe	llamar, gritar	fundo
		llegar	nepi
		llevar, pasar	anga

DICCIONARIOS ADJUNTOS

S.E. Ortiz / Las palabras de la lengua kofán recogidas en Río Guamués y Río San Miguel /

VERBOS

bañarse	ññáujugaye
hablar	kúndaseyeyaye
cantar	ssetapiña
vestirse	dikege
levantar	kámguiye
dormir	añañe
comer	ane
danzar	nambayraye
tomar	indisyé
amar	inhija
viajar	jinguekajenájaye
subir	umbaffuenejáyeye
andar	ñájaye
refirse	ñaffefña
luchar	iyicoye
acostarse	kúgye
huir	búigtuye
beber	kijoye
cazar	kuúncinfite
llorar	inagje
querer	derichohinja
bajar	kajenájaye

NUMEROS

un	fue
dos	fuanki
tres	fuáninfue
cuatro	kátéfuaye
cinco	fúenchuyye
seis	sscuenchuyye
siete	kunajeye
ocho	...
nueve	uttaffaye
diez	tibbepáschi
once	tibbepasi fue
doce	tibbepasi fuanki
veinte	tibuasisitte

CUERPO HUMANO

cabeza	subbue
pelo	tuhutse
frente	ambagje
orejas	sugsina
nariz	suffuati

labios	ayyaffua
boca	ayyaffua
brazo	kungkico
mano	tihibbe
pecho	ijamajki
ombbligo	schahuma
vientre	tufpa
lados	tehancu
asentaderas	kupatichu
dientes	tehegto
lengua	messansaco
cuello	kudeffua
mentón	ssuffuimba
hombro	upibpacho
pulmones	ssepaco
pie	sahanjua
rodilla	s'achu
tobillo	manichu
planta	s'embimbe
dedos	ssemiaco
uñas	isuyco

ANIMALES

perro	ahí
sahino	muhénda
sahino	ssakira
cerdo	kugchi
tapir	jubbi
venado	schango
nutria	ssararo
kapybara	yofbuire
guara	kiyya
ardita	tenteyye
jaguar	kiatessi
jaguar	tehettsi
oso	behetta
oso hormiguero	osso
ganado	uara

MONOS

chichico	kuatsti
leoncito	teinfuachu-
	chinechu
	ahachu
cotudo	ungki
tanque	chuchiyyo
tutamono	

AVES

gallina
pavo
pisco
luzón
papagayo amarillo
papagayo-loro
picudo
golondrina
gallo
pato
paujil
garza
papagayo
chirriclés
cardenal
gallinazo

SERPIENTES

serpiente
matiguaja
boa
ekis
canangucho
gata
coral

PESCADOS

bagre
bufeo
sábalo
singo
curbinata
temblón
paiche
dentón
bocachico
barbudo
sambico
raya

ALIMENTO

carne
plátano
maíz
chontaduro
dulces
chucula
yuca
sal
flame
chicha

arappa
kuyyubbi
chumbimbi
tengte
kipohomamdo
kachappa
sogki
chiviro
arappa
guakippi
tetsi
kuasatga
siguehomado
kuigchiyyo
chamego
kopana

yyo
coffuasi
kajangsi
sinsionsi
kananguihiyyo
kñame
ugkugkui

totakuiyyo
fuagja
pagai
chsigecho
ssissibpahahui
juambi
paisich
nahantte
ahahue
inghu
sambiri
schyopari

añanche
uyye
puebpui
uhumua
ahansisi
kugki
ahamba
ahansi
keffua
chucchugki

FRUTAS

piña
caimito
caña de azúcar
naranja
aguacate
marañón
papaya
chirimoya
uva
lima
limón
guaba

chibbuiya
sihigka
sspako
karanja
ahatsa
mararon
pajcoya
kahañe
ssaja
lima
rimun
ungga

NATURALEZA

agua
cielo
estrella
nubes
humo
árbol
ceniza
rama
tierra
infierno
sol
luna
fuego
monte
hojas
semilla
leña
río
salto
remolino
liana
yagé
flor
barranco
remanso
corriente
yoco

sahagki
ceffua
uffue
kilopaschi
uffuemba
kihininki
kgseppa
kihingguitema
ahande
kugkusingue
lucegie
kuubbui
ssangki
ssambpui
kuagkiessi
tehetatchu
sstitsi
name
isaffasego
setindake
uffa
uffua
tehetsa
nahenki
sinkianteye
singuiiffua
yoco

COLORES

blanco
moreno
colorado
claro
negro
azul

tudtaa
ssintsi
kigha
ahatagte
ssingko
kutsia

VARIOS

hombre
mujer
blanco
'indian
chaguira
achiote
vestido
plumaje
remo
vara
blanco
maleta
atarraya

sanddiyi
pucheschi
kokama
ahí
andippui
kiiña
fuññu
ugtifuagke
schuchuffinde
achagkeigen
schetucho
oobbua
ataraya

plato
cacique
collar
cusma
camisa
canoa
proa
popa
canasta
red
olla
cuchara
adios

apischotto
kimkuppa
tehetto
undigki
undigke
schagco
schaggositto
schaggosattsa
zapparo
ahanasma
ahappi
cuchara
güenappi



Vocabulario de la lengua kofán escrito por anónimo en Alto Aguarico y parte central de los ríos San Miguel y Guamués.

mono	cushí	hijo/niño/	tehua
mosca	ookee	casada	aracho
pescado bagre	gkigo	hijo	dishendeg
pescado sábalo	paco	blanco	cocama
tortuga del río	raricaya	negro	tzía
tortuga del monte	téticóye	soltera	tchuiapushese
pescado bocachico	aabe	marido	tzanduye
mono volador	paravaco	padre	kitza
mono pequeño blanco	chiméscho	boca	ayafa
gallina	aerapa	dedos	seniaco
armadillo grande	cubeigi	pie	zantquía
armadillo pequeño	igi	estómago	toupa
nutria	zaróro	corazón	ijáma
lagarto	iguanatuúfa	oreja	zuzine
tapir	kugi	naríz	sufaticha
zancudo	ancha	dientes	quééto
cerrillo	tzaquirá	mano	tibe
un	faé	muslo	ténango
dos	kuanyidi	pecho	ijamati
tres	kunifúe	peine	shúnaco
cuatro	katéfáye	uña	quitzico
cinco	júéfáye	párpado	biyuyu
seis	kafuayingcó	testículos	chunditzite
siete	kuanyidijúéfáye	jarro	cyubi
ocho	kunifúejúéfáye	ciervo	chaonco
nueve	kunifúeekafuayigcó	león/puma/	kuingó
diez	chunga	papagayo	cachapa
once	kuangíchuga	mono tití	chichico
	kuanydichuga	mono chorongo	cumsi
cuchillo	chichico	sal	auzi
collar	andepa	guaba	unga
cama	asichicho	yuca	aamba
hamaca	anzima	comida	anacho
canoa	shago	guayaba	zanunduche
dinero	curifiene	plátano	cuye
cusma	undikige	ají	koume
alegre	abuiiashi	cocinar	shuquéñe
pobre	chige	luna	kgube
hermoso	nuchi, niuchi	noche	kushe
pequeño	chipire	corriente	chabepa
cobarde	tzeintfambi	año	kangkifa
triste	numbiye	flor	tfeta
valiente	kiya	frío	chiandi
bueno	nuichi	viento	finguám
feo	egáo	rayo	tzanda
sabio	niuuchii	crecida del río	náeji
tonto	tzembi	fuentes del río	utzajáfa

día
plumaje
hora
tormenta
calor
casa
lanza
remo
vestido

sata
tfeta
gunu
ingi
aáquía
zao
umaco
vhúchúfimbi
fuñu

trabajo
dios
rojo
olor
muerto
oro
fétido
beber
nadar
comer

semañe
ingiquizá
gkio
nuínémfpa
tajuipa
cúri
chuiquishu
kiiye
tiamaisúige
añé



Comparación de la transcripción diferente según los autores

	anónimo	Ortiz	Loukotka	J.J. y Caamaño	Granja	Borman (ortog. inglesa)	Borman (ortogr.esp.)	Zelený
yo					ña	ña	ña	ña
monte		ssambpui			tza'mpi		tsampi	tz'ampi
río		name		nae, naiki	tzac'ija	na? e	na'e	na'e
llegar					jíjaa	hí/raif/	ji/raif	ji/raif/
hombre		ahí		ai	tzándaye	?á?i/sg./	a'ima/pl./	a'i/sg./
hijo	tehua				tzandeydi'se	dí?si, dí..si, dí.?si	du'shu	du'shu
plátano	cuye	uyye			cuyé	kóye, kó.ye	coye	c'uye
hamaca	anzima					?anaé?ma, ?anaé?ma		anema
tambor						kó sã, kó.sã, kú. sã		c'uyshe
dormir		añañe			a'nañe/inf./	?ána, ?á.na, ?á.nA	ana/raif/	aña'ñe/inf./
yuca	aamba	ahamba	anba	kámba, amba	aamba	?á?ba	a'mba	a'mba
mujer			puşes	fushes, fuisheshe	puishes	pĩse		pushase
padre	kitza			pusheshe, páshesha				
				pushes	quitzsha	kíca	quitsa	quitz'a
gallina	aerapa	arappa			arapa		arapa	arapa
nariz	suiaticha	suffuati				cófatɿ, cófathɿ		tz'úfatu
						cá?o, (cá)?o	tsa'o	tz'au
casa								
trompetero		tengte				tɿti	tuntun	t'ent'e

Comparación de los numerales (números)

J. Jijón y Caamaño/1920-40				Granja/1940	Montenegro/?/	Borman/1960/	Zelený/1972/
1	fuéku, fuáeko, fue/mutaciones)			fúey	fuey	fue	fuec'o
2	kuangi, kuángi, kuanji, xuaingi fuanjika			juangui	juangüi	c'oa'ngi	c'ua'ngi
3	kunifue, kunixuako, kuénifueke, kúnifueko/ kuni es mutación de kuangi,			juaninfa	juaninfa	c'oanifue	"tres"
4	fue, fueko, fue.../ fuéfaye, katefaye			catefáye	catefaye	c'at'ufai	c'uan'gí'ai'c'o
5	kuenchúye			cuenchúyi	chuenchuye	fuefayi'c'o	"cinco"
6	fuéfuisei-kuangi	fuéfaye	-4				
	fuéfuisei-kuanji	kuangi	-2				
		kuanji	-				
	kafuáisi, kafuáisei						
	kafase-kuenchúye	kuenchuye	-5	cafacecuenchuy	cafasenchuy		
7	fu-fuisei-kinfue	kunífue	-3				
		fuéfaye	-4				
	kafúasi-fuanjiku	fuanjiku	-2				
		kafuáisi	-6?				
	kalafase-kuángiko			cundaye	cundaye		
8	fue-faisei-katifaye	fue	-1				
		katefaye	-4				
		faisei	-3				
	kafauisi-fuénifue	fuenifue	-3				
		kafauisi	-6?				
	káfase-kuenchúye-kuangiko	káfase	-1				
		kuenchuye	-5				
		kuangico	-2	etingueye	etingueye		
9	fuéfaisei-fuefaye	fué-fase	-5				
		fuéfaye	-4				
	kafuaisei-katifaya	kafuáisi	-6?				
		katifáya	-4				
	kunda-xéyi-fueko	fueko	-1	otafaye			
10	kuangi-tibe	kuangi	-2				
		tibe	- mano	tibepátzi			
11	(Granja): tibepátzifuey						

Publicaciones CIPA

LOS AGRICULTORES DE YURIMAGUAS Uso de la Tierra y Estrategias de Cultivo en la selva Peruana

Pedro Bidegaray
Robert E. Rhoades

Centro Internacional de la Papa (CIP)

La cuenca amazónica es considerada como uno de los ambientes más frágiles frente a la actividad humana. Colonos sin tierra, buscando una mejor vida, emigraron hacia la selva tropical donde han iniciado un proceso de explotación agrícola que muchos consideran destructivo. Este trabajo, no obstante, rescata los conocimientos y habilidades que tienen estos agricultores y que son considerados valiosos para el desarrollo del agro en la zona.



Temas Amazónicos

- ① Las estrategias productivas familiares y el deterioro ambiental en selva alta.
Eduardo Bedoya
- ② Derechos humanos y derechos de los pueblos.
La cuestión de las minorías.
Rodolfo Stavenhagen
- ③ Derechos indígenas, mujeres y discriminación en América Latina.
Teresa Valdivia Dounce
- ④ Política de la supervivencia. Las organizaciones de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana.
Francisco Ballón Aguirre

CENTRO DE INVESTIGACION Y PROMOCION AMAZONICA
Av. Ricardo Palma 666 - D Miraflores. Lima 18 - PERU

CULTURA-HOMBRE-SOCIEDAD

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
CUHSO

SUSCRIPCIONES: Adjuntar cheque cruzado a nombre de:
Pontificia Universidad Católica de Chile — Temuco.

LISTA DE PRECIOS:

EJEMPLAR UNICO	:	En el país	\$	500
		En el exterior	US\$	7
SUSCRIPCION ANUAL	:	En el país	\$	850
		En el exterior	US\$	11
SUSCRIPCION BIANUAL	:	En el país	\$	2.000
		En el exterior	US\$	20

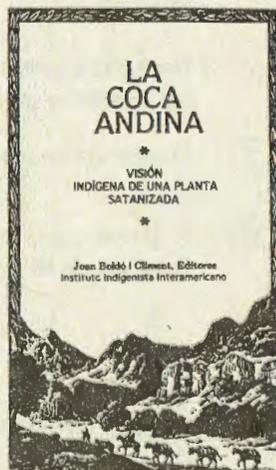
Casilla: 15-D M. Montt 56 — Telex: 267018 PUCSA. CL
TEMUCO — CHILE

Pedidos a: Instituto Indigenista Interamericano
Insurgentes Sur No. 1690, Col. Florida
México 01030, D.F.

Desde el norte argentino hasta Colombia, y de manera relevante en Bolivia y Perú, un inmenso conglomerado de personas profesan lealtad milenaria hacia la planta sagrada de la coca, la "preciada hoja" como la llamara el Inca Garcilaso.

Extensamente mencionada en la literatura colonial y a lo largo de los siglos subsecuentes, la hoja de coca permanece aún en el misterio. Las diversas interpretaciones occidentales sobre ella, tendientes en su mayoría a distorsionar la civilización andina en muchas de sus manifestaciones, sólo han colaborado a la satanización y a la creación de una "leyenda negra" en torno a la hoja y al complejo cultural que la circunda. Dicha satanización llega a su punto más crítico cuando el método "científico" occidental y su tendencia desintegradora y analítica llevó a la localización y aislamiento del "elemento activo" de la hoja de coca: el alcaloide bautizado por Niemman en 1860 bajo el nombre de cocaína. Fueron estos científicos occidentales, según afirma Baldomero Cáceres, y no la naturaleza ni el mundo andino los que procrearon realmente el fantasma.

Este libro pretende proporcionar nuevas alternativas al debate sobre el uso de la coca en los países andinos.



IDEOLOGIAS DE LA PRACTICA MISIONERA
CATOLICA EN LA ERA POSTCOLONIAL



por Judith Shapiro

En los últimos años un buen número de antropólogos ha reconocido que los misioneros, quienes juegan un papel central en la mayoría de los sistemas sociales que se estudian, están por recibir la atención etnográfica y teórica que se merecen. A menudo, cuando los antropólogos tocan el tema de los misioneros, los tratan como si fueran una parte más del medio ambiente, como si se refirieran a la lluvia o a la elevación del terreno: temas que se mencionan casi por obligación, pero que en realidad son secundarios al objeto real del análisis y descripción de la antropología social. Han existido con seguridad excepciones, como por ejemplo toda la literatura antropológica relativa a los efectos que tuvieron las misiones en los diferentes aspectos de la vida nativa. Sin embargo, sólo recientemente los antropólogos han empezado a ver a los misioneros mismos como los "nativos" que deben ser estudiados.¹

Quizás las investigaciones sobre los misioneros podrían ubicarse dentro del contexto del colonialismo. Los precedentes artículos escritos por Thomas O. Beidelman y Peter Rigby, analizan a los misioneros como un tipo particular de comunidad colonial expatriada, y exploran las relaciones de las misiones cristianas con la empresa colonial europea. Los misioneros, como colonizadores del espíritu humano que buscan transformar los valores culturales más importantes de la gente, pueden ser vistos, según menciona Beidelman, como "los más ambiciosos y penetrantes de todos los colonialistas".

La relación entre las misiones y el colonialismo, es algo que los mismos misioneros han tenido en cuenta para cambiar las situaciones políticas en las que ellos se desenvuelven.² El presente artículo examinará dos casos en los cuales la práctica misionera Católica es vista en su fase "descolonizadora" o, por lo menos, en una fase en la que intentan salirse de las estructuras de dominación típicas en la relación entre misioneros y adoctrinados. En primer lugar, trataré sobre los Hermanitos y Hermanitas de Jesús, congregaciones de misioneros fundadas en la década de 1930, cuya vocación representa una ruptura con formas de vida religiosa anteriores, en un estilo radicalmente nuevo de evangelización.³ En segundo lugar, examinaré el concepto de la práctica misionera desarrollado en la década de 1970 por el CIMI, Conselho Indigenista Missionario (Consejo Indigenista Misionero), un grupo de sacerdotes y misioneros en Brasil.

LA VIDA OCULTA DE CRISTO EN NAZARETH: Los Hermanitos y Hermanitas de Jesús

Comme Jésus pendant sa vie, fais-toi toute à tous: arabe au milieu des arabes, nomade au milieu des nomades, ouvrière au milieu des ouvrières... mais avant tout humaine au milieu des humaines...

Comme Jésus, fais partie de cette masse humaine. Pénètre profondément et sanctifie ton milieu par la conformité de vie, par l'amour, par une vie totalement livrée, comme celle de Jésus, au service de tous, par une vie tellement mêlée à tous que tu ne fasses plus qu'un avec tous, voulant être au milieu d'eux comme le levain que se perd dans la pâte pour le faire lever.⁴
(Irmãzinha Magdeleine de Jesus, fundadora das Irmãzinhas de Jesus)

Los Hermanitos y Hermanitas de Jesús, fundados respectivamente en 1933 y 1939, constituyen una de las innovaciones más importantes del siglo XX dentro de la Iglesia Católica Romana, anticipándose a muchos de los cambios que impuso el Vaticano II.⁵ Ellos se inspiraron en la vida y obra del sacerdote ermitaño, de origen francés, Charles de Foucauld (1858-1916); quien vivió entre los nómades Tuareg del Sahara y trazó algunos planes para la fundación de órdenes religiosas, los cuales no se llevaron a cabo durante su vida.⁶

El padre Foucauld, o Hermano Charles, como se le conoció, fue un personaje muy particular en la historia reciente de la Iglesia Católica. Perteneciente a una conocida familia aristocrática, Foucauld siguió sus estudios y recibió su entrenamiento militar, primero en la academia de Saint Cyr y luego en Saumur. Durante su juventud experimentó la pérdida total de la fe religiosa, y en el transcurso de su vida como cadete se distinguió por su indulgencia y disipación que caracterizaron su estilo general de vida. En 1880, partió hacia Argelia como miembro de la 4a. Chasseurs d'Afrique. Su carrera en el ejército fue muy estricta. Fue dado de baja, en 1881, por violar la disciplina militar —especialmente por tener abiertamente una amante—, pero regresó a su regimiento tres meses después durante la guerra. En esta época fue cuando más se vinculó con el norte de Africa, y entró en comunicación con mucha gente que luego ocuparía posiciones importantes en el ejército colonial francés, en la época que él se desempeñaba como sacerdote en el Sahara. En 1882 renunció a su puesto para dirigir un viaje exploratorio por Marruecos, sin embargo Foucauld, disfrazado como rabino, atravesó más de 1,200 millas de territorio desconocido hasta aquel momento; un logro que le mereció la medalla de oro de la Royal Geographical Society, en 1885. En base a sus viajes escribió el libro "Reconnaissance au Maroc", que se convirtió en la guía general de los soldados y administradores franceses en Marruecos.⁷

El encuentro de Foucauld con el Islamismo, durante los años que estuvo en el norte de Africa, causó en él una profunda impresión. Le impresionó mucho la piedad de los musulmanes y el grado en que sus creencias y fe regulaban su vida cotidiana. Más tarde escribiría en una carta a un amigo: "me agradó mucho la simplicidad del mahometanismo: el dogma simple, la simple jerarquía y la moral simple", sin embargo, añadió que él "podía ver claramente que no tenían fundamentos divinos y no constituía la verdad".⁸ El Islamismo fue en ese sentido, uno de los factores importantes que contribuyó para que Foucauld retornara a la Iglesia Católica, y al mismo tiempo le ayudó a determinar el rumbo de su propia y particular vocación dentro de ella.

De regreso a París, Foucauld pasó por una repentina y total conversión en 1886. El retorno al cristianismo marcó su decisión de dedicarse a la vida religiosa. "Tan pronto me di cuenta que creía en la existencia de un Dios..." continuó en la carta que hemos citado "...comprendí que yo no podía hacer otra cosa que vivir sólo para El; mi vocación religiosa data del mismo tiempo que mi fe".⁹ La vocación de Foucauld se fue formando por la influencia de Abbé Huvelin, quien fue su consejero espiritual. Lo que más le impresionó a Foucauld fue la observación de Huvelin que decía: "Nuestro Señor ha tomado el lugar más bajo, de tal manera que ningún otro ser ha podido quitárselo a Él"¹⁰; otro comentario de Huvelin que le causó fuerte impacto decía que: "Cuando se quiere convertir un alma, no se le debe sermonear: el mejor camino no es hacer sermones, sino más bien mostrarle el amor"¹¹.

Después de varios retiros espirituales, Foucauld decidió unirse a los Traperos, ya que ellos le ofrecían la oportunidad de continuar con una vida dedicada a la pobreza y a la oración. En 1890, entró primero al Monasterio de Notre-Dame-des-Neiges, en Francia y, más tarde, pasó a un Monasterio más pequeño y más pobre en Siria. Sin embargo, no estaba completamente satisfecho con esta opción de su vocación, ya que no le daba la oportunidad de imitar a Cristo como él hubiese querido; la pobreza que estaba viviendo en el monasterio no era igual a la pobreza real que conociera en Marruecos. La pérdida de restricciones en el reglamento de los Traperos, que siguió a la reunificación de la Orden en 1892 por el Papa León XII, le produjeron a Foucauld mucha angustia. El solicitó que se le levantaran los votos en 1896, y en 1897 le permitieron salirse. Ese mismo año fue a Nazareth, donde pasó largo tiempo como sirviente en un convento de Pobres Clarisas, viviendo solo en una cabañita a las afueras del monasterio. Fue durante esta época que escribió la mayoría de sus escritos espirituales¹², y realizó sus estudios para ordenarse de sacerdote. En 1901, Foucauld fue ordenado de sacerdote y realizó su tan anhelado sueño de volver al norte de Africa. Con la ayuda de sus antiguas conexiones en el ejército, se estableció primero en la guarnición de Beni-Abbés en Argelia. En este lugar construyó una ermita a la que puso el nombre de "fraternidad", debido al término árabe que servía para designar los centros hospitalarios mantenidos por las hermandades musulmanas. El objetivo de Foucauld era convertirse en un "hermano universal", cuya ermita no fuera un claustro de recogimiento, sino un lugar abierto a todos aquellos que quisieran venir. Además de estar disponible para cualquier cosa que necesitaran sus vecinos, Foucauld se dedicaba a la oración, especialmente a la adoración delante del Santísimo expuesto¹³.

La espiritualidad de Foucauld consistió principalmente en seguir el ejemplo de la vida oculta de Cristo en Nazareth. El concebía la evangelización como el ofrecimiento de amor y amistad sin esperar ninguna respuesta. Su idea era dar el ejemplo de la vida cristiana, antes que predicarla. Muy pronto comprendió que a los musulmanes no los convertiría con ningún tipo de proselitismo, y que las conversiones tomarían su propio tiempo, por más largo que este fuera. Su labor, según él la concebía, consistía en preparar el terreno para los misioneros que vinieran después de él.

Aunque casi no hay información de cómo los musulmanes vieron a Foucauld, parece que le guardaron el mismo respeto que a un santo o *marabout*¹⁴. Dados los diferentes significados de este término, fue usado primero para referirse a los soldados de los puestos fronterizos, luego a los religiosos dedicados a defender los límites del Imperio Islámico y, por último, a cualquier religioso que viviera como un ermitaño¹⁵. Este término pareciera una designación especialmente adecuada para Foucauld. Él fue siempre parte del imperio francés en el norte de África; primero como soldado y luego como monje. Mantenía muy estrechas vinculaciones con los oficiales del ejército francés en Argelia, a muchos de ellos los había conocido en la época que estuvo en el ejército. El General Laperrine, jefe militar de la zona de Beni-Abbés, fue un particular admirador de Foucauld; sobre él decía: "es el perfecto instrumento de pacificación y moralización... él hará, aunque en menor escala, lo que el gran Cardenal (Lavigerie, fundador de los Hermanos Blancos) hizo en Túnez por la influencia francesa"¹⁶. Por otro lado, Foucauld fue conocido por los franceses del otro lado del mar como la eminencia gris de Laperrine; y observadores menos amistosos lo llamaban el espía de Laperrine¹⁷.

Aparentemente Foucauld estimuló la expedición militar a Marruecos que dirigió el Capitán Regnault. "Esperamos que llegue el día...", escribió Foucauld a Henri de Castries, "...en que la frontera desaparezca y Maghreb pasé a pertenecer a Francia y, sobre todo, a Jesús"¹⁸. El interés de Foucauld de extender el control francés sobre Marruecos, estaba ligado a su propio deseo de volver allí como representante de Cristo. Sin embargo, en lugar de llevar a cabo su deseo, viajó hacia el sur en 1904, hasta Hoggar, en compañía de Laperrine y sus soldados; y al año siguiente volvió para establecerse entre los Tuareg. En Tamanrasset, donde construyó su nueva ermita, finalmente en este aislado lugar se sintió libre para vivir la vocación que perseguía, y logró vincularse muy de cerca con el Tuareg *amenokal* o líder, y se constituyó en su consejero político¹⁹.

Foucauld, al lado de hombres como Laperrine y Lavigerie constituyeron el ala "iluminada" del colonialismo, quienes pusieron énfasis en la responsabilidad de civilizar y condenaron la explotación. Foucauld creía que el reemplazo de los líderes locales por administradores franceses, resultaría beneficioso para los intereses de la población nativa. Fue también un entusiasta promotor del ferrocarril trans-Sahara y luchó en forma muy activa en contra de la esclavitud²⁰.

Al momento de su muerte, en 1916, Foucauld guardaba cierta cantidad de armas en su ermita de Tamanrasset, que estaba fortificada dado el estado de guerra. El 1 de diciembre, en un ataque de los Senussi, saquearon su ermita y lo tomaron prisionero con la intención de tenerlo sólo como rehén. En el curso del ataque, fueron sorprendidos por la llegada de un par de camelleros que pasaban por allí con la intención de hacerle una visita; entonces, los Senussi dispararon contra el monje y partieron. Así, Foucauld murió como el mártir que él mismo describió en sus textos espirituales muchas veces.

En el perfil de su biografía podemos ver cómo este monje estuvo profundamente comprometido con el proyecto colonialista francés; también es cierto que su visión global sobre la actividad misionera y los planes que elaboró para las congregaciones de misioneros, fueron muy adecuados al período de rebelión contra la dominación colonial. Los seguidores de Foucauld fueron aceptados y pudieron quedarse en ciertas zonas de donde otras misiones cristianas fueron expulsadas, y sobrevivieron a los levantamientos revolucionarios que forzaron a otras organizaciones de misioneros a suspender sus labores en la zona.

Inicialmente, ya en 1893, Foucauld había pensado en fundar una congregación que encarnara los principios propios de su vocación religiosa y, con el paso del tiempo, elaboró muchas normas diversas²¹. Los Hermanitos y Hermanitas de Jesús, el legado más importante de Foucauld a la vida religiosa y a la vocación misionera, no pretenden seguir al pie de la letra las normas elaboradas por Foucauld, por lo contrario, han ido más allá ya que los fundadores de las órdenes respectivas han tomado los principios más importantes de Foucauld y el espíritu de su mensaje. Estos principios comprenden: vivir entre los pobres y los grupos humanos más abandonados; adoptar sus modos de vida; hacer un voto especial de pobreza, semejante al hecho por el propio Foucauld cuando dejó la orden de los Traperos, teniendo en cuenta no sólo la pobreza sino también las malas condiciones de vida de la gente pobre que habita este mundo; tener pequeñas comunidades individuales, de tres o cuatro miembros, de tal manera que pudieran subsistir como familias²²; evangelizar con el ejemplo más que con el proselitismo directo; empeñarse en un tipo de vida contemplativa centrada alrededor de formas simples de oración, en las que el énfasis está dirigido hacia la comunión individual con Dios, más que al hecho de cumplir con la formalidad del Divino Oficio; la adoración silenciosa al Santísimo Sacramento expuesto; y rezar el rosario, al que se refiere como "la oración del pobre". El espíritu general de la vocación, es imitar lo más cercano posible la vida de Cristo de Nazareth, que fue más bien una vida familiar y oculta; en el sentido que tuvo una identidad muy particular en comparación con la vida de los demás hombres comunes.

Las innovaciones más importantes de estas congregaciones, como modo de vida religiosa, es la ruptura con las categorías de las órdenes contemplativas de convento y las órdenes de servicio activo. Los Hermanitos y Hermanitas son contemplativos que viven en el mundo. El trabajo que hacen no es la clase de servicios caritativo —trabajo que atiende las necesidades más importantes pero que, al mismo tiempo, colocaría a los miembros de la comunidad religiosa en una posición vertical sobre aquellos que reciben su asistencia; se trata, en ese sentido, de realizar más bien el mismo tipo de trabajo que sus vecinos practican.

La vocación misionera de los Hermanitos y Hermanitas, representa un punto de partida radicalmente diferente al típico proselitismo. Su criterio de evangelización consiste en mostrar el ejemplo de la vida de Cristo y ofrecer gratuitamente su amistad, esto es, sin esperar resultados específicos. La idea de "ineficacia" es importante para ellos, esto es, la renunciación a todos los medios de imposición del objetivo personal sobre los demás o sobre el mundo. Sus perspectivas ideológicas representan lo opuesto a la de los misioneros que miden su cometido en términos de la cantidad de conversos.

Los Hermanitos y Hermanitas de Jesús son congregaciones diferentes, fundadas independientemente la una de la otra²³. Los Hermanitos de Jesús, originalmente llamados Hermanitos del Sagrado Corazón, empezaron como una congregación monástica que provisionalmente siguió una norma semejante a la de los Traperos, dada por Foucauld en 1899. La congregación fue fundada por René Voillaume, quien justamente con otros cuatro sacerdotes del Seminario de Saint Sulpice, se establecieron en El Abiodh, Argelia, con el objeto de llevar una vida de silencio, de clausura y devoción canónica. Hacia 1939 el grupo llegó a tener quince miembros, pero fueron dispersados por el estallido de la guerra. Cuando se volvieron a reunir, adoptaron un nuevo modo de vida, dividiéndose en grupos más pequeños y mudándose a lugares de bajo extracto socio-económico. Ese proceso tuvo inicio en 1947, en una comunidad al sur de Francia. En la actualidad, la comunidad tiene cerca de doscientos cincuenta miembros. Algunos Hermanitos son sacerdotes, otros no lo son, pero todos reciben el mismo entrenamiento teológico, con el fin de evitar posibles diferencias de

status entre ellos. A Foucauld siempre le fue muy difícil aceptar la jerarquía de las órdenes monásticas tradicionales y, bajo sus propias normas, procuraba eliminarlas.

El origen de las Hermanitas de Jesús fue muy diferente. La mujer que fundara la orden y luego se convirtiera en la Hermanita Magdeleine de Jesús, desde muy niña quiso vivir entre los musulmanes del norte de África. Ella leyó la biografía de Foucauld escrita por René Bazin²⁴, publicada en 1921, y desde entonces quiso seguir su ejemplo. Durante muchos años no pudo realizar su sueño de partir al norte de África, primero por el estallido de la Primera Guerra Mundial, y luego a causa de enfermedad y responsabilidades familiares. Cuando finalmente partió hacia Argelia en 1936, ya tenía alrededor de cuarenta años²⁵. Acompañada por otra mujer, quien sería su única compañera por muchos años y, durante algún tiempo, acompañada por su madre ya de cierta edad, fue a vivir a Boghari donde estuvo a cargo de un dispensario, un comedor y un lugar de trabajo para sus vecinos árabes pobres. Ella hizo cosas que no hacían las mujeres europeas de su tiempo, como el viajar al interior del país y quedarse a pasar la noche entre las familias árabes. Después de un par de años en Boghari, la hermanita Magdeleine se dio cuenta que la vida que llevaba no le dejaba tiempo para dedicarse al silencio, y a la oración y a la contemplación y, por lo tanto, no estaba imitando el camino iniciado por el hermano Charles, como ella hubiera querido. Durante la peregrinación que hizo hacia su tumba en Golea el año 1938, la Hermanita Magdeleine se encontró por primera vez con René Voillaume y le habló de su deseo de vivir con un grupo de mujeres entre los nómades. El padre Voillaume se mostró escéptico ante sus planes, pero ella se mantuvo en contacto con él. Por esa misma época ella consultó también con el Monseñor Nouet, el prefecto apostólico de Ghardaia, quien le aconsejó pasar seis meses como novicia entre las Hermanas Blancas, a fin de recibir alguna formación religiosa. Fue entonces a la casa de esta orden, a las afueras de Argelia, sin tener todavía ningún plan de fundar una nueva congregación religiosa. Durante su estadía allí, decidió prolongar su noviciado hasta el año canónico, y logró elaborar los reglamentos para una nueva congregación. La hermanita Magdeleine llevó a cabo su proyecto el 8 de setiembre de 1939, día en que tomó sus votos; fecha que se considera de fundación de las Hermanitas de Jesús.

La congregación, que surgió directamente del ejemplo de Foucauld, no siguió ninguno de los estadios de sus reglas monásticas. La Hermanita Magdeleine deseó especialmente dedicar la congregación exclusivamente a los nómades musulmanes; sin embargo, algunas de las mujeres que integraron la nueva congregación en sus primeros años, tenían la voluntad de ir hacia otros lugares. Pero antes de que esto ocurriera, la hermanita Magdeleine, junto con los Hermanitos, vieron afectados sus planes por la irrupción de la Segunda Guerra Mundial, iniciada pocos días antes que ella tomara sus votos. Forzada a dejar Argelia, se instaló en una casa en los alrededores de Aix-en-Provence, que se convirtió en la sede de la congregación. En 1946, un pequeño grupo de Hermanitas se mudó a una zona obrera de Aix, la misma ciudad a donde se mudarían al año siguiente los Hermanitos.

La orden siguió creciendo y en 1954 la hermanita Magdeleine realizó un viaje alrededor del mundo fundando comunidades de Hermanitas, lo que se convirtió en una verdadera explosión de nuevas casas. Originalmente, bajo la autoridad del Obispo de Aix-en-Provence, la congregación mudó su centro a Roma a fines de los años 50; convirtiéndose en 1964 en una congregación pontificia. Mientras en los primeros años de su fundación, la mayoría de las hermanas de la congregación eran de nacionalidad francesa, en la actualidad, existen cerca de 1,300 Hermanitas que provienen de más de sesenta países diferentes, de las cuales menos de la mitad proceden de Francia. Los Hermanitos, por otro lado, son en su mayoría franceses, lo cual es motivo de cierta preocupación para la congregación.

Aunque no existe una relación administrativa entre las dos congregaciones, Hermanitos y Hermanitas, mantienen estrechas vinculaciones entre ellos. El padre Voillaume, fundador de los Hermanitos, es el consejero espiritual de las Hermanitas y anualmente, durante el mes de setiembre, asiste a su sede en Roma; ocasión en la que las Hermanitas realizan su reunión general. El Abiedh, donde está la casa madre de los Hermanitos, fue el primer local del noviciado de las Hermanitas y continúa siendo un centro de retiro para los miembros de ambas congregaciones. Las Hermanitas pasan por ahí antes de tomar sus votos finales. En el pasado, se hicieron intentos de establecer comunidades asociadas de Hermanitos y Hermanitas para vivir y trabajar en la misma localidad. Estos proyectos, sin embargo, fueron abandonados ya que ambos tendían a seguir patrones estereotipados de sexo, siendo los Hermanitos quienes asumían el mando y las Hermanitas quienes dependían de ellos; situación que ambos consideraron como inaceptable.

Las comunidades de Hermanitos y Hermanitas, llamadas fraternidades a partir de la ermita de Foucauld, están ubicadas en todo el mundo, ya sea en asentamientos tribales, aldeas rurales, barrios obreros, en las ciudades, circos, prisiones, etc. Dependiendo del medio en que se ubique la fraternidad y de la clase de actividades consideradas por la comunidad local como apropiadas a los respectivos sexos, los Hermanitos y Hermanitas se dedican a cualquier trabajo, incluido el trabajo en fábricas, en agricultura, pesca, en la elaboración de artesanía para la venta, cosiendo disfraces y vendiendo bebidas (no alcohólicas) en los circos. Ellos pretenden evitar cualquier tipo de trabajo que los coloque en una posición importante o de autoridad sobre otros. Las Hermanitas con conocimiento de enfermería o entrenamiento médico, por ejemplo, no trabajarían como enfermeras o doctoras, a no ser que ese sea el único medio válido para ser admitidas en un país determinado, de tal manera que puedan asistir médicamente a los vecinos mientras esté dentro de sus posibilidades y competencia. Generalmente uno de los miembros de la fraternidad permanece en la casa para cualquier caso de ayuda urgente a los vecinos.

Cada fraternidad procura encontrar un equilibrio entre estar abiertos a la comunidad que los rodea y fomentar la vida familiar al interior de la propia fraternidad. Se hace el esfuerzo de tratar de tener en cada fraternidad miembros de distintas nacionalidades, ya que uno de los objetivos de la congregación es lograr la unidad salvando las diferencias de nacionalidades, raciales, culturales y de orden social.

El hábito usado por las Hermanitas es un vestido azul de material barato; un cinturón de cuero del que cuelga un rosario de cuentas de madera, sandalias (según el clima lo permita) y la insignia que es un corazón y una cruz del mismo diseño que uso Foucauld²⁶. El velo, consiste en un pañuelo que cubre la cabeza, de color azul y amarrado en el cuello. El hábito se adapta a las diferentes vestimentas locales, pero siempre es de color azul y del mismo material; en la India, por ejemplo, parece un sari; en el sudeste de Asia se asemeja a pantalones de pijama y una túnica; entre los egipcios, las hermanitas usan un velo rojo en lugar del azul. Los Hermanitos no usan un hábito especial en la actualidad. En el pasado, formalmente tenían uno para rezar en la iglesia pero ya no lo usan.

Para las congregaciones hay ciertos modos de vida que tienen una importancia muy particular. El nomadismo es tal vez el más importante de todos ya que estuvo ligado a la vida de Foucauld entre los Tuareg. Las fraternidades de Hermanitas nómades conforman una sección administrativa especial dentro de la congregación, e incluye a las Hermanitas que viven en carpas ayudando a los Bosquimanos, gitanos, gente de circo y trabajadores de parques de diversión. Una de las hermanitas que vivió varios años entre los Bosquimanos

y luego fue a estudiar antropología a Oxford con Ee. Evans-Pritchard²⁷, escribió una tesis sobre los valores y la visión del mundo que tenían los Bosquimanos y, especialmente, cómo ellos se relacionaban con el nomadismo. La relación entre la visión de los Bosquimanos y los objetivos ideológicos de la congregación, aunque no están desarrollados explícitamente en el trabajo, parecen ser un tema implícito que aparece en el transfondo de la descripción²⁸.

El hecho por el cual los Hermanitos y Hermanitas tratan de adaptarse a otras formas de vida, será materia que comentaré al final. Por el momento, quisiera enfatizar la importancia de dicha adaptación dentro de la concepción que tiene la congregación de sí misma, y recalcar que esta adaptación constituye la preocupación principal y continua en las actividades de su vida diaria. Esto quedó claro para mí durante la prolongada relación que mantuve con las Hermanitas que viven con los indios Tapirapé desde 1952, en el Brasil central²⁹. En mi último viaje allí en 1978, después de cuatro años de ausencia, las Hermanitas estaban ansiosas de ver mi reacción frente a los cambios que habían hecho en sus vidas desde mi visita anterior, y querían saber si yo, como amiga y antropóloga, consideraba que se habían vuelto más "Tapirapé". Uno de los cambios importantes que adoptaron fue empezar a comer sentadas en el suelo, abandonando la mesa y las sillas; cambiaron también su forma de dormir y su patrón de recibimiento de visitas, de tal manera que el ritmo de vida y la organización del espacio para las actividades de la casa estuvieron más próximas a los patrones Tapirapé. Se habían mudado de la casa que habitaban anteriormente a una más cercana al círculo de la aldea. Esta antigua morada, un poco distante a la aldea, fue ocupada por un joven que iba a suceder a su padre como cabeza de aldea —un cruce de caminos que cada día se convierte, más y más, en parte de la experiencia misionera.

LA DOCTRINA DE LA ENCARNACION Y EL ESPIRITU DEL RELATIVISMO CULTURAL: EL CONSEJO MISIONERO INDIGENISTA (CIMI)

Quem quiser dedicar-se à evangelização e à catequese dos índios deverá imitar Jesus. Isto implica, primeiro, em encarnar-se, para que a sua palavra se torne carne de carne dos índios³⁰.
(Boletín do Conselho Indigenista Missionário)

El Consejo Misionero Indigenista o CIMI, como se le conoce, fue fundado en abril de 1972, con el propósito de reunir a las misiones que estaban trabajando con los grupos indígenas. Su objetivo fue desarrollar y coordinar un tipo de actividad misionera adecuado a la realidad de la vida nativa dentro del amplio contexto de la sociedad brasileira. La organización surgió como consecuencia del Congreso Episcopal Latinoamericano de Medellín, realizado en 1968, y es parte del extenso movimiento dentro de la Iglesia Católica Latinoamericana relacionada con la "Teología de la Liberación":

Las actividades del CIMI se centraron en visitas a los grupos indígenas buscando recolectar y difundir información sobre éstos, mediante la promoción de reuniones regionales y nacionales de los misioneros; la organización de congresos de jefes nativos, fomentando la unión entre los diferentes grupos tribales, y así ayudar a desarrollar entre los indígenas mismos, un movimiento político unificado; el establecimiento de programas de entrenamiento para misioneros, que incluyen el estudio de asuntos ligados a la historia, la antropología y la teología. El CIMI ha sido particularmente activo en lo relacionado a los derechos de los nativos sobre sus tierras, procurando influenciar en la legislación brasileira y la política indígena en general, un firme reconocimiento de los derechos indígenas. El grupo publica un boletín que aparece cada uno o dos meses, en el que se

mencionan las actividades realizadas y expresan sus conceptos generales. En 1977, el CIMI fue puesto bajo la égida de la Conferencia Nacional de Obispos del Brasil (CNBB)³¹.

La preocupación principal del CIMI es dar una respuesta a lo que sus miembros sienten como crisis, efectuando el cuestionamiento de la empresa misionera como un todo. Ellos procuran definir y buscar una forma de actividad evangélica que represente las diversas tradiciones culturales de las sociedades nativas y que al mismo tiempo asuma sus problemas más urgentes. Esto equivale a un exámen crítico de la actividad misionera anterior, con el convencimiento de que el primero y más indicado candidato a convertir, es el misionero mismo. En las publicaciones del CIMI el tema central ha sido: que los misioneros, en el intento de transmitir su fe, han impuesto en su lugar solamente su cultura. Este error ha sido aún más grave en la medida que las sociedades nativas son, en ciertos aspectos, comunidades centradas en la igualdad de derechos —con el énfasis puesto en compartir— más próximas a la visión de la vida expresada en las Bienaventuranzas, constituyéndose en las sociedades más "avanzadas" que de las que provienen los misioneros. El capitalismo, aunque no es equiparable al pecado original, puede sí ser entendido como una de sus expresiones modernas por su constante explotación del hombre por el hombre y la flagrante desigualdad en las condiciones de vida de los diferentes grupos sociales.

En la búsqueda de un modelo de actividad misionera a ser seguido, los miembros del CIMI prestan especial atención a la fraternidad de las Hermanitas que vive entre los Tapirapé, observando con aprobación la importancia que ellas le dan, en oposición a la predicación, a la presencia física y su simple ofrecimiento de amistad. Aunque uno se pregunte qué han conseguido las Hermanitas con este estilo de evangelización, ya que no han logrado conversos, el CIMI señala el rápido aumento de la población Tapirapé ocurrido desde que llegaron las Hermanitas, y propone que ayudar a un grupo tribal a recuperar su fuerza y voluntad de vivir, debe ser considerado como un medio de traer las "buenas nuevas"³². El significado de los años de vida retirada de Cristo de Nazareth que, conforme ya vimos, sirve de modelo vocacional de las Hermanitas, es señalado de la siguiente manera en los escritos del CIMI: "Todo aquel que quiera dedicarse a la evangelización y catequización de los indígenas... deberá, como Jesús, compartir su vida durante treinta años, para hablar durante apenas tres"³³.

Los miembros del CIMI, sin embargo, han desarrollado de una forma más elaborada los fundamentos de la práctica misionera que los Hermanitos y Hermanitas de Jesús, quienes han tratado de mantener las formulaciones de su vocación en la forma más simple y directa posible; siendo la simplicidad el valor principal de sus congregaciones³⁴. Según el CIMI, la transformación y la justicia de la práctica misionera depende del reconocimiento que se haga sobre la diferencia entre fe y religión: la fe es universal y trasciende las diferencias culturales; la religión es el complejo institucional dentro del cual la fe puede ser expresada en sociedades particulares. La fe debe "encarnarse" a través de expresiones religiosas; es más dialéctica que estática o reflexiva. Una analogía usada por el CIMI al hablar de la relación entre fe y religión, es la de una corriente eléctrica que corre a lo largo de un alambre conductor: diferentes tipos de alambre pueden conducir la carga eléctrica. Cuando los misioneros destruyen las instituciones culturales y religiosas de un grupo tribal, están destruyendo los "conductores" propios de los nativos, en lugar de encontrar el camino para hacer que estos conductores lleven la carga que la evangelización, practicada sinceramente, puede transmitir.

Según el CIMI, las sociedades nativas deben encontrar su propio camino hacia Cristo. El Antiguo Testamento relata el camino que siguieron los judíos; los nativos deben vivir lo equivalente, aunque les tome más tiempo que la travesía de los judíos que duró cientos de años. La interpretación de la experiencia nativa en términos del Antiguo Testamento, y viceversa, es un elemento central de la ideología del CIMI. Se han trazado paralelos con relación a la función del mito y la tradición, y se ha enfatizado la importancia de la propia identidad cultural. El derecho a la tierra se ha interpretado a la luz del sentido bíblico de la Tierra Prometida: la tierra que no sólo es una metáfora sino el territorio real y, al mismo tiempo, no es sólo un recurso productivo, sino que la tierra tiene miles de implicancias a través de las telas de araña que el mito ha tejido sobre ella.

En los escritos publicados por el CIMI, el objeto central es la cultura o la sociedad, más que incidir en el individuo. La práctica misionera que apuntaba a la conversión de individuos, originaba desadaptados culturales dentro de sus propios medios y tradiciones; ello creaba divisiones dentro de las sociedades nativas en lugar de fomentar su fortalecimiento, unidad, el sentido de un fin común y de autovaloración. Es interesante contrastar esta posición con la propuesta por un grupo de misioneros protestantes norteamericanos en el congreso del American Anthropological Association, en 1977³⁵, quienes sustentaban que había que poner énfasis en la libertad de la conciencia individual. En algunas presentaciones la posición de los misioneros se comparaba, aunque no tan explícitamente, a alguien que va al mercado con un producto y está seguro que los consumidores lo van a preferir porque es de calidad muy superior. No era de esperar que esta visión de la evangelización, como algo ligado a la libre empresa, fuese compartida por un grupo de sacerdotes activistas en América Latina.

Para el CIMI, por tanto, el objetivo principal e inmediato no es lograr conversos, sino componerse por entero con las sociedades que esperan cristianizar. El proceso para lograrlo es llamado "la Encarnación". El misionero debe asumir, en la "carne" propia, la vida nativa; de tal manera que el mensaje que él lleve, sea la respuesta a las preguntas de los propios nativos.

Los teólogos han señalado que el cristianismo es una religión en dos sentidos: en el sentido más amplio significa que el plan de dios para el hombre y el destino de éste, están revelados en la historia, en la vida cotidiana del mundo; en un sentido más estricto, la Encarnación se refiere al hecho único de la presencia de un Dios en la historia a través de Cristo. Hace algunos años, un grupo de teólogos británicos hicieron la controvertida sugerencia de que los cristianos pudieran prescindir de la creencia en la Encarnación, tomada en este segundo sentido³⁶. Ellos alegaban que tal creencia correspondía a una época lejana, a un medio cultural menos elaborado. Si, como T.S. Eliot señalaba, "el cristianismo está adaptándose siempre en algo que puede ser creíble", entonces, el hacer creíble el cristianismo a personas educadas en un sistema moderno actual podría acarrear que se dejasen atrás estos vestigios formales de los sistemas religiosos anteriores o, quizás, tomarlo como inspirador de un mito más que como una doctrina. En el caso del CIMI, y en un sentido más amplio, también en el caso de la "teología de la liberación" de la cual él forma parte, la doctrina de la Encarnación, lejos de ser defendida bajo el espíritu teológico conservador, ha sido re-trabajado por ellos, para hacer creíble el cristianismo en el contexto de América Latina y del Tercer Mundo contemporáneos. El ejemplo de Dios, que asumió una forma humana particular de la historia, constituye un modelo, un reto para los misioneros que buscan compaginar las aspiraciones revolucionarias, con las reivindicaciones del pluralismo cultural. La "imitación de Cristo" que, en un sentido u otro, define

todas las vocaciones misioneras o sacerdotales, se ha convertido en la fiel imitación de una concreta, definitiva y perfecta Encarnación.

DISCUSION COMPARATIVA Y OBSERVACIONES FINALES

Las dos orientaciones misioneras presentadas son, en muchos aspectos, bastante diferentes una de otra. El CIMI, constituye un grupo activo tanto en el sentido apostólico ya que sus miembros son sacerdotes seculares, como en el sentido político. Los Hermanitos y Hermanitas de Jesús, por otro lado, han renunciado a las formas usuales de actuar en el mundo con el fin de transformarlo³⁷.

Para los Hermanitos y Hermanitas de Jesús, la fundación de una fraternidad es cuestión de encontrar a aquellos que están más abandonados. Para los miembros del CIMI, la pobreza y el abandono están enmarcados dentro de un contexto político y económico; su misión está dirigida hacia los marginados quienes, según ellos, fueron la verdadera audiencia del mensaje evangélico original y constituyen la fuente de recursos para construir un nuevo orden social, al mismo tiempo que para una Iglesia revitalizada.

Uno de los objetivos principales del CIMI es la "concientización", elevando el grado de conciencia de los nativos respecto del sistema socio-económico en el que se hallan inmersos y que determinan, en última instancia, su propio destino. Las Hermanitas de Jesús, por su parte, no hicieron tal tipo de actividad en los años que pasaron con los Tapirapé; esa omisión pudo, sin duda, ser desventajosa para los nativos si ellos no hubieran contado con los servicios de un padre francés, que realizó esta función durante veinte años; hasta ser detenido como agitador en 1973, preso y deportado en 1975³⁸.

Sin embargo, es claro que el acercamiento que tuvieron las Hermanitas de Jesús con los Tapirapé, fue de muchas maneras beneficioso para ellos; sobre todo porque respetó y mantuvo sus tradiciones culturales e incentivó su estima propia; y además, porque permitieron que se diera un contexto en el que pudieran relacionarse con europeos, situación que ha sido probablemente la más cercana aproximación a una relación entre iguales³⁹. En los últimos años las Hermanitas empezaron a hacerles tomar conciencia a los Tapirapé de su situación; un cambio de actitud de parte de ellas propiciada probablemente por su afinidad ideológica con el ala izquierda del clero latinoamericano. Pero a su vez, las fraternidades de América Latina como grupo, han ejercido presión sobre las congregaciones mayores; tal vez favorecido por el hecho de que los Hermanitos y Hermanitas han recibido entre sus miembros a personas de origen proletario.

El concepto de evangelización sostenido por los Hermanitos y Hermanitas de Jesús, es anterior a la influencia de las ciencias sociales sobre los grupos misioneros y las congregaciones que, en su mayoría, se han inclinado a mantenerse lo más cercanas posibles al impulso original que las llevó a definir su vocación. Como mencionamos anteriormente, las congregaciones se esfuerzan por mantener la simplicidad y no les interesa elaborar formas teóricas o discusiones teológicas complicadas. Los miembros del CIMI, como la mayoría de arquitectos de la teología de la liberación han buscado, por otro lado, incorporar y posesionarse de las tendencias intelectuales dominantes de la época. Las perspectivas marxistas no sólo ofrecen una orientación política general, sino también los instrumentos de análisis teológico y social. Por lo tanto, la distinción principal entre fe y religión es de dentro de los siguientes lineamientos: la religión, en la medida que forma parte de un sistema

social específico, está sujeta al análisis dentro del marco de una oposición infraestructura-superestructura. El concepto antropológico de cultura, aunque útil es, al mismo tiempo, objeto de la crítica marxista en los escritos del CIMI, siendo visto como algo muy idealista e incapaz de sostener explicaciones simbólicas de la cultura, incluyendo la religión, en las relaciones de producción. La fe, sin embargo, trasciende este marco y no tiene que estar referida a las instituciones socioeconómicas específicas de la sociedad.

La terminología estructuralista es empleada también; la relación entre la religión y fe se expresa en términos de la relación entre significante y significado. (La interpretación que el CIMI hace de la distinción Saussureana entre significante y significado, es un tanto vaga e imprecisa —pero podemos decir que lo mismo se aplica a la mayoría de los escritos académicos estructuralistas). El proceso de concientización se expresa a veces en términos de una analogía lingüística: la evangelización implica ofrecer a los indígenas una "gramática" a través de la cual sus propias experiencias pueden resultarles inteligibles a ellos mismos.

El objetivo del CIMI de aumentar la conciencia de los indígenas y proporcionar a los grupos tribales un lenguaje mediante el cual puedan entender su situación actual, pone en duda el concepto de la vocación misionera de la Encarnación que describimos anteriormente. Si el misionero del CIMI es capaz de "convertirse en nativo", esto es posible en la medida que el nativo puede ser absorbido —y de hecho lo ha sido— por una lucha nacional e internacional más amplia; comprensible para el misionero en términos político y económicos que a éste le son familiares. Con esto no quiero decir que las afirmaciones del CIMI sobre el respeto a las diferencias culturales y a la integridad de la identidad de los indígenas no sean sinceras; significa, sin embargo, que el punto de partida para el CIMI, como cualquier empresa misionera, es la incorporación de los catequizados en la propia cosmología del misionero. La lucha del CIMI por desarrollar una actividad misionera libre de todo imperialismo cultural, revela sólo la contradicción interna de tal objetivo, de un modo particularmente agudo. Mientras los miembros del CIMI insisten en la necesidad de entender las culturas indígenas en sus propios términos, sin imponer las categorías de una cultura ajena, ellos interpretan la experiencia nativa a la luz de la tradición judeo-cristiana. Para ellos los indígenas americanos son, nuevamente, las tribus de Israel. El CIMI busca en los mitos indígenas la evidencia de la transición de un tiempo cíclico, la recurrencia del mito tradicional en el tiempo lineal de la historia actual, buscando una transformación que les sea familiar, que anunciará el inicio de una nueva era que también les es familiar⁴⁰. Aunque admiran las sociedades nativas por su profunda religiosidad —que concibe al mundo como un todo sagrado—, al mismo tiempo sienten la necesidad de ayudar a los nativos a comprender la diferencia entre lo natural y lo sobrenatural. Algunos miembros del CIMI ven la necesidad de "desarrollar la cultura". Esto sería un programa de toma de conciencia personal para el tipo de secularización que ha sido, comunmente, el principal efecto involuntario en la actividad misionera⁴¹.

La experiencia realizada por el CIMI, en el sentido de establecer contacto con las culturas indígenas a través de sus mitos, contrasta con la actitud que los Hermanitos y Hermanitas adoptan para integrarse a las sociedades donde establecen sus fraternidades. Los Hermanitos y Hermanitas procuran adaptarse a través de la adquisición de los particulares hábitos de vida, principalmente de trabajo. Así, las Hermanitas que viven con los Tapirapé, por ejemplo, tienen su propio jardín, van de pesca y participan en la mayoría de actividades cotidianas de la aldea. Su intención de llegar a conocer a las personas con quien viven, parece ser esencialmente una cuestión de amistad personal; acompañar a cada individuo en las experiencias 'universales' de su vida tales como nacimientos, defunciones,

enfermedades y cambios bruscos de fortuna, será para mejor o peor. Ellas mencionan a menudo el término "cultura" entendiendo por ello la perspectiva general o la visión del mundo; el objetivo no es aprender sobre la otra cultura como hace el antropólogo o, en relación a ese asunto, como la entienden los miembros del CIMI⁴². Igualmente, aunque se habla mucho sobre la necesidad de aprender la lengua local, las Hermanitas que viven con los Tapirapé, con excepción de una de ellas, ninguna domina el idioma ni puede mantener una conversación fluida en tapirapé; aún después de haber vivido allí durante muchos años. Este idioma es lingüísticamente un idioma difícil para los que no tienen una preparación especial: aún más, ya que las Hermanitas usaron el portugués como lengua franca para comunicarse con ellos, no tuvieron ninguna presión fuerte que les exigiera aprenderlo. Por lo general las Hermanitas que viven en países extranjeros, donde las lenguas locales son menos exóticas y pueden ser estudiadas de una forma convencional, ellas las aprenden correctamente. El caso de los Tapirapé demuestra que para las Hermanitas aprender el idioma no es indispensable para llegar a conocer a la gente.

Al realizar estas observaciones, no pretendo hacer una comparación entre los Hermanitos y Hermanitas de Jesús, y los misioneros que prestan especial atención a las culturas e idiomas nativos; que los coloquen en desventaja. El asunto es mucho más complejo. Considero el caso de las organizaciones de misioneros fundamentalistas protestantes, cuyos miembros reciben un entrenamiento lingüístico considerable y dedican mucho tiempo a aprender el idioma en el lugar, con el fin de poder traducir la biblia al idioma nativo. Estos mismos misioneros muy a menudo hablan de "quebrar la cultura" (*cracking a culture*), una de las tantas metáforas militares que ellos utilizan al describir sus operaciones; ellos, como si pertenecieran al servicio de la Agencia Central de Inteligencia (CIA) de Dios, aprenden a interceptar mensajes en un código extranjero, de modo que luego pueden transmitir sus propios mensajes usando ese mismo código. El que estos misioneros puedan sentir respeto por lo que hacen, es porque probablemente creen que están encontrando las claves, presagios o profecías que Dios ha dejado en una cultura tribal para prepararla para la llegada de Cristo⁴³. El observador que mira esto desde fuera, puede encontrarlos envueltos en una sofisticada forma de *ingeniería* cultural y manipulación simbólica, en un cuadro de marcada desigualdad social entre misioneros y catequizados. Aún más, allí donde los misioneros creen haber encontrado una verdadera compatibilidad entre el cristianismo y la sociedad que quieren cristianizar, análisis tales como los de Rigby y Edward L. Schieffelin demuestran los costos de la construcción de este puente cultural, tanto para las sociedades nativas como para el propio cristianismo.

El último punto que queremos tratar: al utilizar el término "ideología" para la conceptualización de las prácticas misioneras descritas y analizadas en el presente artículo, estoy siguiendo implícitamente el tratamiento deseado por Mannheim⁴⁴, apuntando a su función de justificar la continuidad de una actividad misionera dentro de un período histórico en el que tal actividad está seriamente cuestionada. En un análisis reciente del concepto de ideología, André Béteille propone que, al contrario, se distinga entre la ideología orientada hacia un *status quo*, y la ideología orientada hacia el cambio⁴⁵. Al mismo tiempo, él traza una diferencia entre ideologías y ciencias religiosas; definiendo la ideología en términos de su relación intrínseca con el poder y su finalidad de resolver los problemas en "el mundo actual de realidades cotidianas"⁴⁶. Por lo tanto, el punto de vista propuesto por el CIMI, al que me he referido por una determinada razón como ideología, puede ser considerado como una ideología según el esquema de Béteille, aunque opuesta a *religión*. Por cierto, la propia teología de la liberación podría ser caracterizada como la ideologización de la religión.

¿Y en cuanto a los Hermanitos y Hermanitas de Jesús se refiere? Su negativa a traficar con el poder —empresa en la que se puede decir, han triunfado— se convierte en su caso en el uso de la ideología en el sentido de Bêteille, aunque su caso es más complicado. La religión como la plantea Bêteille, es menos satisfactoria ya que él establece la oposición entre ideología y religión esencialmente en términos de una orientación mundana *versus* una orientación espiritual; lo que constituye un aparente retroceso en relación a los logros alcanzados por la sociología weberiana de la religión.

Quizás en la intersección de estas diversas distinciones analíticas —la oposición de Mannheim entre ideología y utopía; el contraste entre ideología y religión de Bêteille por un lado, y entre las diferentes clases de ideologías, por otro es que podemos situar los dos casos que venimos exponiendo en nuestro trabajo. Preferiría, sin embargo, dejar de lado por el momento determinadas preguntas como, por ejemplo, de qué modo podemos distinguir el cielo de la tierra y cómo concebimos las relaciones entre lo real y lo posible; centrándonos únicamente en lo que al cambio y a la permanencia respecta tema que para ambos, Mannheim y Bêteille, es de gran interés. En este contexto, las creencias de los Hermanitos y las Hermanitas de Jesús y del CIMI puede que realicen una doble función; primero justifican la existencia continua de la empresa misionera, siendo ésta su función conservadora; en segundo lugar, ellos han cambiado el significado de tal empresa invocando los elementos principales de la cristiandad misma —Jesús de Nazareth, Jesús Encarnado—. Este proceso es, ciertamente, conocido por los historiadores y sociólogos de la religión. Sin embargo, es importante enfatizar que la legitimidad tradicional, para usar los términos de Weber, funciona sólo para preservar el *status quo*, sino también para dar el verdadero valor o proponer un nuevo orden⁴⁷. En verdad, en lo que respecta a las creencias religiosas como a los sistemas más generales de significación, a los que nos referimos como *cultura*, podemos decir que su verdadera habilidad en permanecer con ellos mismos, estables, es la clave de su eficacia para relacionarse con el cambio.



NOTAS

- (1) Las dos contribuciones importantes al estudio antropológico de los misioneros las constituyen: Elmer Miller, "The Christian Missionary, Agent of Secularization", *Anthropological Quarterly* 43 (1970): 14-22; y Thomas O. Beidelman, "Social Theory and the Study of Christian Missions in Africa", *Africa* 44 (1974): 235-249.
- (2) Hay que señalar que los antropólogos tienen que hacer frente a este problema también, y quizás le han hecho frente en forma menos intensiva y satisfactoria que muchos misioneros. Este punto ha sido tratado por Elmer Miller en un trabajo titulado, "Great was the Company of the Preachers: The Word of Missionaries and the word of Anthropologists"; presentado en el simposium "Theoretical and Ethnographic Attention on Missionaries", en la octava reunión anual de la American Anthropological Association, realizada en noviembre de 1979 en Cincinnati. Ver también a Paul Hiebert, "Missions and Anthropology: a Love Hate Relationship", *Missiology* 6 (1978): 165-80, para ver el punto de vista de un misionero sobre el tema.
- (3) Por el momento estoy comprometida con el estudio histórico y etnográfico de estas órdenes, centrándome en las Hermanitas de Jesús. Mi investigación, que se ha llevado a cabo en el Brasil, Francia, Italia, y en los Estados Unidos ha sido financiada por los fondos de Roslyn T. Schwartz Lecturship y Frederica de Laguna Fund de Bry Mawr College. Una beca del American Council of Learned Societies, me permitirá dedicarme un año a este proyecto, a partir de enero de 1981.
- (4) "Como Jesús durante su vida de hombre, *sé todo para todos*: un árabe entre árabes, un nómada entre nómades, un obrero entre obreros, pero sobre todo un ser humano entre otros seres humanos... Como Jesús se volvió parte de esta *masa humana*. Penetra profundamente y santifica tus alrededores a través de la conformidad de un modo de vida, a través del amor, a través de una vida dada por entero como Jesús al servicio de cada uno, a través de una vida asociada con otros de tal forma que no eres nada más que uno entre ellos, deseando estar entre ellos como la levadura que se esparce en la masa con el fin de levantarla". Este pasaje ha sido tomado de un panfleto titulado *A la suite du Frere Charles, le 'petit frere universal*, escrito por las fundadoras de las Hermanas de Jesús. El librito, conocido como el libro verde por el color de su pasta, contiene lo que las Hermanitas de Jesús consideran la información esencial sobre su vocación.
- (5) La mayoría del material publicado sobre los Hermanitos y Hermanitas de Jesús, pueden encontrarse en los escritos espirituales de René Voillaume, que incluyen *Au coeur des masses* (París: Editions du Cerf, 1950), y los volúmenes de *Lettres aux fraternités*, que aparecieron en varios años (vol. I: *Temoins silencieux de l'amitié divine* (1960), vol. II: *A cause de Jesús et de L'Evangile* (1960), vol. III: *Sur le chemin des hommes* (1966), vol. IV: *Voyants de dieu dans la cité* (1975); París Editions du Cerf). También se presenta alguna información sobre las fraternidades en M. Carrouges, *Le Père Foucauld et les Fraternités D'aujourd'hui* (París: Editions du Centurion, 1963). La información que se presenta aquí proviene principalmente de mi propia investigación etnográfica y de la consulta de varios documentos que circulan entre la congregación o entre los parientes o amigos.
- (6) Hay varias biografías de Foucauld, la primera de René Bazin, *Charles de Foucauld, explorateur du Maroc, Ermite au Sahara* (París: Plon, 1921), que fue traducido al inglés en 1923. Otras fuentes son: Anne Fremantle, *Desert Calling, the life of Charles de Foucauld* (New York: Henry Holt, 1949, London: Hollis and Cartes, 1950); Lancelot C. Sheppard, *Charles de Foucauld* (Dublin: Clonmore & Reynold, Ltd, 1957), Megr Leon Cristiani, *Charles de Foucauld, Life and Spirit* (New York: St. Paul Publications, 1965), y Jean-Francois Six, *Vie de Charles de Foucauld* (París: Editions du Seuil, 1962), traducido al inglés por Lucie Noel como *Witness in the Desert* (New York: Macmillan Co., 1965). De especial interés es el de Alf Merad, *Charles de Foucauld au regard de L'Islam*, que trata la orientación de Foucauld hacia el Islamismo.

- (7) De acuerdo a Fremantle, "Lyautey used the Reconnaissance au Maroc as his guide-book during his conquest of the country in 1912" (Fremantle, *Desert Calling*, p. 94-95).
- (8) La carta escrita en 1901 a Henri de Castries está citada en Sheppard, *Charles de Foucauld*, p. 35.
- (9) Este pasaje tan citado es mencionado en Cristiani, *Charles de Foucauld*, p. 39-40.
- (10) Citado en Fremantle, *Desert Calling*, p. 119; ver también: Cristiani, *Charles de Foucauld*, p. 41.
- (11) Véase Six, *Vie*, p. 26; y Cristiani, *Charles de Foucauld*, p. 36.
- (12) Una antología de estos escritos puede encontrarse en Denise Barrat, et., *Ouvrés spirituelles de Charles de Jesús Pére de Foucauld* (París: Editions du Seuil, 1958). Una colección temprana, editada por René Bazin, apareció bajo el título *Ecrits spirituels*.
- (13) La creencia de Foucauld en la eficacia de la presencia física en la eucaristía, ha sido considerada teológicamente problemática. Ver Sheppard, *Charles de Foucauld*, p. 70-71.
- (14) Ver Merad, *Charles de Foucauld*, p. 39-51.
- (15) *Ibid.* p. 39-40.
- (16) Esta afirmación que se hizo en un informe o reportaje a uno de los superiores de Laperrine en 1902, es citado en Cristiani, *Charles de Foucauld*, p. 116.
- (17) Después de su muerte, Laperrine fue enterrado cerca de Foucauld en Tamanrasset. Cuando los Padres Blancos trasladaron los restos de Foucauld a El Golea, dejaron su corazón en Tamanrasset, para que quedara cerca de Laperrine, con quien estuvo muy ligado durante su vida. Ver Fremantle, *Desert Calling*, p. 56.
- (18) Citado en Six, *Vie*, p. 102.
- (19) Durante el año en Hoggar, Foucauld se comprometió con muchas investigaciones sobre los Tuareg, produciendo un diccionario, gramática y colecciones de textos en prosa, poemas y proverbios.
- (20) Ver Six, *Vie*, p. 86-203.
- (21) Para mayor información sobre estos reglamentos, ver Sheppard, *Charles de Foucauld*, p. 85-89; y Carrouges, *Le Pére Foucauld*, p. 64-66, 87-89, 110-111. La primera congregación que puede considerarse como seguidora de Foucauld, es la de las Hermanitas del Sagrado Corazón, fundada en 1933, quienes adoptaron el reglamento que él dió para una orden conventual de mujeres.
- (22) En los últimos años, las pequeñas comunidades se han vuelto más populares dentro de las órdenes religiosas católicas, pero los Hermanitos y Hermanitas fueron los innovadores en el tiempo en que se fundaron.
- (23) Algunas informaciones publicadas sobre la fundación de estas respectivas órdenes están incluidas en: Carrouges, *Le Pére Foucauld*, p. 181-89, 197-201.
- (24) Bazin, *Charles de Foucauld*.
- (25) Actualmente de ochenta y uno años, la hermanita Magdeleine pasa la mayor parte del año en el centro de la congregación en Roma. Respetamos aquí su preferencia a ser conocida sólo por su nombre religioso, aunque oficialmente no era la hermanita Magdeleine hasta que tomó sus votos.
- (26) El hábito está hecho en base al patrón de vestimenta que usaba Foucauld en el norte de Africa. Sheppard, *Charles de Foucauld*, p. 58; da la siguiente descripción sobre la apariencia de Foucauld cuando llegó a Beni-Abbés: "El vestía una túnica árabe de color blanco, toda manchada y jeteada por el viaje, en la cabeza tenía una tarboosh del que caía un pedazo de tela de lino doblada para protegerse la nuca del sol. En la cintura llevaba un rosario de cuentas grandes, del que colgaba un crucifijo de hueso; calzaba sandalias de sogas, sus suelas podían mostrar, al que lo observa detenidamente, las llagas que había causado la larga travesía. Una representación de un corazón adornado en rojo estaba atado a su pecho". La insignia del corazón y la cruz también aparece en la puerta de cada fraternidad de los Hermanitos y Hermanitas, con el lema de Foucauld "Jesús Caritas", escrito en el idioma del país.
- (27) Debe señalarse que esta es una experiencia poco común para una Hermanita. La tesis que me prestaron amablemente las Hermanitas en Roma, se publicará como una monografía, aunque el nombre de la Hermanita será omitido.
- (28) Es interesante, en este contexto, considerar la nota de Rigby acerca de este tema; sobre la armonía entre las creencias tempranas cristianas y la ideología pastoral, y la práctica.
- (29) Mi encuentro con los miembros de la congregación, data del primer trabajo de campo con los Tapirapé en 1966. En mis primeras publicaciones, "Tapirapé Kinship" y "Ceremonial Redistribution in Tapirapé society", *Boletín do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropologia*, Nos. 37, 38 (Belén,

Brasil 1968); traté sobre las relaciones entre los Tapirapé y las Hermanitas. Sobre el mismo tema, aunque en forma más extensa, trata el ensayo histórico sobre los Tapirapé: "The Tapirapé During The Era of Reconstruction", en *Brazil: Anthropological Perspectives*, ed. Williams E. Carter and Maxine L. Margolis (New York: Columbia University Press, 1979).

- (30) "Quien quiera dedicarse a evangelizar y catequizar entre los indígenas debe imitar a Jesús. Esto implica que, antes que nada, la encarnación en la cual su palabra se convierte en la carne de la carne de los indígenas". *Boletín do CIMI* 6, Nº 40, setiembre 1977, pag. 35.
Mi descripción del CIMI, proviene del Boletín que publican cada uno a tres meses y de varios de sus documentos mimeografiados, algunos de ellos sin fecha. No he entrevistado a ninguno de los miembros principales del Consejo, ni he asistido a sus reuniones o a otras funciones, pero las Hermanitas de Jesús con quienes trabajé en Brasil y quienes estaban muy ligadas a la organización, me proporcionaron muy valiosa información.
- (31) No tengo mayor información sobre los hechos que condujeron hacia este cambio, pero la publicación fue todo un acontecimiento para el CNBB, en el sentido que el CIMI podría estarse dedicando a actividades políticas, dejando de lado los intereses relativos a la religión. En cualquier caso, poco tiempo después el CIMI publicó en su boletín un artículo especial titulado "Evangeli-zacao e Mundo Indígena" (*Boletín do CIMI* 6, Nº 40, septiembre de 1977), que se dirige al cuestionamiento de la evangelización. Esta publicación, citada en la nota 30, es una fuente particularmente importante en lo que respecta a los postulados del CIMI, acerca del trabajo de evangelización entre los indígenas.
- (32) Al mismo tiempo, el CIMI critica a las Hermanitas por su falta de preparación lingüística y por no haber prestado la atención debida a los aspectos de la cultura Tapirapé, tales como la mitología; puntos que volveré a mencionar más abajo. *Ibid.* p. 5-6.
- (33) *Ibid.* p. 35.
- (34) Las Hermanitas de Jesús en su convivencia con los Tapirapé, tomaron muchas ideas del CIMI de la misma forma que, de un modo más general, los Hermanitos y Hermanitas en Latinoamérica participan de lo que viene ocurriendo en la Iglesia latinoamericana. Más adelante veremos este tema al mencionar las conclusiones.
- (35) El simposium titulado "Anthropologist, Missionaires and Culture Change", presentado por la 76ava. reunión anual del American Anthropological Association —Noviembre 1977— en Houston, constituyó un intento de explicar y justificar la práctica misionera a una audiencia antropológica, y también el presentar las críticas a ciertas orientaciones y suposiciones antropológicas. El informe representativo de algunas de las declaraciones dadas, puede encontrarse en el trabajo presentado por William R. Merrifield, del Instituto Lingüístico de Verano "On the Ethics of Christian Mission".
- (36) John Hick, ed. *The Myth of god Incarnate* (London: SCM Press, 1977).
- (37) Durante la década de los 60, dos congregaciones fundadas por René Voillaume —llamadas los Hermanitos y Hermanitas del Evangelio— surgieron de entre los miembros de los Hermanitos y Hermanitas de Jesús. Estas nuevas congregaciones, que todavía son muy pequeñas, —siendo la más grande los Hermanitos del Evangelio—, tienen apenas más de cien miembros. Compuesta por hombres y mujeres que se sintieron llamados a realizar la evangelización de un modo más activo, ellos trabajan en lugares donde existieron anteriormente comunidades cristianas y además donde su actividad sea bien recibida. Al mismo tiempo, comprometerse en la actividad política les es menos problemático que para los Hermanitos y Hermanitas de Jesús.
- (38) El sacerdote, padre Francois Jentel, quien murió hace poco tiempo, originalmente se preparó para ser un Hermanito de Jesús, pero luego se dió cuenta de que esa no era su vocación, y en el transcurso de su vida en el Brasil se vinculó al CIMI.
- (39) Para ver más detalladamente los roles complementarios que jugaron las Hermanitas de Jesús y el padre Jentel entre los Tapirapé, ver Shapiro: "Tapirapé during reconstruction".
- (40) Este estado de cosas, en que cualquier intento de asimilarse a una cultura diferente, termina siempre en una proyección cultural; puede ser comparada con la situación descrita por Edward L. Schieffelin: el esfuerzo de los misioneros de Papua por reprimir ciertas creencias nativas dejó, sin embargo, una orientación cultural que constituye el prisma a través del cual el cristianismo asume su propio color local entre los Kaluli, por ejemplo. El caso de estudio de Schieffelin, podría servir para que el CIMI reflexione, ya que muestra un cuadro negativo de lo que puede suceder cuando el mensaje evangélico de Cristo se injerta al campo cultural de un grupo nativo.
- (41) Ver Miller, "Christian Missionary".

-
-
- (42) Una Hermanita americana después de leer un relato etnográfico sobre los indios Tapirapé, comentó que había sentido que "leía sobre sus pecados sin realmente haberlos conocido"; "pecados" se refería aquí a prácticas como el infanticidio. Conociéndolos realmente—un tema que desgraciadamente no es seguido el tiempo necesario— significa participar directamente en los sufrimientos y alegrías de la vida cotidiana.
- (43) El intrigante y desarrollado relato de esta perspectiva misionera puede encontrarse en Richardson, *Peace Child* (Glenda: G/L Publications, 1974). Richardson muestra en la descripción de su misión entre los Sawi de Nueva Guinea, cómo procedió para encontrar lo que él llama "analogías redentoras" en la cultura nativa.
- (44) Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (New York: International Library of Psychology, Philosophy and Method, 1936).
- (45) André Béteille, "Ideologies; Commitment and partisanship, *L'Homme* XVIII (1978): 46-67. Ver pp. 51-52.
- (46) *Ibid*, pp. 47-50.
- (47) Este punto está muy bien presentado e ilustrado en el caso de estudio de Michael Hill, *The Religious Order, A Study of Virtuoso Religion and its Legitimation in the Nienteenth Century Church of England* (Londres: Heinemann Educational Books, 1973).



TRES CUENTOS DE LOS UNI DE
SANTA MARTA

Por Chaparo Villacorte y Erwin H. Frank



*¡Asábi ca! camina ë itsa aquin Chaparo
imainun José Sanchez, javicu imainun
camabi uni/xanu Santa Martanu*

—Gracias—

INTRODUCCION

Los tres mitos que aquí presentamos se publican por primera vez, y son parte de una colección más amplia de mitos/cuentos de los "Uni (=Hombres) de las Cabeceras"; parcialidad dialectal de los Uni¹, grupo o tribu de la Selva Central del Perú. Entre los etnólogos, los Uni son más bien conocidos con el nombre despectivo de *Cashibo*.

Estos tres cuentos han sido grabados entre 1981 y 1982 en la Comunidad Nativa de Santa Marta, en el valle alto del río Zungaruyacu, afluente del Pachitea. El narrador, Chaparo Villacorte-Mëa, es un hombre de unos 68 años. En su juventud, Chaparo era uno de los últimos muchachos de su grupo local que pasó por el rito de la iniciación, antes que los Uni dejaran de practicarla a fines de la década del 20 ó a principios de la del '30. Este hecho ha sido de una gran importancia, ya que aprender de memoria —casi palabra por palabra— los mitos, canciones y tradiciones más importante de su grupo nativo, fue la tarea y práctica principal de los jóvenes que pasaron por este rito.

Hoy en día los mitos de los Uni se cuentan sólo de vez en cuando y en contextos informales como reuniones casuales provocadas por Fiestas Patrias o contextos parecidos. Esto ha provocado que la mayoría de los muchachos y hombres menores de 35 años en la Comunidad, no sepan contar sus tradiciones tribales, sino tan sólo resúmenes crudos y distorsionados, sin los detalles vividos, y los elementos retóricos y mnemotécnicos que tanto enriquecen el estilo de nuestro narrador².

Este hecho es considerado como lamentable por los mismos ancianos de Santa Marta, para los cuales el conocimiento 'verbatim' de todas las tradiciones de su grupo, parece ser base irrenunciable para una vida 'propia', en los términos, valores y reglas de sus antepasados. Para ellos poseer estos conocimientos los separa del resto de la humanidad como "verdaderos hombres" (=Unibu). El deseo de estos ancianos de salvar estos conocimientos esenciales para sus nietos y bisnietos —para la educación de los cuales ellos se sienten responsables— motivó que media docena de los más ancianos, mujeres y hombres de Santa Marta, quisieran colaborar entusiastamente en el proyecto de grabar los cuentos tradicionales que les parecían más importantes, y preparar una publicación en lengua 'Cashibo-Cacataibo' y castellano.

Con la presente publicación empiezo esta tarea, esperando que no sólo pueda cumplir mi obligación con mis amigos de Santa Marta y los Uni en general, sino al mismo tiempo, pueda servir a etnólogos y estudiantes del rico 'folklore' de los indígenas del Oriente Peruano en general.

Los tres mitos aquí presentados me parecen los más importantes dentro de una serie de cuentos que —para los Uni— explican el por qué de su ambiente natural. Esto no quiere decir que yo sea partidario de la antigua teoría que interpretaba mitos casi como una "ciencia natural de nativos". Pero me parece indudable —por lo menos en los tres mitos aquí presentados— el hecho que sirvan a los Uni, en parte, como respuestas a preguntas del *por qué* de algunos rasgos prominentes de su ambiente. Tratan de la creación del mundo físico, del hombre y del irreversible cambio de los animales de seres con cuerpos y hábitos de hombres a seres con los rasgos físicos y habituales que muestran hoy en día.

Todo esto ocurrió en una época inicial, en la cual todavía existía la posibilidad de cambiarse y permutarse. Contrastando esta época con el presente, éste les parece fijo e inmutable; no obstante los cambios socio-culturales fundamentales que ellos experimentaron en las últimas décadas.

A esta época inicial siguió otra marcada por la llegada y desaparición de los 'Inca', seres míticos con fuerzas supernaturales (publicaré mitos pertenecientes a esta época en otra oportunidad). Los acontecimientos de esta época desembocaron en la separación cultural y geográfica de los Uni de sus tribus vecinas: los Shipibo y Conibo del valle del Ucayali. Esta separación geográfica, la marcha de los antepasados de los Uni río arriba del Aguaytía hasta sus cabeceras y las cabeceras de otros ríos cercanos como el Zungaruyacu, termina con la segunda época mitológica de los Uni y al mismo tiempo inicia la tercera y última.

Los cuentos pertenecientes a esta última época en su mayoría tratan de guerras intertribales, traiciones y venganzas personales. Me parece que para los Uni todas estas épocas forman una 'historia' continua: desde la creación del mundo hasta el presente; aunque en su lengua materna no hay una sola palabra que pueda traducirse en *historia*. Contar esta *historia* unida en 'épocas' y mitos conectados uno a otro parece sumamente arbitrario, aunque no obstante necesario por razones obvias.

Para ilustrar este punto tomaremos el cuento sobre la creación del mundo. Para los Uni su historia empieza con este cuento. La llegada de 'Bari' (Dios creador del mundo y del hombre) a la superficie del mar (que era nuestro mundo antes de la creación de la tierra), es el momento más remoto del que ellos tienen conocimiento (La pregunta para 'la pre-historia' de 'Bari' y del agua les parece confusa y poco interesante). Por eso casi todos los Uni suelen empezar su historia de "antes" con esta misma escena: Bari llegando del mundo de abajo. Pero, pese a empezar con la misma escena, este mito ni una vez es contado igual a otra versión, aunque ésta sea del mismo narrador. Tampoco tiene un fin prescrito. La versión aquí presentada, por ejemplo, reúne por lo menos dos cuentos, usualmente separados: El de la creación de la superficie terrestre y el de la modulación de esta superficie por los 'Iracucha'.

El levantamiento del cielo hecho por 'Tëtëcamë-ëo' y otros, mencionado en nuestro cuento solamente al paso, puede estar contado con mucho más detalles tanto como mito propio o como introducción al mito de la creación del hombre. Estoy seguro que en sus mentes los Uni "que saben" (Bana-biruce Uni - Bana-yuixuncë Uni = 'ellos, que cuentan') se han formado, cada uno, una imagen individual de la totalidad de su historia, de la cual saben que nunca ha sido ni será contado en su conjunto. Esta imagen seguramente es bien diferente en detalles entre uno y otro de estos viejos, y tal vez hasta la cronología de los acontecimientos varíe. Pero rara vez se generan conflictos abiertos por estas diferencias, ya que esta *historia* siempre está contada en pedazos no necesariamente conectados por su orden cronológico.

Todos los cuentos, no sólo los de los Uni, son estructurados por "escenas" que tienen un contenido fijo y se siguen uno a otro en un orden cronológico menos fijo. Por ejemplo: Mito sobre la creación del mundo

- "Escena" a - Bari llega de abajo
b - Bari sale de su bolsa
c - Bari encuentra a sus padres
d - Bari saca barro por debajo de sus uñas
e - Bari bota el barro
f - El barro se extiende por sí mismo
g - Bari bota más barro
h - El barro forma los estratos de la tierra
i - Bari encuentra al "temblor" etc.

Ahora, dependiendo del 'contexto situativo' de la narración, el narrador puede seguir el orden cronológico acentuando unas escenas y/o emitiendo otras. Puede narrar por ejemplo: a-d-e-h-i, o: a-c-d-f-i, o: a-b-d-e-h-i. Dependiendo de lo que quiere enseñar o que le parece más interesante, el narrador va a detenerse con ciertos detalles en las escenas que le parecen centrales, repitiéndolas con mínimas variaciones varias veces, y tocando otras solamente con media frase ó olvidándolas completamente.

En sus modulaciones momentáneas y espontáneas del mito, el narrador parece fijarse en dos momentos claves:

- 1) Una imagen suya momentánea del 'sentido' y de la totalidad del cuento para narrar, y
- 2) Reflexiones 'didácticas' y relativa al 'contexto narrativo'. (Como: ¿Qué es lo que interesa más a los oyentes? - ¿Cuánto tiempo tengo? - ¿Qué es lo que ya saben los oyentes bien y que no?)

Las escenas de cada cuento son relativamente fijas en su contenido, pero rara vez todo este contenido es contado una sola vez. Por otro lado, es obvio que por lo menos algunas 'escenas' pueden formar parte de varios mitos. La escena en que el 'Padre' de Bari se muestra incapaz de crear (en este caso: al hombre) por el hecho de haber tenido contactos sexuales con su mujer, en otra ocasión me fue contado como parte del mito sobre la creación del mundo.

El arte de narrar entre los Uni consiste entonces en:

- 1) Hacer memoria de una multitud de escenas básicas con detalles propios (como diálogos, gritos, frases fijos etc.)
- 2) Seleccionar una secuencia lógica de las escenas que conlleva cierto mensaje básico, lo que puede variar entre diferentes versiones del mismo mito, contado por el mismo narrador.

Pocos son los narradores que en Santa Marta dominan este arte. Chaparo es definitivamente el más estimado de "ellos, que saben narrar", tanto por recordar 'ad hoc' el número más grande de escenas pertenecientes a un mito, como por narrar vivamente, creando diálogos y recordando detalles típicos. Además casi nunca olvida la totalidad del cuento por la multitud de detalles.

En base de lo dicho hasta ahora, me parece bien detallar aquí el contexto "performativo" de los tres textos. Los tres mitos fueron contados con el único fin de grabarlos y publicarlos. Esto quiere decir, que para la imaginación de Chaparo, el auditorio de su narración lo formarán sus futuros nietos y bisnietos tal vez ya ignorantes de la verdadera historia de su gente. Me parece, que las apreciaciones por parte de Chaparo sobre *el grado* de la ignorancia sobre ellos mismos y sobre "lo que nunca debe ser olvidado" forman la base para la estructuración del cuento. Para calcular la ignorancia de un auditorio futuro, me parece que tomaba como modelo su auditorio momentáneo en el momento de narrar, esto quiere decir: a mí. Y con razón. Yo, para él, soy el modelo vivo de un público ignorante, pero no del

todo. Quién va imaginarse, que sus nietos van a olvidarse de todo, porque antes de grabar los mitos yo ya había vivido casi un año en la comunidad y además habíamos conversado varias veces sobre los mitos en varios contextos formales e informales. Esto le permitió a Chaparo, al mismo tiempo, darme una versión "básica" de los cuentos y referirse a unos detalles superficialmente discutidos en días anteriores y con términos que presuponen conocimientos muy generales de valores y reglas de la cultura y del ambiente natural de los Uni.

Por eso, para mejorar la inteligibilidad de los textos, tenía que explicar pasos y palabras poco entendibles por oyentes sin conocimientos de estas reglas y hechos en las notas que siguen a la traducción en castellano de los mitos, aunque presupongo algunos conocimientos de nombres de animales y de prácticas culturales entre los grupos nativos del Oriente Peruano en cada lector.

Al narrar, Chaparo tenía que dirigirse al grabador, conociendo bien, que yo no tenía la habilidad de seguir *verbatim* lo contado en el momento de la narración. Este hecho también moduló sus cuentos en cierto modo. Rara vez los narradores de Santa Marta cuentan sus mitos a un público pasivo. La regla es, que unos dos, tres o más viejos se reúnen con oyentes interesados de diversa edad. No hay motivo obligatorio para estas reuniones. Los que toman parte en ellas tal vez no tienen nada que hacer en ese momento y les gusta charlar. Tampoco hay necesidad de contar "mitos" en estas reuniones informales. Se puede charlar de todo y tal vez — casi por casualidad — se empieza a hablar también de "antes". Pero cuando llega el momento de la conversación ligada a este tema clave, los viejos con gusto aprovechan la oportunidad. No solamente empiezan a recordar las escenas típicas de varios mitos, sino también a actuarlas. Lo que quiere decir que en Santa Marta saber actuar también es otra condición que marca a "ellos, que saben narrar".

En una oportunidad un viejo contó "la guerra de los animales" (vease, Texto 3) motivado por el hecho casual que le pasó a un niño con un loro 'chërecë' en mano. El viejo cuenta que este loro tiene su pico tan encorvado por haberlo quemado al robar la candela de "Iracucha". Otro viejo corrobora esta versión repitiendo las frases del primer *verbatim* o solamente el verbo clave en voz alta. Otro empieza poco después a imitar a 'chërecë' inclinándose al lado de la candela de "Iracucha" gritando. El auditorio se ríe y poco después los tres viejos narradores saltan en círculo gritando como 'chërecë' con su pico quemado. Todo el público grita, pidiendo ciertos detalles ya conocidos y los viejos cumplen con estos deseos. Así el contenido de la escena crece hasta que se terminan los conocimientos de detalles por parte de todo el grupo (no solamente de los viejos) relativo a esta escena particular. Entonces la charla puede terminar o continuar con otra escena de este u otro mito. Saltar de una escena a otra no resulta falta esencial en este modo de narrar, ya que los narradores siempre toman en cuenta la suposición, de que todos sus oyentes ya saben el transcurso del cuento en forma cruda por lo menos, y aquí lo interesante son los detalles sorprendentes y divertidos. (Por eso predominan tanto los detalles obscenos en estas representaciones espontáneas, -detalles que faltan en nuestras versiones de los mitos).

Pero parece bien insistir en que los detalles pertenecientes a cierta escena son fijos. Los viejos no inventan narrando, sino se acuerdan de lo que uno u otro ya sabe sobre los hechos de antes. Una versión correcta de la escena siempre es la totalidad de lo contado "antes" en relación a ella, y uno de los placeres más importantes para narradores y oyentes es justamente recordar detalles "correctos" que ya habían casi olvidado. La combinación de detalles o la invención "ad hoc" o la propuesta de detalles no conocidos por los otros en relación a la escena, siempre está seguido por largas discusiones entre "ellos, que saben" con los más viejos que no tienen la última palabra pero sí el argumento más decisivo: "Yo sé, porque he escuchado bien a mis abuelos".

El hecho que las principales autoridades para cualquier narrador en Santa Marta son sus propios abuelos y demás antepasados lineares, da paso a la coexistencia de varias "microtradiciones" transmitidas cada una por uno o dos viejos en contra de los otros. Esto se debe a la más o menos forzada convivencia de descendientes de varios grupos locales antes independientes, hasta antagónicos, dentro de la Comunidad Nativa Santa Marta de hoy.

El 'contexto situativo' de contar mitos en Santa Marta, arriba esbozado, es bien diferente del contexto en que Chaparo tenía que narrar. Por causas técnicas Chaparo era el único narrador presente en el momento de grabar. Nadie le soportaba en su tarea, añadiendo detalles olvidados. No había más público que yo y el grabador. Chaparo estaba sentado, no podía pintar sus textos 'actuando' el contenido. Además sentía la necesidad de contar una versión básica de "lo, que sabemos", conociendo muy bien la imposibilidad de contarme todo. El deseo suyo de entregarme —o a sus futuros oyentes— una versión "verdadera", 'básica' o 'esencial' de los mitos le indujo a aprovechar más que de ordinario algunas prácticas retóricas y mnemotécnicas para formar y estructurar sus textos. Por ejemplo, interrumpió su narración varias veces con la frase estereotipada de "... así lo he oído de mis abuelos, y yo, como niño, lo he escuchado bien."

Las técnicas retóricas y mnemotécnicas de que estoy hablando, son tratados aquí, solamente a modo de ejemplo, tomando el mito N° 3 (Guerra de los animales) como base.

Primero: hay unas palabras claves que llaman la atención por ser palabras "ancianas", sumamente desconocidas en otros contextos que no sean en los mitos. "Toxama" (flecha) por ejemplo, o "banín" (arco). Los Uni de Santa Marta suelen llamar a la flecha "pia" y el arco "äcanti". Solamente al contar mitos se aprovechan de las palabras "antiguas" para nombrar estos instrumentos. La palabra "nomë" traducida aquí como "plátano" es otro ejemplo. (Una traducción *verbatim* de 'nomë' puede ser: productos de chacras de los enemigos). Los Uni de hoy llaman "nonsi" a los plátanos. "Nomë" en los mitos está casi siempre mencionada junto con "taxubëru" = yuca, lo que los Uni suelen llamar "atsa" en contextos ordinarios.

Estas palabras antiguas son raramente usadas en la vida diaria. Son mencionadas solamente o casi exclusivamente en conjunto cuando forman pares como "toxama/banin" y "nomë"/taxubëru". Parecen formar algo como claves de memoria bien asociados con ciertos mitos o tramas de mitos, —puntos de salida para asociaciones recordativas. A veces, pensando sobre como seguir un cuento, los narradores de Santa Marta suelen repetir las frases conteniendo estas palabras claves varias veces, permitiendo que se forme en su memoria, sin perder contacto del contexto en general.

También nombres (especialmente en pares), y ciertas combinaciones de palabras de uso diario por su directa y exclusiva asociación con cierto mito o cuento, pueden servir como "claves de memoria". Véase por ejemplo que "xon-ena, cana-ena" (los nombres de los dos tipos de huacamayos) están para todos los Uni íntimamente asociados con el mito Nº 3 sobre "la guerra de los animales" con "Iracucha". Casi todos ellos, que empiezan a contar este cuento famoso entre los Uni, lo inician con las mismas palabras: "Xon-ena cana-ena an ca...". Aunque son los huacamayos los únicos actores que en este cuento *no* tienen un rol específico ni dominan una escena específica dentro del cuento.

Me parece que las técnicas retóricas y mnemotécnicas de los Uni, arriba mencionadas solamente de paso, antes tenían aún más importancia que hoy para los narradores. Esto debido al hecho que antes todos los jóvenes masculinos tenían que pasar por una fase de su vida, en la cual una de sus tareas principales era, exactamente, grabar en su mente lo que algunos ancianos de sus grupos locales les enseñaron, —yo hablo del rito de iniciación. (Chanin bana ocë - "enseñar los cuentos en reuniones").

En estos ritos de iniciación los muchachos, separados de sus familiares y casi encerrados en una casa propia, tenían que repetir noche tras noche *verbatim* los cuentos y canciones que sus viejos maestros les dictaban. Mientras tanto ellos estaban sentados en banquetas, tapados con "cushmas" hasta sus cabezas, con sus manos a veces atadas a palos y sin permiso de moverse por horas. Parece que todas estas acciones sirvieron bien para grabar estas palabras y asociaciones "claves" en sus mentes para siempre. Tan efectivos eran estos métodos, que Chaparo, quien todavía pasó por este "rito de pasaje", hasta ahora recuerda canciones de las cuales nunca entendió su contenido por no conocer el sentido de algunas palabras "antiguas", claves del texto.

Algo muy parecido le ocurrió con "Paën y Nepaën", (los 'padres' de Bari, Dios creador de los Uni), a quienes Chaparo todavía recuerda bien por que tenían un diálogo con Bari después que vino del mundo de abajo a este mundo, pero Chaparo no sabía ni de donde ellos venían, ni a donde se fueron a vivir después. Era el "contexto situativo" arriba descrito, lo que motivó a Chaparo mencionar a estos personajes míticos actualmente casi olvidados entre los Uni. También le motivó el deseo de transmitir lo que él había aprendido en su juventud, hasta los detalles no bien entendidos, para que sus conocimientos fueran considerados "puros" hasta en

las palabras usadas por los viejos y reemplazadas por otras palabras "nuevas" después.

Esto muestra bien otro punto importante relativo al "arte de contar mitos" entre los Uni. Para ellos el valor de sus tradiciones verbales se basa tanto en su contenido semántico como en la repetición *'verbatim'* de lo que contaron los antepasados. Para los ancianos (la mayoría de los jóvenes ya no piensa así) los mitos forman su conexión directa con sus antepasados, que representan los únicos modelos para una vida "correcta"; es decir: apta para seres humanos. A los Uni de hoy no les quedaron objetos adorables hechos por sus antepasados sino solamente sus palabras. Así esas palabras tienen valores propios aparte de su contenido semántico. Esta herencia única y propia de los Uni les diferencia de las demás gentes.

El pensamiento o la ideología inherente en esta valorización de las palabras de los antepasados radica en un etnocentrismo. La verdad, lo correcto, los valores y la cultura propia para todos los seres humanos es la de los Uni, dada a la humanidad por Bari mismo. Esta verdad siempre está en peligro de perderse. Los Blancos, los Campa, los Shipibo/Conibo, los Cacataibo y los "Uni del Aguaytia" para los Uni de Santa Marta ya perdieron o modificaron esta verdad, "por no escuchar bien a sus abuelos. Por eso actúan tan raro. La falta es suya o de sus antepasados mismos, que no sabían educar". Los Uni no sienten deseos de corregirles, por que no es su responsabilidad. (¡Esto los diferencia del etnocentrismo de la ideología cristiana!) Cada Uni siente responsabilidad solamente por su propia familia, sus propios descendientes.

Para ellos Chaparo quería guardarles 'la verdad' *verbatim*. No para forzarles a vivir como los Uni deben vivir, sino para liberarse de su tarea transferida por sus abuelos, de enseñar a sus niños para permitirles seleccionar la vida que quieren. En la misma Santa Marta las grabaciones fueron transcritas por un excepcional y hábil escritor de su lengua materna: Javier Villacorte-Bustamante, hijo de Chaparo. Después, junto con Javier y otros hicimos una traducción palabra por palabra de los textos. Esta tarea resultó sumamente difícil. Primero: El léxico en castellano de la mayoría de los Uni es bien reducido. Segundo: Pocos realmente captaron la tarea de traducir una palabra Uni a una palabra castellana, me dieron traducciones sumarias de frases. Y por último: Muchas veces encontramos palabras, frases y conceptos semánticos desconocidos hasta por los mismos jóvenes traductores.

En las traducciones al castellano de los mitos hechos en el proceso arriba descrito he tratado de acercarme lo máximo posible a la estructura, dicción y el contenido del original. Al mismo tiempo he tratado de crear un texto fácil de leer y entender para un público ajeno de la cultura de los Uni. Para los pocos lingüistas que estudian las lenguas pertenecientes al grupo lingüístico Pano, y —sobre todo— para los Uni que tal vez un día van a leer estos textos, he puesto delante de los textos en castellano el original en Cashibo/Cacataibo y la traducción

palabra por palabra, para que los investigadores interesados pero no familiarizados con esta lengua, realicen interpretaciones del texto diferentes de la mía.

La transcripción del Cashibo/Cacataibo usado en el texto es una versión adaptada de la introducida por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) para el material educativo en las escuelas bilingües de las Comunidades Nativas de los Uni³, con las siguientes diferencias:

No uso el apóstrofe que en el subdialecto Cacataibo representa a una oclusiva glotal. No se si hay o no esta oclusiva glotal en el subdialecto de los "Uni de las cabeceras", hablado en Santa Marta, pero sé que no es morfema, y que —escribirlo o no— no influye la legibilidad del texto para los Uni. Además en el dialecto de los "Uni de las Cabeceras" el 'ñ' "Cacataibo" se cambia en 'y'. La C antes de U siempre se pronuncia como K. La ë se pronuncia como ö (en: Böcke) en alemán.

Erwin H. Frank

NOTAS

- (1) Véase: E. H. Frank, *Ein Leben am Rande des Weltmarktes, Ökologie und Ökonomie der Comunidad Nativa de Santa Marta*, BAS 10, Bonn, 1983.
- (2) Una descripción más detallada del 'arte de narrar' entre los Uni véase en: L. M. Wistrand, *Folkloric and Linguistic Analysis of Cashibo Narrative Prose*, Disertation no publicada, University of Texas, Austin, 1968.
- (3) Véase por ejemplo: G. Estrella Odicio: *Cacataibo (Cashibo) unia II, Cuentos del hombre Cacataibo (Cashibo)*, Comunidades y Culturas Peruanas Nº 11, ILV, Yarinacocha, 1977, S. 4.

Gracias a Lorenzo Febré Gacitua y Mónica von Koschitzky por ayudarme en la traducción de este 'prólogo' de su versión en alemán al castellano.



NUCĒN PAPA ME UNIOTI BANA

Ēn xuta-cama yuiacēxa: Nucēn Papa an nucē uniotti ax casa anua me ucēmēu ēnuax ca ēnuax naicataitsi ucēmēu anbi me ēnē catobētsini urui itsiama casa an nucē uniotti ca an nucēn Papa ēnēx ain manē chaba-chaba-quickē ain manē bunanti chiquiacēxa.

Chiquitia ca "¿Mi caramina uisa anēcē ain?" "Na cacēx casa" "¿Ex cana Nepaēn ain!" - "¿Ex cana Paēn ain!" - "Aishi cana aishi anēi. Inca cana ēx ain, en bacēn!" - na quia caisa: "¿En titaitsi, ēnē cara uisaquin anēcē icēn?" - "¿Ēnē ca Nepaēn aishi; ē tupuribi an min tuati ca ēnēx icēn! ¿Aishi ain anē Inca icēn. Inca abētan ēn me rēaocē ca ēnēx icēn!"

Na yucacēx quicēbētan ca "¿Ēn ta, ēn me unioqui usa ain: cana ēn taē pupuxcunua ēn me unianun me sacramainun ca ēn xorani-me ēn cuēnumacu-me pēnimainun ca ceocaishi ca ami bucuti aima ca ēn cuēnumacu-me ēn xorani-me uniomainun, is, ēn bacē!" nucēn chaiti nucēn aintsi catancēxun anbi nucēn Papa ēnēnbi ca ain xorani-me pēniacēxa.

Pēniquin caisa ain taē pupuxcunu caisa rancu-rancu-baiti ain xorani-me ain cuēnumacu-me "¿Pēnimētan, ēn bacē!" caquin ca anbi shaicaquin ca umpash tucaquintancēxa. Usaquin me rēobianqui ca ain xorani-me ain canarani-me "¿Pēnimēquiantan, ēn bacē!" ēnē oquin, ēnēxa rēa-rēa-baiti me ēnēx cuancēbētan bētsiribishi cataotēcēnmainun ca "¿Is!" caxun bētsiribi ca sacacēxa. Sacacēx ca rancu-rancu-baiti ain cuēnamacu-me "¿Min xorani-me cuantan, ēn bacē!" anbia me nincē nucēn Papa Inca ēnēn ca me pēnancē pēnintancēxun ca niunamē-ēo ca tamiacēxa.

"¿Asá cana a min shaicabuinti tupu cara catan!" na cacēxun, "¿Asá ca!", nucēn Papa uniotancēxun "¿Shaicaquin, tsēcēscquin tan!" na cacēxun ca niunamē-ēon ca tancē tanquibi ca shaicaquian, ain cuanti tupu casa tanquibia chacabuincēxa. Me tucacē tucaia ca nucēn Papa itsin ca ēsa oia ēoras.

Ain manē curuita ain xon curuita na baca mēucuaxa xuquia baca mēucuanu iscē ca ain papa an me mayaruan ēnē ca ain xaxun-papa ca ain pocuman ca iru i ca mayaruancēxa". "¿Ēoras ca catotēcēn!" na cacēxun Bashi-iracucha, xaxun-iracucha ca nucēn Papan pain ain xorani-me ain cuēnumacu-me ēnē niyuma racatanu uniocebētan ca bashi-iracucha xaxu-iracucha abi namēotancēxa, ain inca-bashi-nuxua ain yupi unioi-cuanti anuxubia ain yupi unioi-cuanti no ēnē

imainunbi ënëma an ca ain inca-bashi shaioruacëxa. Nucën Papa aia-oquin an ca bëruacë ain inca-bashi yuina ca rara tëtëcamë-ëo, bashi-iracucha ën xuta cama quia cana cuacën.

Cuanxin iracucha, i-iracucha yana-yanaquin ca ain o-xanubë yana-yanaquin ca ain in-papa ain xunun-papa ënë anua ain uni bacëoti tupu xunuyu icëmabi ca nucën Papa pain me unioçëbëtan ca anua ain unibu bacëoti ca ashi anë tëtëcamë-ëo ain xunun-papa shaioruacëxa. Bashi-iracucha ca anuxubi namëotancëxa. Ain yu upi anuxun unioi-cuanti ain inca-bashi ënëa biruia cacëxa: "¡Asá ca! ¡catantëcën!" na cacëxun ca nuinamë-ëo ca shaicaquia tsëcëscaquin tanquibi ca "¡Asá ca ësara oti!" ca nucën Papan ca shaicaquibi acamatia, ësaquinu anun nucën Papa cuanti anun cuainquima; tucaia, ësaquin ain in-papa ain xaxun-papa ain inca-bashi ain ceoca-cuna ënë mabucubiancëxa.

Isacunabu ënën ca nucën Papa me unioçëbëtan ca ceoca banamiruacëxa. Isacunabu ënën ca ain o-xanubë yana-yanaquin ca ain o-xanubi catin axun ca ceoca an istima. Pupuxamë-ëo, ruë-ruë-ëo xunun-papa anua ain uni tsoti tupu ca tëtëcamë-ëo ënën ca ain uni bënuanti tupu ca naicamë-ëo ënë mera icëbi uaruquin ca ain in-papa ain pocuma ain baricuma ënë ca apacëxa, biruacëxa. Ene biruquin tanquin ca anua ain uni nuanti ca chunun-ëo ca pirantsisamë-ëo ca me biruacëxa. Ain o-xanubë caticanaxun ca yana-yanaquin ca me biruacëxa. Me birucëbëtan caisa isacunabunën ca ain o-xanubë caticanaxun ceoca banamirucëbëtan ca anua ain uni ain inca-bashi ënë chaiorutancëxun anubia tsoti cuanti ënë ca biruacëxa. Ceoca banamiruacëxa. Nerunamë-ëo, charún-rara ënën ca ceoca xucarucëbëtan ca pupuxamë-ëo, ruë-ruë-ëo ënëa banamirucëbëtan ca anua ain unin ca tsintuonquin ca ceoca ënë ca pupuxamë-ëo ca tsintuonquin ca shërë-oquin ca ain o-xanubëtan isacunabunën ca ceoca tsintuoncëxa. Cuya aishi cushi iti rabanan ami ia uyamati ami-ia. Tsintunti a ca ceoca uyama acëxa.

Ceoca racananquin ca ain o-xanubëtan cuëmara-cuëmaraquin ca ruë-ruë-ëo ca isacunabu banamiruacëxa. Banamiruia charu-ëonën anubia bucuí cuanti an ca nërunamë-ëonën ca ceoca banamiruaxa anuxubia baceoi cuanti anuaxia umpax uti an ceoca ënëa an chiquinti ain tita an ca ceoca xucaruacëxa.

Ceoca xucarui ca ain inca-bashi ënëbi ceoca tanarutancëxuan anbi xucarucëbë anua yuina ca ëo anubi bucuí-cuanti ain inca-bashibi namë-ëoxa anubi bucuí-cuanti isacunabu ënën ceoca ënë xucaruia ënë ceoca banamirucëbë ca ënëxa cuancëbë ca atupuribi iracucha atupuribi naitapuxuyai, puruxuya, naiyanai-cunabu an ca ceoca banamiruacëxa. Isacunabunën ceoca banamirucëbë ca bëtsi-bëtsi-non ënëxa cuanun, pain ceoca nucën Papa me pëninbëancëbë abëbi ca cuancëxa.

Naitapuxuyai, naixuyaicubu, naiyana-cunabu, puraxuya ënëx ca bëtsi-bëtsi-nonxa ain inca-bashinu bucuí cuanti abi rëotancëxun ca bashi-iracucha ënëxa nucën Papa isacunabu ënëan ceoca banamirucëbëtan abëtabi ceoca banamirui nucën Papa me pënincëbë ënëx cuaruacëxa. Me ura icëbi ca uranuxi baca

uramarasu bētsi-bētsibē cataxanancē me pēnimēnuxia uranuxia uramara ain. En xuta-cama quia cana xuxun cuacē.

Naixuya-icubu, chimacachu-no ēnē casa ceoca banamirui o-tsitucan tuabaē, o-mēbinan tuabaē ēnē casa nucēn papan-isa ceoca xucarucēbē casa abēbi bētsi-bētsi-no ēnēxa cuanun me pēnimēquiancēbē anbi me rēobiancēbē cuantancēx ain bashi chaiorutancēx ca anuaxa umpax buti ishishamē-ēo, ibuna-ēo, moruna-ēo, ibuna-rara, charu rara, cachu-ēon, capēcāmē-ēo ain rēquin quiniuaxa umpax buti ēnēn ca ceoca banamiruacēxa.

Ēnē nucēn Papa banamirucēbē cuancēxia cuantancēx ca anuaxa ceoca buti ax shaiquicēbē ceoca buti nu maēnbētsini nu abētsini unu tsoti ca ain inca-bashi tanain bucuī ca yuinacan rara cuancēxia, isacunabu ēnēx casa ain bashi ēnē rēotancēxa ēnē namēotancēx ēnē chaiorutancēx casa ēnē namēotancēx anuxun ain yu upi unioi cuanti ain o-xēqui papison-papison-biani caisa bētsi-bētsi-no ēnēx cuancēxa.

Ain inca-bashi rēaotancēxa anu bucuī cuanti ain inca-bashi rēoi cuancēxa. Ēsaquin cana ēn xuta-cama ain bana yuia cana ēn xuxun cuacēn.

COMO NUESTRO PADRE¹ (BARI) HIZO LA TIERRA (Versión castellana)

Esto es lo que me contaron mis abuelos. Nuestro Padre (Bari), el que nos creó², venía de otro mundo. Venía de ese mundo que está abajo del nuestro³. De allá abajo vino para arriba, para crear este mundo. El mismo —nuestro Padre (Bari)— vino para crearnos. Queriendo eso, salió de su cosa brillante, de su bolsa de material muy extraño⁴.

Después de salir preguntó (a sus 'padres' que habían venido junto con él): "¿Cómo se llaman?" (y le respondieron sus 'padres' Paēn y Napaēn⁵): "¡Yo soy Napaēn!" —"¡Yo soy Paēn! Así me llamo. Soy un Inca⁷, mi hijo."— Así hablaron entre sí. "¿Y ella, mi tía⁶, como se llama?, —preguntó nuestro Padre Bari. "Ella es Napaēn"— respondió Paēn, y dirigiéndose a ella, su mujer dijo: "Este es nuestro hijo. Su nombre es 'Inca'. Junto con el voy a crear mi tierra". Así hablaron entre sí.

(Dijo Bari:) "Mamá⁹, así hago mi tierra. Saco un poco de barro que tengo entre los dedos de mi pie¹⁰ y lo boto. De eso van formarse mis tierras rojas y mis tierras blancas¹¹. Aquí no hay nada más que agua, ahora. Nadie puede vivir en eso. Mis tierras rojas, mis tierras blancas ¡formense, mis hijos!"

Así mandó nuestro familiar, nuestro antepasado (Bari). El mismo, nuestro Padre (Bari), formó su tierra roja. El la hizo debajo de sus pies y la mandó extenderse en todas direcciones. "¡Fórmate, mi hijo!" mandó, botando un pedacito de barro. Este pedazo de barro, en el momento de tocar la superficie del agua, la agitó extendiéndose a todos lados. Así se formaron sus tierras rojas y sus tierras amarillas¹². "¡Fórmate, mi hijo!" cuando (Bari) mandó así, las tierras mismas se extendieron, y el puso más y más estratos de tierras, uno sobre el otro. "¡Hola!" dijo y botó otro pedacito de barro. Así botando, sus tierras mismas se extendieron, cuando nuestro Padre (Bari) formó el mundo.

Después de haberlo formado, Temblor¹³ lo probó.

"Parece que está bien hecho" —dijo Bari. "Ahora agítala, a ver si puedes romperla. ¡Me parece bien hecho!" — dijo nuestro Padre (Bari) después de la creación de la tierra. "Ahora ¡pruébala, agitando y sacudiéndola!".

Y Temblor mismo la probó. El mismo, Temblor, la probó agitando y sacudiéndola. El probó correr por adentro de la tierra batiéndola. Entonces la tierra (maltratada así) se rompió un poco. Nuestro Padre (Temblor) la rompió un poco.

Entonces (Bari) enterró tremendos palos en su tierra. Enterró sus huacamayo-palos, estos palos que se oyen cuando los raspan los ríos¹⁴. Estos mismos, que se ven bien adentro de los ríos, a estos palos tremendos, que son tapados con tierra, los enterró junto con los "Padres de rocas y árboles"¹⁵. "¡Tápenlos un poco de nuevo!" dijo Bari a las tierras.

Entonces los Cerro-Iracucha y los Roca-Iracucha¹⁶ construyeron sus cerros tremendos para, después de cavar huecos tremendos en ellos, vivan allá y produzcan sus cosas buenas. Por que nuestro Padre Bari primero había formado su tierra plana, sin monte ni cerros. Entonces nuestro Padre Bari mismo permitió a los animales (!) de los cerros, los antepasados de los gavilanes, a los Cerro-Iracucha mismos, poner sus cerros allá.

Todos mis abuelos me lo contaron así, y yo lo he oído bien¹⁷. Los Arbol-Iracucha¹⁸ —junto con sus mujeres— vagaron por la tierra (recién creada) buscando sus árboles grandes, sus lupunas, en donde pensaban criar sus hijos. Pero esos (árboles) todavía no existían. Cuando nuestro Padre creó la tierra no había lupunas en los cerros para que 'Gavilán' críe sus hijos en ellas. Por eso, después de la creación del mundo, 'Gavilán' plantó sus lupunas para que viva alla. Los Cerro-Iracucha se pusieron sus cerros altos, para cavar sus huecos tremendos en ellos, donde producen sus cosas buenas ahora.

"Bueno, ¡ahora pruébala de nuevo!" —dijo (Bari), y Temblor la probó agitando y sacudiéndola: "Así está bien hecho". Aunque nuestro Padre (Temblor) agitó mucho, intentando correr (por adentro de ella), no podía pasar por la tierra, porque —después de la primera ruptura de su tierra— nuestro Padre (Bari) había

-
- montonado los 'padres de los árboles tremendos' y los 'padres de las rocas',
 - demás ya habían los cerros altos.

Después de la creación del mundo por nuestro Padre (Bari), los Isacunabu¹⁹ crearon los ríos. Los Isacunabu —adornados con sus catines y acompañados por sus mujeres— vagaron por la tierra en que todavía no había ningún río. Además los pájaros Nerunamë, Pupuxamë, Ruë-ruë y Gavilan, quienes todavía no tenían Lupunas para criar sus hijos allá porque en este tiempo el cielo estaba demasiado bajo, levantaron el cielo arriba, plantando los árboles tremendos como los Chihuahuacos, para que las Golondrinas y los Picaflores tengan espacio suficiente para volar. Mientras ellos actuaban así, otros Isacunabu —vagando juntos con sus mujeres— crearon los ríos y otros pusieron sus cerros altos para vivir allá.

Nerunamë²⁰ y los antepasados de los Cangrejos cavaron los cauces de los ríos. Ruë-ruë y Pupuxamë²¹ —formando los ríos— andaban vacilando. Así es que formaron los meandros de los ríos. Si los hubiesen hecho derechos, la fuerza de los ríos habría sido demasiado. Para que sean mansos formaron los meandros. Así los han hecho mansos.

Así formaron los Isacunabu mientras los Ruë-ruë vagaban con sus mujeres por los cursos de los ríos. Para que vivan allá, crearon Cangrejo y Nerunamë los ríos. Para que aumenten allá, en sus bandas, sus madres (!) cavaron los cauces.

Después de la creación del mundo por nuestro Padre (Bari) y después de la formación de los ríos por nuestros Padres, los Isacunabu, y después de que los Cerro-Iracucha pusieron sus cerros altos, todos ellos se fueron juntos a vivir en los cerros. También se fueron juntos con ellos a los cerros altos recién puestos otro tipo de enemigos (!), los Nautapuxuyai, Naixuyaicubu, Nauyanacunabu²² y los Puraxuya para vivir allá también.

Primero la tierra estaba chiquitita (antes de extenderse) y los ríos se encontraban cerca uno al otro. Así contaron todos mis abuelos y yo, como niño, lo he oído bien²³.

Mientras nuestros otros padres (Isacunabu) formaron los ríos, Naixuyaicubu, Chamicachu-enemigo (!), los hijos de Tsituy y Mëbi²⁴ se fueron juntos con ellos que construyeron sus cerros altos de donde salen los ríos. Se fueron juntos con los 'Padres de los Peces': los antepasados de Ishishamë, Ibuna, y los padres de la culebra Moruna, además los antepasados de los Cangrejos y de los Lagartos, de cuyas narices salen las aguas que bajan por los ríos. Todos ellos juntos formaron los ríos.

Después de la creación del mundo y después de la construcción de los cerros se fueron donde ellos todos los antepasados de los animales, (y también este) que —moviéndose— causa las crecientes excesivas de los ríos que nos matan²⁵. Los Isacunabu cavaron sus huecos tremendos en los cerros altos que ellos mismos

habían puesto para vivir allá y producir allá sus cosas buenas, como su maíz tremendo que se da sin fin. Ellos se fueron. Se fueron a ponerse sus cerros altos, para çavar en ellos sus huecos tremendos, y vivir allá. Así me contaron todos mis abuelos y yo, como niño, lo he oído bien.

NOTAS

- (1) Nucën Papa (=nuestro Padre) es un término de respeto. Generalmente este término está reservado para 'Bari' (=Sol) Dios-creador de los Uni: Nucën Papa Bari. Pero a veces, se puede llamar así también a otros personajes míticos (véase en el texto).
- (2) Véase: el cuento sobre la creación del hombre.
- (3) Los Uni conocen por lo menos tres mundos (incluso el nuestro). El primero está por abajo, y las tradiciones orales relatan que por allá el tiempo pasa mucho más rápido. Allá vive 'nishëbu', una raza mítica, la que está diferenciada de la humana por la falta de sus anos. Otro mundo se encuentra arriba del nuestro. Este es el mundo de la mayoría de los muertos. (Unos pocos se quedan en este mundo, vagando por los montes como espíritus malos).
- (4) 'Bunanti' = bolsa, caja o maleta.
'Manë' es atributo en lengua de los Uni para cualquier cosa extraordinaria y/o extraña.
'Chaba-chaba-quicë' (=húmedo-húmedo-estando).
He traducido 'chaba-chaba-quicë' como 'brillante', porque mis amigos de Santa Marta me aconsejaron eso. Los Uni insisten en que Bari venía para crear su mundo encapsulado en una caja/bolsa brillante, la que algunos de ellos suelen describir como "...de oro".
- (5) Paën = armadillo
La mayoría de los Uni de Santa Marta no sabía nada de Paën/Nepaën. Pero los más ancianos les identificaron como 'los padres de Bari'. El narrador de este mito fuertemente insistió en que el siguiente interrogatorio entre Bari y sus 'padres' pertenece a este mito "como lo contaron mis abuelos", aunque hasta el mismo no sabía nada más sobre esos seres míticos, ni por donde se quedaron ellos después de la creación del mundo.
- (6) Los Uni insisten en que Paën/Nepaën —aunque llamándose ellos mismos 'armadillos'— no tenían forma de esos animales sino de hombres "...con cara brillante, la frente como de oro".
- (7) 'Inca' es tanto un adjetivo cuanto un término de respeto o término de autodenominación para toda una clase de seres. Esto significa, que se trata de un ser con habilidades milagrosas.
- (8) Bari utiliza aquí el término 'titaitsi' (=otra madre o hermana de madre) como término de respeto para una mujer desconocida y más anciana que él.
Nótese que se trata de un parentesco ficticio entre Bari y Paën/Nepaën.
- (9) Ahora Bari ya conoce a sus 'padres' como tales. Por eso cambia en dirigirse a su 'madre' de 'tía' a 'mamá'.
- (10) En otras oportunidades los Uni me contaron detalladamente, como Bari —casi por casualidad encontró entre dos dedos de su pie un poquito de barro pegado—, cosa muy ordinaria para gente que suele andar descalzo.
- (11) 'Xorani-me' = Huacamayo (rojo)-tierra.
'Cuënumacu-me' = No-pintado-tierra.
- (12) 'Canarani-me' = Huacamayo (azul/amarillo)-tierra.
- (13) Para los Uni un temblor está causado por un gigante, que corre por adentro de la tierra. Este gigante es Temblor.
- (14) Bien adentro de los suelos aluviales, relativamente recién formados, a veces se encuentran troncos de árboles caídos, y —aunque hayan pasado tal vez decenas de años— hasta hoy en día no

- descompuestos. Estos árboles no son considerados caídos por los Uni, sino puestos allí por Bari mismo en la época de la creación para afirmar la tierra.
- (15) En este momento el narrador introduce a una nueva clase de actores míticos muy importantes para los Uni, los 'Padres de ...'. Hay 'Padres' para todos los animales, plantas y rocas del mundo Uni. Estos seres espirituales —también llamados 'Iracucha' o 'Isacunabu' (véase nota: 16 y 19) formaron el paisaje de los Uni para que sus "hijos" —es decir: las mismas plantas y animales— tengan un ambiente favorable para su vida.
Nótese, que el actor de la siguiente parte del cuento ya no es Bari. Bari solamente permitió a los ya existentes 'Padres de ...' que formaran su paisaje favorable en este mundo que él creó.
- (16) Cerro-Iracucha son dos nombres genéricos para estos 'Padres de ...' arriba mencionados. El término 'Iracucha' en su contenido es muy parecido al término 'Inca'. Es término de respeto para seres que tienen habilidades mágicas. Pero el término 'Iracucha' además caracteriza a estos seres como un poco peligroso para los Uni.
Los Uni hace pocos años, también solían identificar a los Blancos como 'Iracucha'. el narrador aquí llama a todos los 'Padres de ...' con sus nombres genéricos de Cerro -y Roca-Iracucha, porque hasta hoy en día ellos son imaginados viviendo en tremendos huecos debajo de la Cordillera Azul en el oeste del territorio de los Uni, a donde se fueron a vivir después de formar la superficie del mundo. Sus nombres individuales —que son los de los animales, plantas etc.— llevan el sufijo '-ëo' (=grande).
- (17) Aquí el narrador se da cuenta, que ya no está contando sobre la creación del mundo por Bari, sino de la formación del paisaje por otros personajes míticos. Por eso interrumpe su cuento con la frase estereotipada que caracteriza lo contado como autorizado por los ancianos.
- (18) Nótese que estos 'Arbol-Iracucha' no son los 'Padres de los árboles'. A esos últimos el narrador ya identificó hablando de los palos enterrados.
El narrador identifica en su cuento solamente a uno de estos 'Arbol-Iracucha': el gavián.
- (19) Los 'Isacunabu' también son 'Padres de ...'. Pero se diferencian de los 'Iracucha' por su carácter amistoso, o por lo menos, inofensivo en relación con los Uni. Nótese que todos son 'Padres' de animales chicos y no peligrosos.
- (20) Todos los nombres de animales no traducidos son de animales no identificados.
Nerunamë —por ejemplo— es un pájaro muy chico que se encuentra solamente en las bandas de los ríos.
- (21) Ruë-ruë es un pájaro de color negro/blanco con un pico largo. También vive cerca de los ríos. Pupuxamë es otro pájaro, del cual los Uni no sabían su nombre en castellano (tal vez Tibi).
- (22) Esta clase de seres míticos también es casi desconocida ahora por la mayoría de los Uni. Lo que todavía se sabe de ellos es que tienen algo que ver (son los responsables de ?) con el mal tiempo, las lluvias sobre-abundantes y las tempestades y crecientes extraordinarias de los ríos. Parece que son los 'Padres' de esos fenómenos naturales.
Nai-yana-cunabu - 'cielo-vagando-gente'.
Muy interesante es, que el narrador a ellos no les honra con el nombre de 'Iracucha', sino les llama 'bëtsi-bëtsi-no' (= completamente-otros-enemigos), identificándoles como totalmente contrarios a los Uni. En la vida de los Uni las crecientes excepcionalmente altas, las tempestades y el mal tiempo en general son fenómenos considerados con mucha razón enemigos de la gente.
- (23) Esta parte del cuento no está puesta en el orden correcto. Más bien pertenece a la parte del mito en que Bari creó el mundo. Por eso el narrador interrumpe su cuento con la frase estereotipada de que así le contaron sus abuelos, para seguir con la secuencia correcta del cuento.
- (24) Hasta el narrador mismo no sabía nada de cuales serán estos Tsitu y Mëbi.
- (25) Los Uni creen que las crecientes extraordinarias del Zungaruyacu y Aguaytia, las cuales a veces ocurren aun cuando no llueva donde ellos viven (sino más al oeste, en la Cordillera Azul), son causadas por 'Capëcamë', el mítico 'Padre de los Lagartos', que vive dentro de los cerros. Si este 'gran-lagarto' se mueve, bota agua de los huecos de su nariz, lo que causa las crecientes de los ríos.



DIOSAN UNIOTABAIQUIN UNI UNIO BANA:

Diosan casa nu unioçêxa. Unioquin casa mapu pain unioçêxa. Mapu pain taëqnan, bëruonan, mëcëonan, inshúonan, ubuonan acêxa. "¡Asá ca tanun!" quixun puacaisama rantin puruntisama puacaisama ocêxa.

"Chaxcê ira icê". - Isquin ain bëchicê cacêxa. "Uisa xuan o-ina yo-ina nucên uni mëtima tēapanun". Nu unio-unioquinbi o-ina yo-ina unioquin casa ain bëchicê quiacêxa: "In-papa tēxuanu tēricabutia iscê, ocamê-eô cênê tēricabucê icên. Itsin-papa cênê tēricabucê icên." Cacê, ain papan-ishi a tocaia-oquin, amashi o-ina yo-inashi aia-oquin ca: "Papa, Xanu namí mëcê camina ain. En-ira nucên uni tanun. Chaxcê-ira icê. Uisa xuan o-ina yo-ina nucên uni mëtima tēapanun." Nu rabuxucēyun, nu raishcati ênê nu acêxa. Rëshusara ênê nu acêxa. Atancēxun casa capumēquin-tancêxa. Nucên Papa Bari anbi capumēquin-tancêxa.

Nu atancēxun casa an pain yo-ina o ina- rarama quiania ubancēx ubancēxia niruia-oquin ca Nucên Papa unēquianquin-tancêxa. Unēquianquintancēxun tanan ca o raramashi quiania ain taë ubanquintancêxa: "¡Esa-ira oquin ati!" ca quiacêxa.

Camabi yuina ca piquin-tancêxa. Xaë-ina, anu-tacua, xaë tacua, capê-ina a pimicexia bexurutia a ëmiacêxa. Capê, cunión pimicêxa. Ain bëchicê, bëchurutia-oquin ca a ëmiacêxa. Emiquin ca Nucên Papa Bari ca nu unioçêxa.

A pain unioçê uni abi cacêxa: "Ro abi o-ina-tacua, anu-ina-tacua, xaë-ina-tacua pia xētayuma ia. Esaqui capê-ina, cunión pia bëxurutia an pain ênên ca min bacê-bëchicê min ini-bëchicê ca ênê ron-bi ¡nashimit!" Pimitancēxun ca ênê ronbi"! nashimit!" Esaquin ca Nucên Papa Bari ain uni cacêxa.

Xaë-ina-tacua, anu-tacua, capê-ina, cunión a pimicêxia bëxurutia a ëmiacêxa. Nun xanuxun pitima apanxunshi piti, xuxun pitima apanxunshi piti-oquin acêxa.

Tsi ênê inanquin ca nu unioçêxa. Tsi ca Nucên Papa Bari nucên raran inancêxa. Ain toxama ain xampa-bana ênê-cēyubi ca nu unioçêxa. Anu pitiyu ênê-cēyubi ca nu unioçêxa. Nun pitiyu ain taxubēru ain nomê ain xai-bana acēyubi Nucên Papa Bari nu unioçêxa. Camabi yuina-cēyubi unioçêxa. Camabi yuina-cēyubi unioçexubi ca nun raran aracati-yuina biama icên. Bitsiama ca non-raran-ishi yuina a biacêxa. Non-raran-ira ca camabi yuina rabucuti uniacêxa. Non-tainqui uniacêxa.

Nucën Papa Bari casa uni a pain uniocëxa. Uniyuma ainbi casa uni achushi a pain uniocexa. Unitancëxun casa cacëxa: "An, ë ain o-ina-bacë ain ansin-ina-bacë ain yo-ina-bacë caniotancëxun ca ë ësaquin ë paë-bata xëaquinti icën, ë shacuatati icën." Esaquin ca Nucën Papa Diosanbi a pain unioce-uni a cacëxa. "Inancëxun ca anbi bacëoqui ësaquin anun", ca Nucën Papa Bari quiaxa. Quixun ain bana yuixuancëxa.

COMO DIOS¹ —DESPUES DE PROBAR POR MUCHO TIEMPO EN
VANO— POR ULTIMO CONSIGUIO CREAR AL HOMBRE.
(Versión castellana)

Díos nos creó. Nos formó de barro². De barro modeló nuestros pies, las orejas, las manos, el pene y los testículos.

"Me parece bien," —dijo— "¡a ver!". Pero resultó que se había olvidado de nuestra rodillas, estas que permiten doblar las piernas. La rótula, esto se le olvidó.

"Demasiado alto es." - dijo, mirando a su hijo³. "Ese hombre no puede cazar ni sachavacas ni huanganas⁴. Voy a cortarlo de nuevo."

Cuando (nuestro Padre) había creado su hombre y le creó sus huanganas y sachavacas le dijo su hijo⁵: "Mira, el bejuco colgando de las nucas de los árboles tremendos. Que bajito está colgando el bejuco de arriba."⁶

Así dijo porque cuando le hicieron cazar sus sachavacas y huanganas (a su hombre recién creado sin rodillas) este hombre se enredó en el bejuco. Así estaba incapaz de cazar en el monte.

"Papa, tenías contactos sexuales con tu mujer⁷. Yo mismo quiero probar crear nuestro hombre. Este es demasiado alto. Así alto no puede picar sus sachavacas o huanganas. Voy a cortarlo de nuevo" dijo (Bari) y nos cortó otra vez.

Entonces formó nuestras rodillas. El nos hizo esas cosas móviles. Para hacerlas el mismo se arrodilló.

Cuando nos había creado creó también a las sachavacas y huanganas que todavía no habían entonces. Las aumentó y las hizo esconderse en el monte⁸. Entonces nos enseñó seguir las huellas de esas primeras sachavacas. "¡Hagánlo así! - dijo.

También probó todos los animales para saber si eran comestibles o no. Nos ofreció el hígado de majas y motelo y la carne del lagarto, y —dándose cuenta que nos enflaqueaban— nos prohibió comer esas cosas. Lagarto y anguilla nos ofreció también. Pero —dándose cuenta que esa carne enflaqueaba a sus hijos— se los prohibió. Así, prohibiendo algunas cosas nuestro Padre Bari nos creó.

Y Bari enseñó al primer hombre: "Comer hígado de sachavaca, majás o motelo va malograr tus dientes. Cuando por casualidad tus hijos han comido lagarto o anguilla y se ponen pálidos, ¡bañales con este remedio⁹!" Así enseñó Bari a su hombre. El mismo nos prohibió hígado de motelo y majás, la carne del lagarto y de la anguilla. Porque después de ofrecernos esas cosas para comer, nos enflaquecíamos. Por eso nuestras mujeres e hijos no comen esas cosas. Solamente los hombres maduros las comen.

También nos entregó la candela. El nos enseñó a hacer nuestras flechas y nos entregó el árbol que da calabazas. Nos entregó nuestra comida también: yuca, plátanos y caña de azúcar. Todo eso hizo para nosotros.

También creó los animales para nosotros. Todos los animales los creó para nosotros. Pero nuestros antepasados se olvidaron llevarse sus animales domésticos¹⁰. Los blancos se los llevaron. Para los enemigos creó estos animales domésticos.

Nuestro Padre Bari creó el hombre. Primero creó solamente a uno no más, y a este le mandó: "Cuando algún día ustedes crien sachavacas, huanganas o paujiles, yo quiero que me canten y piensen en mi tomando su jugo de caña."¹¹ Así mandó Bari. "Así, como yo a ti he enseñado ahora, enseñarás tú también a tus hijos." —y el primer hombre hizo como nuestro Padre Bari le había mandado.

NOTAS

- (1) Para los Uni de Santa Marta la palabra 'Dios' es sinónimo con 'Nuestro Padre Bari'. Los evangelizadores del Instituto Lingüístico en su 'Nuevo Testamento' traducido en Cashibo usan 'Nuestro Padre Dios' hablando del creador del mundo. Por eso a la mayoría de los Uni la palabra 'Dios' parece nada más que otro sinónimo para su dios creador 'Bari'.
- (2) En otra ocasión el narrador me relató detalladamente como 'Bari' se aprovechó de varias plantas y partes de plantas para modelar los órganos. Por ejemplo: un bejuco hueco para crear el esófago, y otro bejuco para la tripa.

-
- (3) Como en el primer cuento sobre la creación del mundo el narrador nos cuenta también en este cuento de dos actores: un 'hijo' quien más tarde está equiparado a 'Nucén Papa Bari', y su 'padre', sin nombre personal en este cuento, pero ya sabemos del otro mito que se llama 'Paén'.
 - (4) Tomando en cuenta el contexto parece indudable que 'Padre' primero formó el hombre de barro. Pero lo hizo sin rodillas. Así no podía inclinarse. Aptitud irrenunciable para un cazador en el monte amazónico.
 - (5) Ahora el hijo, quien es 'Nucén Papa Bari' sigue a su 'Padre' como actor principal del cuento.
 - (6) Es una lástima que esta parte del cuento sea casi incomprensible para un oyente sin conocimientos personales del monte amazónico, pero es bien claro para los Uni.
 - (7) Aquí el narrador nos da cuenta del porqué de la incapacidad del 'Padre'.
Los Uni creen que contactos con mujeres —especialmente contactos sexuales— suelen debilitar al hombre. La separación física por eso es 'condicio sine qua non' para cualquier hombre que busca la fuerza necesaria para una acción extraordinaria. El 'Padre' tiene mujer y por eso le faltan las fuerzas mágicas irrenunciables para una creación extraordinaria como es la del hombre.
 - (8) Otro narrador Uni me contó que 'Bari' primero pensó en permitir a las sachavacas y huanganas vivir junto con el hombre, pero entonces el peso tremendo de la multitud de animales amenazaba romper y voltear el mundo. Por eso Bari mandó a esos animales dispersarse por todo el mundo, obligando así a los hombres a buscar sus presas preferidas en el monte.
 - (9) El narrador no da el nombre de este remedio, pero me relató que se trata de un arbusto del monte.
 - (10) La implicación de ese paso del cuento es que el hombre estaba creado en un sitio lejos del país de los Uni de hoy día, "en el parte bajo del gran río". De allá los antepasados de los Uni siguieron río arriba separándose de 'otros familiares', los que hoy día son los blancos y los otros grupos indígenas del valle del Ucayali. en este traslado río arriba los antepasados de los Uni se 'olvidaron' de sus animales domésticos y los dejaron con los blancos.
 - (11) Aquí instala Bari mismo la famosa 'fiesta de sachavaca', fiesta de varias semanas que los Uni celebran hasta hoy día de vez en cuando para rendir honores a Bari y cumplir con su demanda 'para que el cielo no les aprete'.
En esta fiesta se mata a una sachavaca semi-domesticada junto con otros animales criados en el pueblo. El autor de estas notas experimentó una de estas fiestas raras en 1984, y prepara una descripción detallada.



XON-ENA, CANA-ENA IN-PAPA MĚCĚNU CĚYURUTI BANA.

Xon-ena, cana-ena in-papa mĚcĚnu cĚyurunux ca ain toxama tuini pain ca bucuacĚxa. Ain banin tuini pain ain toxama tuini ca bucuacĚxa. Ain canti-xo tuini ca bucuacĚxa.

BucubutancĚx ca xon-ena, cana-ena ca ain mĚ pima pain bucubutancĚxun unitancĚxun ca xon-ena, cana-ena ca chari-ena, tumi-ena an ca ain canti-xo tuinipan bucubuacĚxa. Bucui unitancĚx ca iracuchan pia oi iracuchami ca xon-ena, cana-ena icuaiancĚxa.

"Uraira-uran cana pucu churu- tĚnĚbaquin uran-ira-ura panan-tĚnĚba nun-ribi ain ni-chua tĚxtancĚxum ain pocuman racanpatancĚxun ca xon-ena, cana-ena inanĚn." —ca iracucha camiacĚxa. "Uraira-uran cananuna panan tĚa. Nunribi nun taxubĚru nun xai-bana nun nomĚ-tasibu apanun, ěn parĚtsi. ;Ain taxubĚru ain nomĚ ain xai-bana ain taxubĚru-xo beminun ca catan!" —ěsaquin caxun ca: "En parĚtsi ca min taxubĚru-xomi anribi isa apanun. Uraira-uran panan tĚaxa ubaminun ca ěn parĚtsi." -quiacĚxa.

CacĚxubi ca: ";En cana nomĚ pima, ěn taxubĚru pima, apanun ca ubatan!" -cacĚxun ca ain xĚqui-bĚru ain taxubĚru-xo ca itsuixun ain nomĚ- tasibu ca maxara-oxun ubamiacĚxa. UsocĚxa xon-ena, cana-ena ubamiacĚxa.

UbamicĚx ca anu ain taxubĚru ain nomĚ "ěrěncĚ shianan-oxun ca iracucha anux iracuchami icuaiancĚxa. Xon-ena, cana-ena icuaiancĚxa. Tumi-ina, iscu-ina, chari-ina ca iracuchami icuaiancĚxa.

IcuaitancĚxun ca ami ain toxama, ain banin cuya-oti ca chĚrěcĚ ca tsi bi-miacĚxa. BimicĚx ca chĚrěcĚ tsi cuĚbi tsofax chĚrěcĚ "xĚ-ě-ě-ěcĚ, xĚ-ě-ěcĚ" quiquiacĚxa. Quiquia: ";Anu tsoam!-;Uri quit!" -Quin ca chĚrěcĚ uri quiacĚxa. Tsi binux tĚtubuax tsocĚxa. CĚměi ca tĚtubuax tsocĚxa.

TsotancĚxun ca tsi biacĚxa. Bitsia ca chĚrěcĚ tsi nipami chĚrěcĚnan chĚ-ě-ě-cĚ, chĚ-ě-ě-cĚ chĚrěcĚnan tsi ubancĚxa. "E cana tsin xĚcĚyupatia, "ca tsi bia caquin ca chĚrěcĚnan tsi nanopacĚxa.

NanpacĚbĚtan ca anu ain banin cuya-opacĚxa. Ain banin cuya- tancĚxun ca iracuchami ca xon-ena, cana-ena ca icuaiancĚxa.

Icuaitancëxun ami ca xon-ena, cana-ena icuaitancëxun ca me anua ain toxama rica cabaiti a ca ain me naëacëxa. Me naëtancëxun ca xon-ena, cana-ena ain baninan rëranancëxa. Xon-ena, cana-ena uni-uni-rua aimabi ca xon-ena, cana-ena ain banin rëranancëxa.

Ain toxama ain banin tuinipan unitancëxun ain toxama tuini bucubutan-
cëxun ca unitancëx ca xon-ena, cana-ena ca iracucha ain imi inuxun, imi inuxun
pinuxun racanuxuma ca pinuxun ca iracucha acëxa. Tumi-ina, chari-ina, chucë-
inacan ca iracucha acëxa. Manan cëyurunuxun ain pocuma mēcënu cëyurunuxun
anubia tsoti unu cëyurunuxun iscu-ina, xon-ena, cana-enacan ca iracucha acëxa.

Iracucha atancëx xëtsi-ina, me-ena ënëx yuinacëxa. Yuinacëxubi ca uni ixun
an ain mëyuma unicë ain më pima, ain nomë pima, ain taxubëru-pia-unicë-
iracucha ënë ca acëxa. Ain nomë pinuxun, ain taxubëru-tapun pinuxun ca acëxa.
Iracuchami ca xon-ena, cana-ena ca icuaiancëxa. Icuaitancëxun ca iracucha acëxa.

Xon-ena, cana-ena ain imi i manan cëyurunuxun ca acëxa. Ain imi chëcë
inuxun xon-ena, cana-ena ax ca quiacëxa: "Ain maxë-bacayutan ca chaxcun,"
yumacuru a ca: "En ain maxë-bacayu ënën ën tapucan quinun." -quiaux chaxcun
ain maxë"- bacayunën tashi-quiacëxa. Yumacuru ax ca tashi-quiacëx. Yután ca:
"En ain o mëi- binun." -Xucëx ca: "En ain o-paca binun." -quiaux quiacëxa. Paën
ax ca anun untsiti a ca biacëxa. "En ain o-chinti binun". -quiaux quiacëxa. Marix
ca: "En ain banin pana binun". -quixun ain banin pana biacëx, anu-inacan ca ain
imi inuxun yuinanuxun uni pain ixun. Uni pain ixun ca acëxa, iracucha ca acëxa.

Iracucha atancëx ca xon-ena, cana-ena, chari-ina, iscu-ina ca ain toxama rica
cabaiti ain toxama rica cabaitancëxun iracucha atancëx ain nami ca xon-ena, cana-
enacan piacëxa. Iracucha ain nami piacëxa. Ain imi inuxun ansin an ca: "En ain
o-champish-" quixun ansin ain o-champish biacëxa. Anuan rëchuncë a biacëxa.

Camabi yuina xucë, pisa anbi ca ain pia biacëxa. "En ain chëcë paca binun.
En ain paca binun." - quixun biacëxa. Caxu: "En ain cuxuacë binun."- quixun
biacëxa. Camabi yuinanën ca chari-ina, xon-ena ain imi iacëxa. Ain imi tancëx
iracucha pitancëx ca xon-ena, cana-ena, chari-ena, chucë-ena ca manan
cëyuruacëxa.

Anubia tsoti in-papa mēcënu cëyuruacëxa. Chari ca ain më pima uni ca
acanancëxa. Ain bimi-ua ain xënan-ua-ënë pi manan cëyurunuxun ca xon-ena,
chari-ena ca xëtsi-ina, yais-ina acanancëxa. Iracucha acëxa.

Timëcamë-ëo-tancëxun ain toxama rica cabaitancëxun ca me ënë ucëmëu
ain quini utancëxun ca atancëxa. Atancëx ain imi pitancëx ca pëchi ca nuani ca
manan cëyuruacëxa. Xon-ena, cana-ena ca cëyuruacëxa. Xucë-ina, iscu-ina ënëx
ca manan cëyuruacëxa. Pëchi ca nuancëxa. In-papa mēcënu ain pocuma mēcënu
nuancëxa. Ain baricuma mēcënu cëyuruacëxa. Xon-ena, cana-ena camabi yuina,
yumacuru, chaxcun ënëbi ca ain më biacëxa.

EL CUENTO DE COMO LOS ANIMALES RECIBIERON LA FORMA Y
PINTURA QUE MUESTRAN HOY EN DIA.

(Versión castellana)

Antes, cuando los huacamayos-rojos y -azules¹ querían subir ramas de los árboles tremendos, agarraron sus flechas. En este entonces ellos vivían con sus arcos y flechas en mano. En este tiempo los huacamayos no tenían plantas domésticas propias. Por esto prepararon sus flechas para atacar los Iracuchas². En contra de ellos se alistaron.

"Desde hace mucho tiempo nuestros estómagos ya están vacíos. Tenemos hambre. Queremos también cortar y limpiar una chacra al canto del río³. Entréguennos plantones para plantar." Así habían avisado a los Iracuchas.

"Desde hace mucho tiempo ya tenemos hambre. Córtennos unos pedacitos de yuca y caña y unos máchiques de plátanos y mándenlos acá".

"Nosotros queremos plantar nuestras propias chacras. Mándennos unos plantones para aumentarlos." Así dijeron. "No tenemos plantas domésticas. No comemos ni yuca ni plátanos. Queremos plantar también". "Pero los Iracuchas malograron las semillas de maíz y los pedacitos de yuca que les mandaron, quemándolos en sus candelas. Por eso no crecían la yuca y las otras plantas domésticas que mandaron a los animales.

Tratados así se juntaron los huacamayos en contra de los Iracucha. Se juntaron toditos los animales: guabero, maracaná, paucar y todos los otros⁴.

Primero prepararon sus flechas y enderezaron sus arcos. El loro Chèrècè se fue a robar el fuego⁵.

Se sentó cerca de la candela de un Iracucha gritando. Iracucha le dijo: "¡Siéntate cerca de la candela, siéntate más allá!". Chèrècè se sentó inclinándose para robar más fácil un palito de la candela. De repente agarró un palito y voló con este gritando: "Traigo la candela," gritó, "estoy quemando mi pico."⁶

Entonces enderezaron sus flechas entre todos. Los huacamayos, pihuiches, el tucán y todos los animales se alistaron en contra de los Iracucha.

Entonces, llevando sus flechas cavaron un pasillo⁷ y después mataron a los Iracucha. Los huacamayos, que nunca eran verdaderos hombres mataron a los Iracucha. Ellos tenían ganas de subir a las ramas de los árboles grandes. Por eso querían comer y dejaron vivir tranquilos como antes⁸. Por eso mataron los Iracucha entre todos: los huacamayos y los otros tipos de loros. Ellos tenían ganas de volar a las ramas de los árboles para vivir allá. Por esto mataron los paucares y huacamayos a los Iracucha.

Y después de matarles, todos se transformaron en animales. Antes de esto parecieron hombres, pero no tenían plantas domésticas. Ellos no comían ni yuca ni plátanos. Por eso mataron a ellos, que comieron sus yucas. Se alistaron contra ellos y los mataron pintándose con su sangre para subir a las ramas de los árboles tremendos.

Así hablaron entre si: "¡Vamos a probar su jugo-de-achiote⁹, Punchala!" dijo Paloma: "Yo voy a pintar mis pies con su jugo-de-achiote" - y tanto Paloma como Punchala se pintaron sus pies¹⁰. Panguana dijo: "¡Yo quiero sus huesos!"¹¹ y Tucán dijo: "¡Voy a llevarme su cuchillo!"¹² Carachupa se llevó esta cosa con que está escarbando: "¡Yo quiero llevarme sus uñas tremendas!" dijo. Añuje: "¡Yo quiero su arco!" y el se los llevó. Majás también se pintaba¹³ y todos los animales —que antes estaban como hombres— se transformaron en los animales que se ven hoy en día.

Los huacamayos, el maracaná, paucar y todos agarraron sus flechas, mataron a los Iracucha y se los comieron¹⁴. Para irse arriba a las ramas de los árboles grandes comieron la carne de los Iracucha y se pintaron con su sangre.

Paujil dijo: "¡Me llevaré su concha-grande¹⁵!" y hasta hoy en día lo lleva arriba de su pico. Otros animales como Tucán y Pinsha se llevaron sus flechas¹⁶: "¡Yo quiero sus flechas coloradas! ¡Yo quiero sus flechas de bambú!" dijeron y las llevaron. Pahua dijo: "¡Voy a llevarme su cosa-blanca¹⁷!" y se lo llevó.

Todos los animales —maracaná, huacamayo, etc.— se pintaron con su sangre, y entonces les crecieron sus plumas y volaron arriba a las ramas. Loro y paucar también volaron arriba. Los huacamayos, palomas, uncharlas, etc. se llevaron sus productos de chacra¹⁸.

contados por: Chaparo Villacorte Mëa
traducidos por: Javier Villacorte-Bustamante
y Erwin H. Frank
recopilados por: Erwin H. Frank

NOTAS

- (1) En este cuento los huacamayos son los actores principales, pero representan a todos los animales.
- (2) Véase: Nota 16 del cuento sobre la creación del mundo. Aquí la palabra "Iracucha" significa simplemente "enemigos", así llamados desde el punto de vista de los animales. Estos "iracucha" son hombres verdaderos, equipados con todo lo que Bari mismo entregó a la humanidad: fuego y plantas domésticas.
- (3) Los animales quieren rozar su chacra en 'ni-chua' (= monte feo). Así los Uni llaman a una formación florística que se encuentra en terreno aluvial cerca a los ríos. Es terreno típico para las chacras de los Uni.
- (4) Como el narrador habla de los huacamayos en lugar de la totalidad de las aves, así nombra a las demás aves en lugar de enumerar a todos los animales.
- (5) Para enderezar sus flechas hasta hoy en día los Uni las calientan en la candela. Los animales —aunque tenían flechas— no tenían candela. Por eso el loro tiene que irse a donde viven los Iracucha (que la tienen) a robar para todos los animales una ramita ardiendo de la candela de los Iracucha.
- (6) La ramita ardiente quemó el pico del loro. Esta es la razón por que esas aves tienen picos encorvados.
- (7) Aquí nuestro narrador casi omite una parte del mito normalmente contada muy detalladamente: Para sorprender a los Iracucha los animales no les atacaron directamente, sino se le acercaron cavando un túnel del monte hasta la casa de ellos y alrededor de la casa aprovechándose de la habilidad natural de Carachupa de cavar huecos. Me parece que el narrador omitió este "plot" del mito pensando que yo ya conocía bien esta parte del cuento. Para una versión más detallada de este episodio véase la versión que da L. Wistrand (1969, p. 89ff.).
- (8) Es obvio que nuestro narrador nos da dos causas distintas para los actos que cometen los animales. Una causa es el deseo de ellos de poseer y comer "plantas domésticas", la traición de los Iracucha y el deseo de los animales de vengarse por esta traición. Pero hay otra causa más básica. Los animales siempre tenían su destino fijo de vivir como viven hoy en día. Con cuerpo de hombres todavía no podían vivir su destino natural. Por eso cometer el crimen y el acto innatural de comer carne y sangre humana eran hechos inevitables para llegar a su destino natural. Son estas reflexiones las que llevan al narrador a la conclusión inevitable, que —en última instancia— fue el deseo de los animales de cambiar su forma de existir, lo que les motivó no sólo a matar a los Iracucha, sino además a comer su carne y pintarse con su sangre.
- (9) Nombre lírico por 'sangre'
- (10) Por eso tienen sus pies rojos.
- (11) Estos se cambiaron en sus pies altos.
- (12) Este cuchillo se transformó en su pico tremendo.
- (13) Todavía majás muestra esta pintura en su pecho.
- (14) Es su canibalismo lo que condenó a los animales a vivir en la miseria que para los Uni significa una vida sin casa ni fuego ni plantas domésticas. Pero: véase No. 8.
- (15) Esta concha, de la cual los Uni antes prepararon adornos, se cambió en la pechuga blanca que muestra el paujil.
- (16) Las puntas de estas flechas se cambiaron en los picos puntiagudos de estas aves. 'Chëxë-flecha' es una variedad de flechas pintadas de los Uni.
- (17) 'Cuxuacë' (= blanco-hecho) es nombre de un parte de cualquier flecha de los Uni, situado entre punta y asta de la flecha, siempre bien envuelto por hilo de algodón. En cierto parte este hilo puede ser pintado negro o rojo con brea mezclado con achiote o carbón de madera. Pahua se llevó esta parte de las flechas de los Iracucha, y por eso ahora tiene su pintura característica.
- (18) Estos animales entran en las chacras de los Uni y comen semillas y diferentes plantas.

allpanchis

REVISTA DEL INSTITUTO DE PASTORAL ANDINA

Desde hace más de una década, el IPA publica esta revista, dedicada a dar a conocer la historia, situación socioeconómica, expresiones culturales y religiosas, organización y vida cotidiana del mundo andino. Colaboran en ALLPANCHIS investigadores preocupados por penetrar y explicar este complejo universo. Pretendemos con ello reivindicarlo y buscar con él su destino histórico.

Tarifa de suscripciones:

América Latina	U.S. \$ 20.00
Estados Unidos y Europa	U.S. \$ 22.00
Otros	U.S. \$ 25.00

Estas cantidades cubren el costo de correo aéreo. Enviar giro bancario en dólares americanos dirigido al Instituto de Pastoral Andina.

*Informes y suscripciones: Instituto de Pastoral Andina.
Apartado 1018, Cusco, Perú.*



TRES CRONICAS AGUARUNA

Crónica de Risco

El autor de esta relación, fue el presbítero Manuel Demetrio Risco, nacido en Trujillo — probablemente en 1835— siendo ordenado sacerdote como cura interino de Chirinos en 1874.

Posiblemente en San Ignacio se conservan sus libros sobre teología en francés. En 1894 — después de escrita la relación pide su traslado a la costa, siendo nuevamente trasladado a Jaén por motivos de enfermedad. En 1881, construye una capilla en San Ignacio. El destinatario de esta relación, Medina Bañón (1889-1907), se hace posteriormente Obispo.

J. M. Guallart

RESEÑA HISTORICA

Antes de entrar en el lleno de mi cometido que, aunque ínfimo en su importancia no hay luz que no de claridad, voy a poner al corriente a mis lectores de los datos observados atentamente por mí, respecto a la jibaría que existe desde el río Guaguaza o Imaz, o más claro del carácter, usos, costumbre, vida de los habitantes de la tribu de aguarunas representados por el Curaca General Andrés Ambusho y sus capitanes Antonio, Pedro, Lázaro y otros que no conozco.

El Curaca Andrés Ambusho es un cholo grueso, generalmente pintada la cara con "jagua"¹, como de sesenta y cinco años de edad que para hablar se saborea haciendo ruido con los labios y toda su conversación se reduce a hablar de los Huambisas sus enemigos, recomendando pólvora, munición y armas para arruinarlos. Sin embargo, según he sabido, no es natural de la tribu sino de la de los Antipas, que se dicen ser muy valientes. Esta tribu también es enemiga de los Aguarunas. Este curaca tiene todavía viva la madre que representa como de noventa o noventa y cinco años y se bautizó llevando el nombre de Sara, y su nombre de la tribu es Araguaita. A propósito de esta nominación, como todos los de la tribu tienen su nombre, me ha parecido conveniente que al bautizarlos, tengan por apellido ese nombre propio, fundándome en que no es conquista material la que hacen los peruanos sino sumisión de los mismos de nuestro país y como es preciso que lleven un apellido, en lugar de que lleven el de los padrinos, que tal vez sería confuso, con los nombres propios de la tribu fácilmente se saca al individuo y además se evita la repetición del Sacramento en aquellos que ya olvidaron de su nombre y apellido nuevo, más nunca el que tienen conocido.

El Curaca lleva como mujer conocida a Sapico (Vicenta) como de treinta años de edad, de buena expresión y comprende mucho el Quechua, a Guaní (Rafaela) como de cuarenta años y otras menos conocidas las que se bautizan con sus hijos Dequendey (Pedro) de cinco años de edad, Tomasa Tumasa, de siete años de edad, Amadeo Jiucam un año de edad, Silverio (Sumbo ?) ocho años de edad, Ramón Naangos de diez años de edad, Tomasa Tumasa de siete años de edad, Juan Azame de nueve meses de edad. El Curaca se bautizó en Barranca de tierna edad. Este Curaca vive en la estancia de la Merced y especialmente manda a todos los comprendidos en esa estancia haciendo obligación o cualquier servicio en ella excepto para la guerra o reunión general.

El curaca Antonio es un cholo de menor edad que Ambusha pues se le ha considerado en sesenta años, pero es fornido, belicoso, sabe ya bastante Quechua, se le conoce como Curaca de Chiriyacu hoy Nazareth, y lleva actualmente como mujer a María Azuta, Tomasa, Inchisú, Rosario, Sapico fuera de las menores no conocidas, la mayor de las cuales es de cuarenta y dos años teniendo conocidos como hijos a Rita Sután de 20 años hija de madre diferente, Jesús Mai de 9 años, Andrés Andrés de 3 años, Isabel Meio de 9 meses, Abel Azuta de ocho meses, Artemio Sunga de quince meses, Eloy Sanchuma de 18 años, Toribio Guachapea de 20 años, Silvestre Nazarela de doce años fuera de los no

conocidos, se bautizó con el nombre de Antonio el 2o. de agosto y fue su padrino Don Amadeo Burga. Estos viven surcando Imaza.

Pedro Curaca de Tuntungos, Marañón abajo es un cholo resabido y se le conoce por una gorrita blanca de género, maneja a la parcialidad de Tuntungos y tendrá como cincuenta y ocho años de edad. Fue bautizado por el Señor cura Muñoz. Tiene de mujer conocida a Mercedes Inchizán, Tomasa Nimac la mayor de 40 años y como hijos a Carmela Pinchina de 30 años, Antonio Yapaqué de 1 año, Tomasa Tacsina de ocho años. Mariano Quinintu de doce años, Ignacio Nanangos de ocho años Francisco Mayaco de 32 años fuera de los no conocidos. Estos sólo hacían servicio en su territorio. Los demás curacas no ingresan a Nazareth mi residencia.

Por lo general esta tribu que se extiende desde el río Imaza casi desde su confluencia con el Marañón se compone de jóvenes, hombres i mujeres y de criaturas chicas, lo que da a comprender que alguna peste ha diezmado a los ancianos o han estado en guerra con los Huambisas; ambas cosas son probables pues sueñan con los de esta tribu y según he sabido, han admitido las relaciones con los cristianos con la condición de que los defiendan de sus enemigos y no les quiten sus mujeres, también tienen horror al contagio como tuve ocasión de ver prácticamente en un compañero de viaje que habiendo arrojado una hemorragia de sangre por el curso, causa de almorranas, en lugar visible, se retiraron de nosotros formando alboroto i diciendo "guanchipa, guanchipa" y ofrecieron que si no se retiraban los sanos o separaban el enfermo no volvían aunque nos muriéramos de hambre, antes de darles gusto por mero antojo se observó que tenían razón por que viviendo en comunidad una peste es la destrucción de ellos y como soy de la opinión que debemos mantenerlos tanto como brazos auxiliares cuanto por descubrir vegetales incógnitos tal vez a la ciencia y sobre todo por que el que pretenda no hacerse un mal o pasar una vida azarosa, si se encuentra débil para la exploración, le conviene de antemano tener un lugar reservado como ambulancia; tanto más que los Jíbaros en su condición de hombres de la selva para vengarse de sus enemigos se reconcilian con los de su raza. Así los Antipas son enemigos de los Aguarunas y para vengarse de los Huambisas que son más numerosos se reconcilian con ellos mientras dura la acción, por lo demás los Aguarunas son vivos alegres y de buen humor, bien formados, pocos del cutis sarnoso o carates, de color no muy tostado a pesar de estar casi desnudos, de cutis suave pues he notado prácticamente que la picadura de un mosquito les enroncha el cuerpo, siendo notables por la dentadura negra

ya por el uso de la Jagua y otras yerbas que mastican. Usan los hombres, a excepción de los chicos que están desnudos, una mantilla de algodón pardo a listas delgadas que llaman itipi, y las mujeres sin excepción una mantilla del mismo ancho y de un color que les cubre desde las rodillas hasta el pecho que llaman tarache. Los hombres trabajan uno y otro y la costumbre es que el hombre de vestido a la mujer, por cuya razón los padres que tienen muchas hijas mujeres, desde tiernas les señalan maridos, pues demoran en la hechura de un tarache algunos meses y también por estar más desocupados, por esta razón califico yo que algunos hombres que no tienen sino una mujer.

Por estos datos conocerán los expedicionarios a esas regiones la necesidad de llevar antes que espejos chaquiras etc., en abundancia llevar vestidos de hombres y mujeres ya hechos de regular tamaño para así mismo obligarlos al trabajo antes que a la molicie, pues ningún efecto produciría que casi todos se avergonzaran de verse desnudos en los espejos agregándose a esta vergüenza la mayor concurrencia de hombres extraños para ellos; también son muy amantes a licor y casi por esta causa le dije al Señor Burga que no convenía dejar salir solos a los Jibaros a los pueblos inmediatos por que reinando este negocio, si bien los negociantes expenderían su artículo, en cambio así como ellos en sus (jeas) casas son déspotas cuando borrachos, se expondrían los pueblos daño que redundaría en perjuicio del país y para los expedicionarios.

A propósito también he observado que otro medio de sumisión es la no concurrencia a sus habitaciones en el sentido que se encuentran en la actualidad pues cada visita la consideran como espionaje o asalto a sus mujeres por la costumbres de que acostado un hombre en la (pueca) Peaka de la mujer ya le pertenece y también por que considerándose como dueños de la selva ejercen en su casa dominio sobre sus moradores de aquí la ineludible necesidad de agruparlos en pueblos acción que se facilita por que en cada casa habitan treinta o cuarenta por lo menos, lo que si, si se quiere que reine la paz cada pueblo debe formarlo cada estancia comandada por sus curacas.

Las reglas de etiqueta del Jibaro Aguaruna en pintarse a tizne la cara y el pecho en los hombres y algunas mujeres, ponerse de pie en la puerta de la casa, no penetrando en ella sino después de decir minitie (ven acá) el dueño de la casa y para entablar conversación debe hacerlo el propietario. Para la guerra se preparan con adornos de plumas en la cabeza.

Además del itipi y tarache todos tienen las orejas oradadas, los hombres con aretes de plumas finas, pulseras de cintas de iguana sacadas sin remate, las mujeres con gargantillas de hueso de frutas, dientes de animales y chaquiras y en los lagartos pulseras de hilo pardo tejidos firmemente.

Los matrimonios los hacen los curacas las ofrendas consisten en abalorio de chaquiras negras, pedazos de vainilla con algodón y huesos de frutas horadadas, esta insignia la ponen las mujeres en el pecho al lado del corazón cubriendo estas con el tarache.

El ejercicio de los hombres es la pesca, la caza y el tejido, el de las mujeres es el cultivar la chacra que le ha preparado el hombre, este cultivo es el de los plátanos, yucas, camotes, maní y maíz que es planta nueva con la caña, esta distinción tiene su razón de ser, pues ocupados los hombres en su ejercicios cotidianos, al retirarse de la casa, carecería la mujer de alimento y además es mandato: "Así como tu marido te regala también debes regalar a tu marido" o lo que es lo mismo la unión recíproca. Para evitar este caos conviene que los expedicionarios lleven atarrayas para pescar y carne, además se les quita el uso de pescar con barbasco yerba venenosa que arruina con la generación de los peces.

El terreno, si bien es quebrado es feracísimo y produce con abundancia el plátano, yuca, maní, maíz, caña de azúcar y es de esperar produzca arroz y todos los cereales nuestros, sus bosques están cubiertos de palmeras frutales como el chapi, marfil vegetal, la chonta, chambira, vainilla, cacao, shiringa, árboles medicinales como la fragante chicoña, ispingo, ashango, lacre, canela gruesa, pepa de cedrón, etc. Existen pájaros como la lora, goma, Catalinas, Guacamayos, Pibiches, cechirriclés, catshu (pájaro carpintero), Sucangá (Dios te dé) Pininchi, kijuayap, Lannaca (?) Ikanka, Chaji, trompetero, paugil, etc. Maderas como el palo de sangre, el palo de cruz, peces en los ríos como el canga (boquichico), Pani, Tunqué (tiburón), guambi, dorado, animales como el makisapa, tortugas, etc. Entre los insectos se conoce la Isula, hormiga que produce un fuerte dolor i entre las víboras la culebra cascabel.

La bebida favorita de los jibaros es el nijamanche chicha de yuca, plátano y chonta, estas las preparan las mujeres en chinas, ollas especiales y el servicio es en piningas, potos partidos por la mitad de buen tamaño, se saca el masato Nijamanche con la mano, se le pone un poco de agua fría y se le brinda al huésped, repitiendo tanta piningas cuantas uno..., pero al decir: Nagua-

ista ó tutuar genis" (estoy lleno) no exigen, lo que si al principio no concluye una pininga por lo menos se escusan andar otra vez y puede ser principio de un resentimiento.

La comida ordinaria del jibaro es la yuca, plátano, camote asados, el pescado ahumado, cuya preparación se verifica poniendo una pantalla de palos un poco superior del fuego, se colocan encima los pescados y se les va dando vueltas hasta que se encuentran tostados, esta preparación evita la espina.

Las casas, según datos, son espaciosas y redondas con pilares de chonta. Sus camas se llaman Pueakas o estrados de chonta un poco bajas en la parte inferior para colocar los pies hacia el fuego, su cubierta en la cama es el fuego en el camino se apuestan tras un fogón de candela poniendo al calor la cintura y los pies. En visita las mujeres se cogen hojas de chapí para hacer la cama.

Levantado el jibaro de la cama y mientras está preparando la mujer la guayusa, los plátanos etc., comienza a perorar a sus hijos contándoles sus hazañas, sus enemigos e instándolos a que sean fuertes y a la venganza de sus padres, enseguida la Nua (la mujer) les presenta la Pininga de Guayusa que toman todos unos tragos lanzan la guayusa del estómago se enjuagan bien la boca, con cuya agua se lavan las manos y la cabeza y comen y beben hasta la hora de principiar sus tareas, en ausencia del marido la peroración la hace la mujer siendo todo su Sinchi (ser fuerte).

La mujer es la bestia de Carga del hombre, es la que maneja la canova regularmente sirve como esclava i tolera las bravatas e impertinencias de los hijos. Sus curaciones consisten en chupetones en las partes adoloridas y los brujos hacen aparecer como extraído del cuerpo diferentes objetos como espinas de chonta, sapos, etc. de manera que como estos son los más déspotas regularmente les anuncian que los enemigos de los brujos son los operadores del daño y juran quitarles la vida, circunstancia que hace al jibaro indómito y vengativo sin embargo he observado sin ilusión que tienen capacidad suficiente para comprender las cosas, con todo no es buena raza. Hecho el croquis que no dudo me haréis justicia pasamos al resultado de mi expedición.

Ilmo y Revmo. Ser Obispo de la Diócesis de Trujillo

Iltre y Rvd. Sr.:

Manuel D. Risco, cura interino de la Parroquia de Chirinos

y de sus anexos ante la alta justificación de Vsa Ilma y Rvm. comparezco y digo que debiendo hacer uso de la licencia adquirida por nuestro Vicario General para poder ausentarse de la Parroquia, por las razones que para ello solicitaba, se presentó a la sazón el Señor Subprefecto de la provincia acompañado del Señor Germán Lizarzaburu paisano y condiscipulo mío y me manifestó el deseo que tenía de hacer un viaje por las Montañas del interior del Marañón, interpretando este convite como un aviso providencial i un obsequio a la gratitud que debía al Señor por la protección directa que sin mérito alguno me salvaba de tantas dificultades, le acepté la oferta resignándome como sacerdote a sufrir el martirio antes que caer en manos de alevosos enemigos; así fue que el jueves diecisiete de agosto a las diez de la mañana nos embarcamos yo, mi doméstico Simón Cabrera, el Señor Lizarzaburu y su doméstico David Linares en el río Utcubamba que debía conducirnos al Marañón, el tiempo estaba sereno i los ríos con menos agua, temíamos al principio sufrir por lo menos gran demora (?) pero merced a los auxilios de la Providencia después de pasar el torrentoso Mayasi, llegamos el viernes dieciocho a las cinco y media de la tarde al encuentro del Imasa con el Marañón punto de desembarco para surcar canova, por lo menos a la casa habitación del mui catolico Señor Amadeo Burga, natural de Chachapoyas explorador de dichas montañas. Así sucedió que a pesar de la pequeña interrupción por la noticia que tenían los infieles de que la expedición que debía de partir de Bellavista iba con intenciones perversas y que por lo menos llevábamos el contagio de viruela que actualmente gravitaba en ese pueblo, el dicho Señor Burga, viendo a la distancia un Sacerdote nos salió al encuentro felicitándonos extrañablemente por no ser así lo que se decía y sobre todo por mi presencia en una ocasión propicia en razón de esperar con ansia un sacerdote para bautizar a los que él había reducido, de manera que el sábado por la mañana se presentaron más de sesenta de la tribu a la casa habitación del Señor Burga y después de establecer relaciones de amistad se les preguntó al Curaca General de la Tribu si voluntariamente quería el bautizo, a cuya pregunta contestó satisfactoriamente dando sensibles pruebas y sobre todo no exigiendo regalos, cosa que por la premura del viaje no llevaba conmigo. Así el Domingo me preparó la Santa Cruz que colocada en el frontis de la casa debía permanecer como símbolo del Catolicismo i en presencia de ello se verificaron indistintamente ciento quince bautismos, entre hombre mujeres y niños procediendo a la dicha ceremonia la imposición de los Santos Evangelios, en los quince días que permanecí en el lugar i aunque hubiera bautizado una suma más considerable, la expiración de la licencia, la enfermedad del compañero de viaje y la proximidad

de unas fiestas en mi doctrina me obligaron a separarme de ese deber de caridad para atender al deber de justicia. Ahora bien para tranquilizar la conciencia i comprendiendo que para misiones de este género se necesita título idóneo lo pongo a su superior conocimiento sirviéndose su VS Ilustrísima y Revm. indultarme si por el deseo de servir a Dios i a mi Patria haya hecho mal uso de mi carrera estando así mismo a obedecer sus ordenes a el caso de que el Señor me llame por vuestro medio a esas regiones. Para mayor abundamiento doy también parte al Ilmo Sr. Obispo de la Diócesis de Chachapoyas i remito adjunto el cuadro de los bautizados i el certificado de mi referido Sr. Burga.

Por tanto:

A Vs. Ilma y Revda suplico que teniéndome por presentado difiera de mi solicitud por ser gracia sin malicia alguna.

San Ignacio, septiembre 14 de 1899

(firmado Manuel D. Risco).

Amadeo Burga, natural de Chachapoyas explorador y conquistador de jíbaros de las montañas al oeste del pongo de Manseriche y propietario de la hacienda de Nazareth y de los puestos de La Merced, Perpetuo Socorro, Lourdes, (sic) Imacita y San Rafael, en cuanto haya lugar certifica que la presencia del venerable párroco de la Doctrina de Chirinos Sr. Don Manuel Demetrio Risco en estas selvas ha sido de una utilidad positiva para nuestra Santa Religión pues a pesar de los inconvenientes acarreados por un compañero suyo y merced a la sagacidad y constancia de dicho Ministro del Señor con mi apoyo y con la Santa Cruz en la mano pudo reducir a las tribus de Aguarunas que habitan en estas apartadas selvas habiendo alcanzado que los infieles pidan voluntariamente el Santo Sacramento del Bautismo, y bautizó a las de 100 hombres y más de doscientas almas contando mujeres y criaturas y estos hijos de la selva quedan muy agradecidos por el beneficio que ha recibido de este santo ministro en los catorce días que ha permanecido con su familia, pues es de advertir que ningún otro misionero ha alcanzado lo que este sacerdote ha conseguido con su sagacidad, prudencia y virtud. Así mismo certifico que su atrevida empresa ha atravesado el tortuoso pongo de Rentema, Mayasi, la cascada de Mayasi y demás pongos no dejan duda de que la empresa del Señor Risco obedece a un claro Milagro Apostólico y Evangélico digno del Mayor encomio que por si solo se hace muy recomendable, para hacer propaganda progresista en favor de Nuestra Santa Religión Cristiana. Es de desear que gentes como el que nos ocupa visiten estos lugares que hoy más que nunca necesitan del apoyo y del acto personal de un sacerdote cuyo punto principal de Reducción

se haya implantado por el intrépido y valeroso Sr. Risco y es de advertir que falta para su reducción un número superior a los catequizados por bautizar y cualquier sacerdote que desee favorecernos con su visita en estas selvas encontrará en mí el más firme apoyo en favor de nuestra religión, esto es siempre que llene su obligación religiosa como el Aludido Sr. Risco. Y en fe de que lo dicho es la pura verdad desnuda de todo interés personal firmo el presente en Nazareth a 31 de agosto de 1899.

(Amadeo Burga).

También remito por su conducto a los RR.PP. de la Misión existentes en Trujillo una comunicación saliendo la expedición a norte (?) de nuestro territorio (?) 3 octubre 1899 Las Cidras.

Causa de mi expedición al interior del Marañón

El 30 de agosto del año próximo pasado fui vilmente asaltado y puesto preso en Chirinos por la muy aciaga montonera encabezada por un tal Natividad Castillo i Daniel Ibañez y so pretexto de cupo me condujo dos leguas y media fuera de la capital intentando quitarme la vida en el tránsito; en seguida después del Cupo saqueó mis habitaciones, destruyó mi librería y como energúmeno me buscaba. ¿Cuál era su fin? mofarse de la religión y martirizarme. Como tuviera conocimiento de la nueva revolución y estando con el enemigo Daniel Ibañez, temeroso de nuevos ultrajes, solicité licencia para ir a refugiarme donde encontrase garantías; con tal motivo el Señor Vicario General Dr. Zaballos me concedió permiso para ausentarme por dos meses contados desde el 27 de junio último, dicho permiso vino a mi poder el 23 de julio siguiente y cuando me preparaba a salir a Huanca-bamba, se presentó el Señor Sub-Prefecto de la provincia Don Adolfo Gandolfo en visita a Chirinos acompañado de un paisano y condiscipulo Señor Germán Lizarzaburu y me manifestó el deseo que tenía de que lo acompañase al interior de las montañas sobre el río Marañón y aunque me opuse tenazmente a sus pretensiones las exigencias del Señor Subprefecto, el permiso obtenido sin fijar residencia y la dignidad sacerdotal me obligaron sin más auxilio que el de la Divina Providencia a saborear los azares de la suerte, habiendo salido el 1º de agosto de Chirinos con rumbo a Bellavista. En el tránsito enfermó gravemente el compañero de viaje y merced al cuidado pudo convalecer un tanto; en esta circunstancia apareció a Bellavista el Señor Nieves Córdoba, Gobernador de Baguachica y expresó la salida de nuevos jibaros deseando de pronto conocer el personal con quien podía entenderme nos dirigimos allá, más ya habían partido, entonces el Señor

Cura (ilegible) Párroco de la doctrina me recibió atentamente y como acto de valor apareció de la montaña el peón Eleuterio Peralta con el jíbaro Uspa y Peralta me significó la necesidad de un sacerdote por estar preparados muchos a recibir el bautismo, para cerciorarme de la verdad invité a Uspa para que se bautizase y encontrando en él la mejor voluntad y sin ningún estímulo recibí el sacramento del bautismo bajo el nombre de Asunción del Tránsito y en seguida el Señor Artemio Izquierdo socio de la expedición Hurtado Burga me comisionó para que condujera al bautizado al lugar de su residencia, estas combinaciones misteriosas me hacían pensar sobre el porvenir y aunque yo dudaba si por el río por sus pocas aguas al día siguiente apareció Don Germán Lizarzaburu listo para el viaje. Los que hayan viajado por esa ruta conocerán los inconvenientes pero para nosotros se abrió la fortuna y en dos días hicimos lo que se hacen en cuatro aparejando la expedición en el orden siguiente. Señor Germán Lizarzaburu y su dependiente Señor David Linares, Manuel D. Risco y su doméstico Simón Cabrera, Asunción del Tránsito Uspa y los balseros Domingo Peralta, Laureano Guazaqui, Felis Arce y un muchacho de Peralta habiendo dejado por enfermedad a Felipe Saca de Chirinos y a Eleodoro Linares hermano de David.

Como comprendiesen los de Bagua chica que el río Utcubamba tiene muchos cernideros cuando baja, nos acompañaron Celestino Peralta y Juan de N buenos prácticos.

Expedición al interior de Marañón.

Eran las diez del día jueves 18 de agosto cuando delante de la multitud de Bagua chica nos dirigimos por el río Bagua a Utcubamba al Marañón con los individuos arriba mencionados y después de atravesar los sitios de Cápita, la Cabra, la Zánora, la Papaya hasta donde nos acompañaron los dos últimos, el desembarcadero de la quebrada de La Peca llegamos a las 5 pm. al sitio llamado Marañón donde desembarcaron sin novedad; allí en la noche servimos de pasto a los zancudos hambrientos sin que el fuego ni la vigilia nos pudieran favorecer.

A las siete de la mañana proseguimos nuestra marcha hasta llegar a la desembocadura del río que nos conducía con el Marañón atravesando el Puerto de La Peca, el sitio de Rentema y la unión del Chinchipe con el Marañón cuyas aguas cristalinas del primero rechazan las enturbiadas ondas del Marañón, sobre una gran playa se ven los restos de la Iglesia de Tomependa tan palpable como si en medio del monte manifestase la soberanía; sorprendido por el panorama que veía, los balseros gritaron la proximidad del

famoso Pongo de Rentema y de las maniobras practicadas para evitar el choque contra la peña de la derecha y la piedra escrita Rentema por la izquierda y como a una distancia pequeña dos peligros contiguos; sin embargo la piedra de la izquierda estaba fuera de la caja del río como una vara, cuyo suceso felicitaron en extremo los balseros pues hasta entonces no viajaban en río seco, pasando el pongo seguimos para Amujau observando la desembocadura de la quebrada de este nombre, la demora u otro remolino que nos detuvo como tres cuartos de hora, las Salinas de Puyaya viejo que se dividen en tres ramificaciones a la izquierda de la loma del pueblo antiguo destruido por los Jíbaros en Pomará, Jaén Viejo que queda tras de Puyaya y a poca distancia el Pongo Muyu que se tiene que pasar en silencio según el dicho de los balseros: este Pongo es sin duda el resto de algún peñasco situado a la izquierda en forma triangular en tres porciones y cuajados los triángulos de puntillas de piedra y al pie un gran remolino, pasando sin novedad el Pongo hay un recodo de peña monstruosa con remolinos en el interior que hacen tres vueltas como culebra, existiendo en la última bancos de aguas que amenazan el choque contra la balsa, a la derecha la desembocadura de la quebrada Aramango, en seguida el sitio de Pomará residencia antigua de infieles donde se encuentra marfil vegetal en abundancia, sigue el Pongo Tutumberos, Cangareso, quebrada de Miraná en desembocadura, Yamburana Pongo, Quebrada Eneda (?), quebrada y Tambo Tambillo, el gran pongo Mayasi cuya precipitación en río bajo es superior y forma dos cascadas continuadas, más adelante a la izquierda la quebrada Guapachanga celebrada por sus piedras verdes, el Pongo Orocahe y a continuación cuatro pongos pequeños cuyos nombres son conocidos hasta llegar al Pongo de Yusamaru semejante al de Mayasi pero de menor peligro por que el Mayasi parece que arrastra la balsa hacia el fondo de una cueva i este formado por un peine de agua para arriba baña la embarcación pasando esta libremente por debajo como impulsada por la ola; de allí comienza el río como una gran laguna formando a la derecha la llanura de Yusamaru y a la izquierda las de Imacita y San Rafael; más adelante y sobre una peña a la derecha se encuentra un remolino que atrasa la balsa i en seguida atravesando por el segundo brazo a la derecha del Marañón a la confluencia del Imaza o Guaguasa, se encuentra el sitio de Chiriyaco o Nazareth.

Chiriyacu o Nazareth

El día viernes a las 5 y media p.m. después de dos tiros de aviso desembarcamos en una gran playa del Marañón. La suavidad

de las cristalinas aguas del Imaza que cual laguna de verdes cañas, la situación de la casa del Señor Amadeo Burga, la vista de dos grandes chacras a una i otra orilla del Imaza recién sembradas de plátano, arroz, frijoles, maíz, lentejas, zapallos, sandalias, melones, potos, naranjas, limones, ciruelas, árbol del pan, cuando estén en florecencia con los cinco ríos que corren en la playa que forma el Marañón ofrecerá al viajero momentos deliciosos.

Más adelante y a las márgenes del Imaza se encuentra la estancia de Chiriyacu donde vive el curaca Antonio y Ambusha en la Merced.

La posición de Chiriyacu está compuesta de montañas cuajadas de arboleda y palmeras elevadas que forman como cadena de cordilleras bajas pero inaccesibles por la falta de caminos de manera que, apenas se andas una o dos leguas por día, casi todo, desde el sitio Imacita hasta la Merced, Chiriyacu hasta el Guaguaza con San Rafael ha explorado el Señor Burga encontrando la shiringa árbol de hojas coloradas y verdes que produce el jebe, también se encuentran el aguaje, palmera cuya fruta se prepara poniéndola en remojo en agua caliente, se despelleja y luego se come asada, también produce la chambira de cuyos cogollos se saca el consistente cañamo de su nombre para hacer jambaches sigras a manera de morral, el fruto tierno es un verdadero coco; la esterilla bejuco que lo utilizan los jíbaros para la hechura de Uncuspe canastos para cargar víveres y de doble fondo con tapís de hoja de platano en forma casi redonda.

Antes de nuestro desembarco oímos un tiro de carabina en San Rafael y al desembarcar a la playa dos hombres armados y del puerto se desencadenaron (sic) tres botes o canoas que partieron para arriba del Imaza; como en el cuarto de hora apareció Don Amadeo Burga natural de Chachapoyas y antes de desembarcar nos dijo que si eramos exploradores que siguiéramos abajo del Marañón; después de haberle manifestado nuestros destinos nos encargó que no dijéramos una palabra que huela a Bellavista delante de los jíbaros pues entre ellos se decía que era una expedición incógnita; por cuya razón se habían retirado pero que sin embargo nos conduciría a su casa. Oír Bellavista y oír persecución y peste es lo mismo para los Jíbaros.

Llegados al desembarcadero notamos que en la casa no existía un solo jíbaro y solo rastros de sus canoas, sin embargo el jíbaro que llevábamos consigo (sic) nos conocía bien. Así fue que el día sábado en la mañana aparecieron como sesenta jíbaros en traje de Visita inclusive el Curaca Ambusho y Antonio, los que después de conversar con Uspa, se presentaron a la puerta armados de

lanzas y escopetas de su uso ordinario y después de haberles brindado una copa de aguardiente se acercaron abrazándolo y abrazándonos con demostraciones de amistad. Entonces Don Amadeo les hizo entender que el Señor Cura de Chirinos que era buen amigo había entrado con el objeto de convencerlos y que se bautizaran los que buenamente quisieran; la respuesta fue favorable y se convino para el día siguiente pues con ser de esa naturaleza se necesita método especial. Así fue que el domingo 20 después de la bendición de una Santa Cruz y exorcismos a los catecúmenos, recibieron el bautismo dieziseis principiando por el Curaca Antonio. El lunes veintiuno debían concurrir muchos, pero desgraciadamente el Señor Lizarzaburu enfermó y con el incidente antes enunciado se retiraron todos y se hizo preciso para que Don Amadeo principalmente no perdiera el jornal de los jíbaros contratados que el martes veintidos marchase Don Germán a San Rafael en compañía de cuatro de sus peones, condición que aceptó gustoso Lizarzaburu. El veintitres apreciaron tres mozos como en calidad de espías y después de recibir el bautismo regresaron a sus casas. El veinticinco vinieron seis inclusive una mujer. El veintiseis nueve de Tuntungos distantes un día de camino. El veintisiete, veintinueve entre hombres y mujeres. El veintiocho, quince entre hombres y mujeres. El veintinueve, quince entre hombres y mujeres. El treinta, tres de idem. El treinta y uno, quince de idem y el 1º de setiembre que fue la salida, tres de ambos sexos que con el primero ascienden a ciento quince.

La forma era: ¿Cumpa munaispa Cristiano? ¿Tu quieres ser cristiano? Y contestaba el pretendiente: Ari ari munaispa. Si quiero.

— Suma cristiano ? Buen cristiano.
— Ari suma sumame. Si bueno muy bueno. Entonces se le preguntaba: Munaispa cristiano, José, Toribio, Pedro. Quieres ser cristiano Toribio, José, etc.

Y al que le gustaba decía: Munaispa Toribio, José, Pedro, etc. Quiero ser Toribio o José o Pedro. La misma operación se hacía con las mujeres teniendo en consideración que la mujer casi no habla, sino con el marido. Y basta para salir de la duda la relación que hacían de sus padres y nombres propios.

La salida

El viernes 1º de setiembre a las siete de la mañana estaban listos para acompañarme por tierra los jíbaros Manuel Chamico, Francisco Yacuma, Mercedes Isuma, Andrés Andrés, Amadeo

Papio, Toribio Guachapa, German Chinguipa, Rosario Chumbi, Eloy Sanchuma, Mariano Samuecá, Guají, Asunción Uspa y la mujer de Chamico Andrea Antea, habiendo dejado tres más por tener que regresar por el río y hacer más peso (?); a las ocho partimos pasando por el primer llano de Guaguaza, bajada Sushunga, quebrada de Cayamasa y bajada Yaguagua y la cuesta hasta el portachuelo, Yupicusa, siguiendo la quebrada aguas abajo la cuesta hasta el segundo llano Guaguasa, bajada Tangarope, Quebrada Guaguasa dos pasajes, 1ª dormida, 2º pasaje el desembarcadero las 4 pm. existen tres ranchos. 2ª jornada a las 7 am. en quebrada Nambakey, tercer pasaje del Guaguaza peña arriba, Quebrada Arangos con doce pasajes, al cuarto pasaje cuesta Aranjos, al último pasaje la bajada a la quebrada Tachis 2ª dormida a la bajada del Miraná donde se ve el Marañón a las 4 pm. 3ª jornada una cuesta pendiente y bajada al Marañón llamada las Pulgas, tres pasajes de una quebrada de poca agua, cuesta, quebrada Inza. Río Miraná, cuesta y bajada del Miraná 3ª dormida a la altura de la quebrada pequeña Inza 2ª las 4 pm. 4ª jornada a las 7 am. bajada, quebrada de los Ishpingos, bajada al Aramango, cueva espaciosa capaz de contener doce personas, 2ª bajada, Quebrada Aramango, 4ª dormida tambo Amujau a las doce Limonyacu a las tres en Tanushpe 5ª dormida, 6ª jornada a las 9 am. llegada a las doce Bagua chica 6 de setiembre.

Concluiremos el viaje con la exposición de voces de la tribu que si bien no serán conformes en la escritura lo serán aproximadamente en la pronunciación.

Crónica de Aguilera

Datos del viaje del señor Aguilera por la vía de Bagua hasta Yusamuro, donde habitan los infieles. - Archivo del Obispado de Chachapoyas, legajo N^o 61.

Ignoro quien sea este señor Aguilera. La redacción está hecha en tres tipos de letra. No se indica fecha alguna en toda la narración. Hicieron el viaje en 14 jornadas, calculando 39 leguas de recorrido, y anotando al pormenor las distancias de un punto a otro y los accidentes más insignificantes: pueblos, haciendas, productos de sus chacras, quebradas, zánoras, cerros, etc.

He aquí la interesante descripción de Copallín.

"Andando seis cuadras en el Pueblo de Copallín, que se halla en una loma o altura, que en su calor no pasa de 20 grados sobre el barómetro. Se halla situado al N.O. de la Capital del Departamento. Tiene 21 casas cubiertas de palma, sus paredes de quincha embarrada, tiene (ilegible) habitantes, largo de la iglesia 24 vs y tercia, y de ancho 9 y media. La casa parroquial 19 de largo y 4,5 de ancho. La Patrona Titular es Santa María Magdalena. En dicho pueblo hay escasamente a proporción de los habitantes bestias de carga y de silla, las que se mantienen en los pastos de montaña inmediatos a la población. Hay gramalotes silvestres, hay alguns vacas a 7 pesos y novillos a 8 en todo tiempo y están cerca, hay arroces a 8 rs aroba, tabaco, plátanos, yuca en abundancia, a medio cabeza de lo primero y a real tercio de lo segundo, hay cebolla, maní y ajies, hay poco camote y una raíz que se nombra michuchí, hay leña como en propia montaña y agua de puquiales. No dejan de sembrar poco maíz. No hay artesano alguno, todos son agricultores hay gente necesaria para auxilio, el Cura y el Gobor, existen en Bagua Chica. Para alojamiento sirven las piezas mencionadas a falta de cuartel, además, hay materiales a manos para formar las ramadas que se quieran. Se desconoce medicinas y médicos. La situación del Pueblo, como se ha expresado antes, están en una eminencia y por ningún costado tiene cerros que con inmediación lo domine, y al contrario, está circundado de quebradas, entrando en ellas las de S. y O. por las que pasa el río Marañón, de suerte que para su constante defensa con sus vigilantes situados adelante y atrás de la Iglesia son suficientes, mas en caso de descuido puede sorprenderse por contra de los montes. Tiene producciones vegetales todas las que puede dar la montaña real".

.....Y luego subiendo y bajando un cerro no elevado con 16 cuadras se toca el puerto desplayado que se nombra Yusamao. ¡Qué vista tan hermosa presenta al caminante fatigado un llano que se explaya por todos costados cubierto de montañas lindas, llenas de aves de preciosos colores, terreno de una masa honda virgen atravesado por un gigante río como es el Amazonas y que en este punto se explaya a mas de 4 cuadras sus orillas de canoas con multitudes de pobladores robustos de ambos sexos y las alturas que también presentan placeres cubiertas de grandes y espaciosas habitaciones que humeando por momentos en un conjunto me hizo reposar por algún rato lleno de gusto, por que en verdad la naturaleza se esmeró en ese recinto después de tanta maleza.

Luego que toqué en la playa traté de embarcarme por la quebrada mencionada pues se hayaba en creciente. Todos los que me acompañaban se resistieron a verificarlo con el temor de que habian de recibir algún daño de los infieles. En este caso me revestí de una resolución emprendedora por darlas ejemplo. Así es que solo yo después de haberme caído del río me metí en el momento en la canoa a vista de más de 80 personas de que constaba mi expedición, siendo el principal el recomendable Gobernados D. Simón Montalvo, a quien estando en la canoa con 2 infieles, por el costado le dije animase toda la gente para que me siguieran con él en las canoas que iba a mandar en prueba de haber sido bien recibidos y en la seguridad de nuestra existencia. Con estas palabras me despedí y me metí a discreción de los Jíbaros y del agua. En este estado caminé algunas cuadras llevando las corrientes del Marañón, hasta que a la banda izquierda ví la multitud de hombres, mujeres y muchachos que habian salido. Entonces los dirigí por señales a mis bogas me sacasen al punto de la gente y así lo hicieron, en cuyo caso me desembarque y me puse entre dicha gente. No dejó de causarme alguna sorpresa ver a todos los hombres y muchachos con sus armas peculiares inclusive algunas lanzas de fierro; pero como estaba resuelto a que mis compañeros vengan y a seguir adelante mi expedición, comencé a llamar con señas a los más ancianos, y por felicidad entre ellos el curaca Ambussu entendía algunas palabras de nuestro idioma Inca con cuyo gran hallazgo pude dar mis ordenes y ser obedecido por puntualidad. En el momento se alistaron 18 canoas y fueron porque habia dejado que todos sin duda creyeron no habrian de tener más noticia de mí, pues cerca de 20 individuos habian regresado como derrotados dando noticias ciertas de que habia sido muerto por los Jíbaros, cuya nueva a los pocos días fué circulada en la capital del Departamento, y como cierta, hizo mucha impresión.

Los que habian quedado que fueron más de 60 marcharon en las canoas, mientras tanto yo estaba desayunandome con diversas clases de comida que me presentaron, notándose que lo hacian llenos de gusto; al mismo tiempo hice alistar bastante yuca, plátanos y camote cocido para mi gente la que a poco rato llegó y desembarcados comenzaron tomar el rancho mientras yo me mudaba con ropa seca.

Luego seguimos la marcha por la orilla izquierda aguas abajo y subiendo a un poyo por una sola entrada se encontraron varias habitaciones grandes cubiertas de palma con cercos de madera dobles asegurados con mucho tino y seguridad, siendo la forma de ellas un círculo aplanado, su largo de un extremo a otro de 40 varas y de ancho 9 algunas hay mayores y algunas menores.

Traté de informarme de los pormenores por mi interprete y se me aseguró ser esta la nación Hagaruna y consta de 20 curacas cuyos nombres apunto. Cada curaca vive en una casa de las referidas con todos sus subordinados los que tienen mujeres e hijos. Así es que en cada casa o cuartel hay por lo menos 40 almas, pues hay indios que tienen 3 y 4 mujeres y algunos hijos, y hay también indio que carece de uno y de otro. De suerte que a lo menos consta dicha población de 800 almas..

Sus productos son yucas, plátanos, camotes, maní cuyo cuidado después de sembrado por los hombres se encomienda a las mujeres y estas conducen a la casa lo producido para mantención mientras que los hombres están ejercitados en la caza ya con cerbatanas ya con flechas y sus lanzas de chonta.

Para el efecto hay muchas clases de cuadrupedos y aves; también se ejercitan en la pesca y algún tiempo del año con en guerras sorpresivas con las (ilegible) que tienen a la vecindad.

También tienen algunos cuadrupedos y aves domesticadas consistiendo estas en gallinas criollas, paujiles, pavos, trompeteros, loros y aquellos en algunos como cerdos y monos.

No ignora el hilado así es que fabrican mezquinamente una manta angosta con las que se cubren algunos las partes pudendas y los más están en cueros con pinturas de pie a cabeza, adornos en las muñecas de la mano, tobillos de los pies, y cuello los que son de dientes de mono y algunas pepitas de árboles.

No olvidan adornar la cabeza con plumas de diversos colores y al extremo del pelo largo que usan se amarran varios pajaritos disecos en tripulados (sic) con guesitos y conchitas.

En el punto mencionado de mi desembarque tiene el Marañón de ancho 400 y tantas varas que logré medir en un día de verano que hizo y dejo algunos brazos en seco y por ellos lo practiqué; su fondo es de 14 varas creciendo dos más cuando llueve y por consiguiente en su anchura algunas varas como se ha referido.

Hay otras naciones inmediatas a esta y para llegar a ellas es preciso embarcarse nuevamente aguas abajo y a las dos leguas de marcha se encuentra el río nombrado Chuchunga cuyo caudal es formal pues al embocar al Marañón sobre el costado derecho consta de 40 varas de ancho y 3 de fondo. Así es que para llegar a otra población con el nombre del río es preciso subir por él más de 15 cuadras, a las cuales se desembarca a la derecha del curso del río y andando por tierra sobre esa dirección 3 cuadras más se toca con la citada población, que consta de 9 curacas, por consiguiente de otras tantas habitaciones y 300 y tantas almas; en sus usos, mantención y demás son lo mismo que los anteriores.

Para llegar a otra población nombrada Pirucchos es preciso volver a bajar el río entrar al Marañón o al Imaza seguir aguas abajo hasta legua y media, desembarcar sobre la izquierda, internarse por tierra 7 cuadras, caminos muy ásperos y entonces se toca con las habitaciones que en número, vivientes, costumbres, allmentos etc... son iguales a los Ahuarunas.

Permanecí entre unos y otros pueblos 13 días, en todos ellos muy considerado y servido y muy satisfecho de que por sus manifestaciones sencillas y naturales desean de veras pertenecer a nosotros, pues al separarme con sus lloros y clamores, a su modo, me hacían conocer lo mucho que sentían; así es que si algún día la nación Peruana mejorase de suerte, sería muy importante que la autoridad suprema se dedique a proteger estos puntos.

El curso del Marañón en este lugar es de S. a N. y varía muy notablemente según las localidades inclinándose más de Oeste a Este. Sus playas especialmente en la confluencia del río Susunaga y Santiago constan de arenas con oro.

Del desembarcadero de Pirucchos aguas abajo más que tres horas para tocar de bajada en el pongo de Chumbinama (Utá) que más debe llamarse salto por que choca la citada corriente

contra una peña y para salir de ellas forma furiosas olas en remolinos.

A las 12 horas se encuentra otro pongo llamado Escurrebragas que empoza en un semicírculo de peñas elevadas y para seguir el curso forma también fuertes rebentaciones y remolinos que hace preciso que con bejucos se salven las canoas desde la orilla opuesta.

Librado dicho pongo se pasa a otro llamado Huaracayo en 8 horas, cuyas paredes son tan perpendiculares (?) que no hay como tocar a tierra siendo preciso que los choques entren en remanzo para atravesarlos. A las 16 horas después se toca el último pongo de Manseriche estrecho de cerca de 2 leguas de travesía con dos altas paredes de muros que sirven de cauce y cerco. Con el ancho de 50 a 60 varas. Pasado esto se llega en dos o cuatro horas sitio del pedregal, advirtiéndose que este pongo de Manseriche como los anteriores. Los días que se echaron de 3 a 4, esto de Chuchunga al Pedregal por la demora que más o menos ocasionan los pongos.



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 a importantes conocedores de la región.

TARIFA DE SUSCRIPCION POR VOLUMEN* (un volúmen incluye 2 números)

	Sud América	Otros
Instituciones	25 U.S.\$	30 U.S.\$
Particulares	20 U.S.\$	25 U.S.\$
Números pasados	10 U.S.\$	12.50 U.S.\$

* *Esta tarifa incluye el envío postal por vía superficie.*

Para envío aéreo añadir:

Sud América (10%)

Otros (20%)



INDICE GENERAL DE AMAZONIA PERUANA

por Juan Zevallos Aguilar

En diciembre de 1988 Amazonía Peruana cumple doce años de vida. Son muchos los números ya agotados y se hacía cada vez más necesario un índice general de los 15 números que salieron en este lapso.

La revista Amazonía Peruana desde su fundación está constituida por seis secciones: Sección temática, Colaboraciones, Testimonios, Crónicas, Bibliografías, Reseñas. A partir del número cinco la revista incluyó la sección Noticias donde se informa la organización de eventos, las adquisiciones del Centro de Documentación del CAAAP y actividades propias de la Institución. En el presente índice no se ha considerado esta última sección.

SUMARIOS EN ORDEN CRONOLOGICO

Amazonía Peruana. Vol. I. Nro. 1. Diciembre de 1976

1. URIARTE M., Luis.
EDITORIAL
pp. 3-6.

-
2. URIARTE M., Luis.
Poblaciones nativas de la Amazonía Peruana.
pp. 9-58. Incl.: ilustración, mapa, tab.
 3. STOCKS, Anthony.
Notas sobre los autóctonos Tupi del Perú.
pp. 59-72. Incl.: ilustración, mapa, tab.
 4. CHAUMEIL, J y J. P.
Los Yagua de la Amazonía Peruana.
pp. 73-94. Incl.: ilustración, mapa, tab.
 5. ROMANOFF, Steven.
Informe sobre el uso de la tierra por los Matses en la selva baja peruana.
pp. 97-130. Incl.: mapa, tab.
 6. VILLANUEVA, Amelia y Lucy TRAPNELL.
Todas las escopetas me van a mandar los Tasorentsi.
pp. 133-136.
 7. RODRIGUEZ TENA, Francisco.
Misión a las provincias Panatahuas.
pp. 139-156. Incl.: mapa.
 8. CHAUMEIL, J. y J. P.
Bibliografía de los Yagua del Nor-Oeste amazónico.
pp. 159-176.
 9. VILLANUEVA, Amelia.
Visionary vine: psychedelic healing in the Peruvian Amazon
por Marlene Dobkin de Rios. Reseña.
p. 179.
 10. TRAPNELL, Lucy.
Hallucinogens and shamanism por M. J. Harner (editor). Reseña.
p. 180.
 11. SARAIVA, Pilar.
To hunt in the morning por Janet Siskind. Reseña.
p. 181.
 12. DE ALENCAR, Jane.
A processo de assimilacao dos Terena por Roberto Cardoso de Oliveira. Reseña.
pp. 182-183.
- Amazonía Peruana. Vol. I. Nro. 2. Julio de 1977.
13. RIESTER, J.
EDITORIAL
pp.3-4.
 14. MARTINEZ, Héctor.
El saqueo y la destrucción de los ecosistemas selváticos del Perú.
pp. 7-28. Incl.: tabs.
 15. SAN ROMAN, Jesús Víctor.
Pautas de asentamiento en la Selva.
pp. 29-52. Incl.: ilustración, mapa, tabs.

-
16. CAMPOS, Roberta.
Producción y caza de una aldea Shipibo en el río Pisqui.
pp. 53-74. Incl.: map, tab.
 17. KRAMER, Betty Jo.
Las implicaciones ecológicas de la agricultura de las Urarina.
pp. 75-86. Incl.: map.
 18. BERLIN, Brent.
Sumario de la primera expedición etnobotánica al río Alto Marañón,
departamento de Amazonas, Perú 1972-1973.
pp. 87-120. Incl.: map.
 19. CHAUMEIL, J. y J. P.
El rol de los instrumentos de música sagrados en la producción del Nor-
Este peruano.
pp. 101-120. Incl.: ilus, map.
 20. CAMINO, Alejandro.
Trueque, correrías e intercambios entre los quechuas andinos y los Piro y
Machiguenga de la Montaña Peruana.
pp. 123-140.
 21. DE ALENCAR, Jean y Walther YANCAN.
Nos dicen que somos ociosos, salvajes...
pp. 143-148.
 22. BALLON AGUIRRE, Francisco.
Grupos nativos y sistema legislativo.
pp. 149-154.
 23. RODRIGUEZ TENA, Fernando.
Sigue la misión Panatahuas.
pp. 157-168.
 24. GARCIA-RENDUELES, Manuel A.
Bibliografía de la familia lingüística Jibaroana.
pp. 171-178.
 25. DECLARACION DE BARBADOS.
Declaración de Barbados II.
pp. 181-183.

Amazonía Peruana. Vol. II. Nro. 3. Octubre de 1978.

26. BALLON AGUIRRE, Enrique.
EDITORIAL.
pp. 3-4.
27. GUALLART, José M.
El mito de Núnkui.
pp. 7-9. Incl.: map.
28. CHUMAP, Aurelio y Manuel GARCIA RENDUELES.
Versión primera y segunda del mito de Núnkui en aguaruna y español.
pp. 10-41.

-
29. GARCIA-RENDUELES, Manuel.
Vocabulario comprensivo de vocablos aguarunas en el mito de Núnkui.
pp. 42-50.
 30. BALLON AGUIRRE, Enrique.
Introducción al estudio semiótico de la literatura étnica en el Perú.
pp. 53-98.
 31. BALLON AGUIRRE, Enrique y Manuel GARCIA-RENDUELES F.
"Núnkui" y la instauración del orden social civilizado.
pp. 99-158.
 32. CHAUMEIL, J. y J. P.
Los mellizos y la lupuna (mitología Yagua).
pp. 159-184. Incl.: ilus, map.
 33. BERLIN, Brent.
Bases empíricas de la cosmología botánica Aguaruna Jíbaro, Amazonas, Perú.
pp. 187-196.
 34. HERAS D., P. Julián.
Los franciscanos en el Pongoa, Tambo y Alto Ucayali a fines del siglo XVII.
pp. 199-221.
 35. ESPINOLA CARRANZA, Ana María y Miguel A. RODRIGUEZ REA.
Contribución para una bibliografía y hemerografía sobre mitología amazónica (1881-1977).
pp. 225-233.
Amazonía Peruana, Vol. II. Nro. 4. Enero 1979.
 36. SAN ROMAN, Jesús V.
EDITORIAL.
pp. 3-4.
 37. SAN ROMAN, Jesús Víctor.
Visiones, curaciones y "brujerías" (hablan los chamanes).
pp. 7-32.
 38. CHAUMEIL, J. y J. P.
Chamanismo Yagua.
pp. 35-69. Incl.: ilus, map.
 39. STOCKS, Anthony.
Tendiendo un puente entre el cielo y la tierra en alas de la canción. El uso de la música en un ritual alucinógeno de curación en el bajo Huallaga.
pp. 71-100. Incl.: partituras, tab.
 40. BAER, Gerhar.
Religión y chamanismo de los Matsigenka. (Este peruano).
pp. 101-138. Incl.: ilus, map.
 41. SAN ROMAN, Jesús Víctor.
Dominación y personalidad.
pp. 141-162.
 42. BIEDMA, Manuel.
Informe del padre Manuel Biedma al Virrey del Perú, Marquez de la Palata. 1682 (I parte).

-
- pp. 165-189. Versión paleográfica Julián Heras, ofm.
43. SAN ROMAN, Jesús Víctor y Jurgen RIESTER.
Bibliografía sobre chamanismo y alucinógenos.
pp. 193-198.
- Amazonía Peruana. vol. III. Nro. 5. Junio de 1980.**
44. DENEVAN, William M.
La población aborigen de la Amazonía en 1492.
pp. 3-41. Incl.: tab.
45. BARCLAY, Frederica y Fernando SANTOS G.
La conformación de las comunidades Amuesha (La legalización de un despojo territorial).
pp. 43-74. Incl.: maps, tab.
46. CASANOVA VELASQUEZ, Jorge.
Migraciones Aido Pai (Secoya, Piojé).
pp. 75-102. Incl.: ilus, map, tab.
47. CORBERA MORI, Angel
Algunos procesos morfofonémicos que subyacen en la fonología Aguaruna.
pp. 103-120.
48. BESSA FREIRE, José R.
Informe sobre la situación de los pueblos indígenas del Brasil: la cuestión de la tierra y la cuestión nacional.
pp. 121-133.
49. BESSA FREIRE, José R. y Nilda GUILLEN AGUILAR.
La población indígena del Brasil a través de Daniel Cabixi (entrevista a un líder indígena).
pp. 135-141.
50. BIEDMA, Manuel.
Informe del padre Manuel Biedma al Virrey del Perú, Marqués de la Palata. 1682 (II parte).
pp. 143-175.
51. VEGAS DE CACERES, Eliana.
Relación de manuscritos referentes a la Amazonía peruana existentes en el Archivo del Museo Naval del Perú.
pp. 177-210.
52. SAIZ, Odorico. O.F.M.
Documentos referentes a las Misiones de Ocopa muchos de ellos inéditos, hallados en el Ministerio de Relaciones Exteriores, Archivo de Límites.
pp. 213-219.
53. GARCIA SANCHEZ, Joaquin y Alejandra SCHINDLER CATALAO.
Ensayo de bibliografía de publicaciones periódicas en Iquitos y en la Amazonía peruana.
pp. 221-234.
54. FRANK, Erwin.
"...y se lo comen". Estudio de las fuentes escritas sobre el canibalismo entre

los indios pano hablantes del Oriente del Perú y Brasil.
pp. 235-240.

55. CHAVARRIA MENDOZA, María C.
Contribución a la etnografía Huaraya (Ece'Je) por Mnislav Zeleby. Reseña.
pp. 241-246.
56. REGAN, Jaime.
Salud y nutrición en sociedades nativas por Alberto Chirif (compilador). Reseña.
pp. 247-248.
57. CAMINO, Alejandro.
Etnicidad y Ecología por Alberto Chirif (compilador). Reseña.
pp. 249-251.

Amazonía Peruana. Vol. III. Nro. 6. Marzo de 1982.

58. SOTO, Julio y Alejandro CAMINO.
EDITORIAL.
pp. 5-6.
59. LUMBRERAS C., Hugo.
Vista panorámica sobre la patología tropical peruana y especial referencia a aquellas enfermedades que requieren estudio.
pp. 7-12.
60. SOTO, Julio C.
Ecología de la salud en comunidades nativas de la Amazonía peruana.
pp. 13-26. Incl.: ilus, tabs.
61. KING, Steve y Alice LEVEY.
Observaciones de la dieta de los Angotero-Secoya del Norte del Perú.
pp. 27-37. Incl.: tabs.
62. KING, Steve.
Estudio preliminar de la etnofarmacología tradicional y la salud general de los Angotero-Secoya.
pp. 39-49. Incl.: cuadros.
63. BERLIN, Elois Ann y Edward K. MARKELL.
Parásitos y nutrición; dinámica de la salud entre los Aguaruna-Jívaro.
pp. 51-57. Incl.: tabs.
64. GROSS, Daniel R.
Consumo proteínico y desarrollo cultural en la cuenca amazónica.
pp. 59-90. Incl.: tabs.
65. BECKERMAN, Stephen.
La abundancia de proteínas en la amazonía: una respuesta a Gross.
pp. 91-125. Incl.: tabs.
66. GROSS, Daniel R.
Proteína y cultura en la amazonía: una segunda revisión.
pp. 127-143. Incl.: tabs.
67. AVELLANEDA, Rosa.
Tierra sin hombres para hombres sin tierra.
pp. 145-153. Incl.: map.

-
-
68. VILLASANTE, Mariella.
Presentación de la recopilación bibliográfica realizada en el Centro de Investigación de Medicina Tropical (UNMSM) e Instituto de Medicina Tropical Alexander Von Humboldt (UPCH).
pp. 155-169.
69. CHAVARRIA MENDOZA, María C.
Antología de la poesía lírica aguaruna por José María Guallart Martínez sj.
pp. 171-172.

Amazonía Peruana. Vol. IV. Nro. 7. Junio de 1982.

70. CAMINO, Alejandro.
EDITORIAL.
pp. 5-6.
71. LUMBRERAS, Luis Guillermo.
Presentación a la arqueología de la Amazonía.
pp. 7-14.
72. MEGGERS, Betty y Clifford EVANS.
La reconstrucción de la prehistoria amazónica. Algunas consideraciones teóricas.
pp. 15-29. Incl.: map.
73. MYERS, Thomas P.
Hacia la reconstrucción de los patrones comunales de asentamiento durante la prehistoria de la cuenca amazónica.
pp. 31-63. Incl.: tabs.
74. DEBOER, Warren R.
Longevidad cerámica e interpretación arqueológica: un ejemplo del Alto Ucayali.
pp. 65-78. Incl.: ilus, map.
75. LATHRAP, Donald W.
La antigüedad e importancia de las relaciones de intercambio a larga distancia en los trópicos húmedos de Sudamérica precolombina.
pp. 79-97. Incl.: ilus.
76. FUNG PINEDA, Rosa.
Notas y comentarios sobre el sitio de Valencia en el río Corrientes.
pp. 99-137. Incl.: ilus, maps.
77. RAVINES, Roger.
Yacimientos arqueológicos de la región Nor-oriental del Perú.
pp. 139-175. Incl.: ilus, map.
78. DE BERAUN, Bartolomé.
Carta del capitán Bartolomé de Beraun al gobernador D. Francisco de Elso y Arbizu. 1686.
pp. 177-184.
79. CAMINO, Alejandro.
El Perú visto por los viajeros brasileños por Estuardo Nuñez. Reseña.
pp. 185-186.

-
- Amazonía Peruana. Vol. IV. Nro. 8. Enero de 1983.
80. CAMINO, Alejandro.
EDITORIAL.
p. 5
 81. MEGGERS, Betty J.
Aplicación del modelo biológico de diversificación a las distribuciones culturales en las tierras tropicales bajas de Sudamérica.
pp. 7-38. Incl.: maps.
 82. DEBOER, Warren R.
Pruebas arqueológicas del cultivo de la yuca; una nota de advertencia.
pp. 39-59. Incl.: ilus, tabs.
 83. MYERS, Thomas P.
Redes de intercambio tempranas en la hoya amazónica.
pp. 61-75. Incl.: maps, tab.
 84. FUNG PINEDA, Rosa.
Sobre el origen selvático de la civilización Chavín.
pp. 77-92.
 85. AIKMAN, Sheila.
Informe preliminar sobre hallazgos arqueológicos del río Karene (río Colorado), Madre de Dios.
pp. 93-101. Incl.: ilus, maps.
 86. CAMINO, Alejandro y Carlos DAVILA.
Bibliografía de la arqueología de la Amazonía peruana.
pp. 103-112.
 87. DE LA HUERTA, Francisco.
Relación (...) de la entrada y sucesos a las santas conversiones de San Francisco Solano en los gentiles Conibos. 1686.
pp. 113-124.
 88. FUNG PINEDA, Rosa.
Cumancaya; a peruvian ceramic tradition por J. Scott Raymond, Warren R. Deboer y Peter G. Roe. Reseña.
pp. 125-128.

- Amazonía Peruana. Vol. V. Nro. 9. Julio de 1983.
89. CAMINO, Alejandro.
EDITORIAL.
pp. 5-6.
 90. MARTINEZ, Héctor.
Los estudios acerca de la migración y ocupación selvática peruana.
pp. 7-21.
 91. AMADIO, Massimo y A. Lucia D'EMILIO.
La alianza entre los Candoshi (Murato) del Alto Amazonas.
pp. 23-36. Incl.: ilus, map.
 92. BÉLLIER, Irene.
Mai Juna: los orejones. Identidad cultural y proceso de aculturación.
pp. 37-61. Incl.: ilus, maps.

-
93. FRANK, Erwin.
Mecece, la función psicológica social y económica de un complejo ritual de los Uni (Cashibo) de la Amazonía Peruana.
pp. 63-78.
 94. BERTRAND-ROUSSEAU, Pierrette.
De como los shipibo y otras tribus aprendieron a hacer los dibujos (típicos) y a adornarse.
pp. 79-85. Incl.: ilus, texto original en lengua shipiba.
 95. DE MARTIN, Fr. Martín.
Las misiones de los Manoitas a cargo de Ocopa en el siglo XVIII.
pp. 87-124.
 96. GARAYAR D., Carlos.
Duik Muun... universo mítico de los Aguaruna por Aurelio Chumap y Manuel García Rendueles. Reseña.
pp. 127-129.
 97. SEYMOUR-SMITH, Charlotte.
Land, people and planning in contemporary Amazonia proceedings of the conference on the development of Amazonia seven countries por Centre of Latin American Studies. Reseña.
pp. 130-131.

Amazonía Peruana. Vol. V. Nro. 10. Marzo de 1984.

98. MARZAL, Manuel.
Las reducciones indígenas en la Amazonía del Virreinato peruano.
pp. 7-45.
99. GRAY, Andrew.
Los Amarakaeri: una noción de estructura social.
pp. 47-63.
100. STOCKS, Kathleen y Anthony STOCKS.
Status de la mujer y cambio por aculturación: casos del Alto Amazonas.
pp. 65-77.
101. CAMINO, Alejandro.
Pasado y presente de las estrategias de subsistencia indígenas en la Amazonía peruana: problemas y posibilidades.
pp. 79-89.
102. TOURNON, Jacques y U. REATEGUI.
Investigaciones sobre las plantas medicinales de los Shipibo-Conibo del Ucayali.
pp. 91-119. Incl.: tabs, maps.
103. WORKS, Martha Adrienne.
El proceso de desarrollo y la experiencia de cambio; la situación de los Aguarunas en el valle Alto Mayo.
pp. 119-128.
104. FERNANDEZ, Eduardo.
El águila que comía gente y el origen de los Piro.
pp. 129-142. Incl.: ilus, texto orig. en lengua Asháninca.

105. VAZQUEZ, P. Juan Teodoro.
Crónica de la provincia agustiniana del Perú I, Cap. VI, páginas 179-184.
pp. 143-150. Versión paleográfica: María del Carmen Urbano D.
106. BALLON AGUIRRE, Enrique.
Léxico Ese-éjá-Español, Español-Ese-éja por María C. Chavarría Mendoza.
Reseña.
pp. 151-152.
107. BARCLAY, Frederica.
The Panare. Tradition and change on the Amazonian frontier por Paul Henley.
Reseña.
pp. 153-155.
108. WAHL, Lissie.
1981, *Developing the Amazon: the social and ecological consequences of government-directed colonization along Brasil's Transamazon Highway* por Emilio Morán.
Reseña.
pp. 155-158.
- Amazonía Peruana. Vol. VI. Nro. 11. Febrero de 1985.**
109. REGAN, Jaime.
EDITORIAL. p. 7
110. SANTOS, Fernando.
Crónica breve de un etnocidio o la génesis del "gran vacío amazónico".
pp. 9-38. Incl.: maps.
111. URIARTE, Luis.
Los nativos y su territorio: el caso de los Jívaro Achuara en la Amazonía peruana.
pp. 39-64. Incl.: tabs, maps.
112. ZARZAR, Alonso.
Nacer es un ritual: compadrazgo, curada y padrinzago indígena.
pp. 65-86.
113. MONTEIRO, Clodomir.
La cuestión de la realidad en la Amazonía: un análisis a partir del estudio de la doctrina del Santo Daime.
pp. 87-106.
114. MARTINEZ, Héctor.
Pichari: relaciones interregionales y colonización espontánea y dirigida.
pp. 107-121. Incl.: maps, tabs.
115. GARCIA RIVERA, Fernando.
El origen del zancudo (mito Shipibo).
pp. 123-131. Incl.: ilus, texto orig. en lengua shipiba.
116. DE LA MARCA, Fr. Bautista.
El descubrimiento del Gran Pajonal.
pp. 133-158. Incl.: introducción de P. Julián Heras O.F.M.
117. ESPINOZA, Esther y Alejandro CAMINO.
Bibliografía Machiguenga.
pp. 159-182.

-
-
118. BERGMAN, Roland.
Rainforest corridors: the transamazon colonization scheme por Nigel Smith.
Reseña.
pp. 184-187.
119. SOLIS, Gustavo.
Linguística en la Amazonía peruana por Carlos Dávila y Angel Corbera.
pp. 187-191.
- Amazonía Peruana. Vol. VI. Nro. 12. Noviembre de 1985.
120. BEDOYA, Eduardo.
EDITORIAL.
p. 7.
121. LESEVIC, Bruno.
Niveles de desarrollo relativo en la Selva Alta peruana 1972.
pp. 9-35. Incl.: tabs.
122. MARCOS MERCIER, Juan.
Tradiciones lingüísticas del Alto Napo.
pp. 37-58. Incl.: ilus, maps.
123. BALLON AGUIRRE, Enrique.
Introducción a la lexicografía en lenguas nativas y selváticas.
pp. 59-115.
124. AMADIO, Massimo.
Los Muratos: una síntesis histórica (1980).
pp. 117-131. Incl.: maps, tabs.
125. AGUERO, Oscar.
El milenio en la Amazonía peruana: los hermanos cruzados de Francisco da Cruz.
pp. 133-145. Incl.: ilus.
126. CHAVARRIA MENDOZA, María C.
El eshasha poi de nuestros antepasados (Eshéha echúikinaha Eshasha poi).
pp. 146-155. Incl. map, texto orig. en lengua Ese Eja.
127. VITAL P. Antonio.
Viaje del P. Antonio Vital. Crónica que narra la entrada del P. Vital a las zonas habitadas por los Cunibos y Campas en 1687.
pp. 157-164. Transcrip. paleográfica: P. Julián Heras.
128. HERAS, Julián O.F.M.
Bibliografía Misional Franciscana sobre la Amazonía.
pp. 165-169.
129. BALLON AGUIRRE, Enrique.
Le motif en Ethnolitterature - Essai D'Anthropologie Semiotique por Joseph Courtés. Reseña.
pp. 172-173.
130. CASANOVA VELASQUEZ, Jorge.
Voir, savoir, pouvoir, Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est Peruvien por Jean Pierre Chaumeil. Reseña.
pp. 173-174.

Amazonía Peruana. Vol. VII. Nro. 13. Setiembre de 1986.

131. ARAMBURU, Clemencia.
EDITORIAL.
p. 7.
132. DENEVAN, William y otros.
Agricultura forestal indígena en la Amazonía peruana; mantenimiento Bora de los cultivos.
pp. 9-33. Incl.: ilus, tabs.
133. MERTENS, Walter.
Políticas poblacionales en la Amazonía peruana.
pp. 35-65.
134. HARING, Rita.
Burguesía regional de la Amazonía peruana 1880-1980.
pp. 67-84. Incl.: tabs.
135. FALCON, Pedro.
"Ya ves, yo soy ashaninka": un testimonio de Agustín Peralta.
pp. 85-90. Incl.: texto orig. en lengua ashaninka.
136. BALLON AGUIRRE, Enrique.
El motivo creación (del hombre) en la mítica de los Huitoto.
pp. 91-101.
137. ROJAS, Aurelio.
Mitos, leyendas y creencias en los Huitoto.
pp. 103-112.
138. SAN ROMAN, Jesús.
Mitos de los Huitoto.
pp. 113-118.
139. SANTOS, Fernando.
Bohorquez y la conquista espúrea del cerro de la sal. Tres versiones y una historia.
pp. 119-134.
140. DE BOHORQUEZ, Pedro.
Memorial. folio 1v-10v. 1663.
pp. 135-159.
141. CHAVARRIA M., María y José CERNA.
Fuentes para la investigación de la literatura oral de las etnias de la Amazonía Peruana.
pp. 161-175.
142. CORBERA M, Angel.
Catálogo de las lenguas de América del Sur por Antonio Tovar y Consuelo Larrucea de Tovar. Reseña.
pp. 177-179.
143. SOLIS FONSECA, Gustavo.
Bibliografía Pano-Tacana por María C. Chavarría. Reseña.
pp. 179-183.
144. CHAVARRIA M., María C.
Materiales de Educación bilingüe. Noneane; Noñampi; Semillita por María Heise

y Thomas Buttner. Reseña.
pp. 183-186.

Amazonía Peruana. Vol. VIII. Nro. 14. Mayo de 1987.

145. TAUSSIG, Michael.
Cultura del terror - Espacio de la muerte. El informe Putumayo de Roger Casement y la explicación de la tortura.
pp. 7-36.
146. ROSENGREN, Dan.
Concepciones de trabajo y relaciones sociales en el uso de la tierra entre los Machiguenga del Alto Urubamba.
pp. 39-59. Incl.: map.
147. WALKER, Charles.
El uso oficial de la selva en el Perú Republicano.
pp. 61-89. Incl.: tabs.
148. ZARZAR, Alonso.
Radiografía de un contacto: los Nahua y la sociedad nacional.
pp. 91-113. Incl.: maps.
149. GOW, Peter.
La vida monstruosa de las plantas.
pp. 115-121.
150. CORTEZ, María.
"Yo vi a los Kamano". Habla un Kakataibo llamado Aniceto.
pp. 123-129. Incl.: texto orig. en lengua Kakataibo.
151. DE BOHORQUEZ, Pedro.
Memorial. folio 11v-20v. 1663.
pp. 131-149.
152. FRANK, Erwin H.
Bibliografía anotada de fuentes con interés para la etnología y etnohistoria de los Uni.
pp. 151-160.
153. CHAUMEIL, J. P.
Bibliografía Yagua II.
pp. 161-164.
154. ARAMBURU, Clemencia.
Frontier expansion in Amazonia por Marianne Schmink y Charles Wood.
Reseña.
pp. 167-170.
155. BALLON AGUIRRE, Enrique.
Des dieux et des hommes-Etudes de mythologie Lithuanienne por Algirdas Julien Greimas. Reseña.
pp. 170-173.
156. LANDEO, Liliam.
La antropología en el Perú por Humberto Rodriguez Pastor (compilador).
Reseña.
pp. 173-175.

-
157. REGAN, Jaime.
Visionary vine: hallucinogenic healing in the peruvian amazon por Marlene Dobkin de Rios. Reseña.
pp. 175-176.
- Amazonía Peruana. Vol. VIII, Nro. 15. Agosto de 1988.
158. REGAN, Jaime.
PRESENTACION
p. 7.
159. TOURNON, J. y U. REATEGUI.
Enfermedad y medicina entre los Shipibo-Conibo del Alto Ucayali.
pp. 9-31. Incl.: tabs.
160. DRADI, María Pía.
Encuesta demográfica femenina e infantil efectuada en cinco comunidades Chayahuita del distrito de Cahuapanas en los años 1984-1985.
pp. 33-60. Incl.: tabs.
161. MYERS, Thomas P.
El efecto de las pestes sobre las poblaciones de la Amazonía Alta.
pp. 61-81. Incl.: tabs.
162. CIPOLLETTI, María Susana.
El piri-piri y su significado en el shamanismo Secoya.
pp. 83-97. Incl.: tab.
163. DOBKIN DE RIOS, Marlene.
Curación urbana amazónica: ¿Concordancia o discrepancia doctrinal?
pp. 99-105.
164. FALCON C., Pedro Manuel.
Tradicón Ashaninca.
pp. 107-117. Incl.: ilus, texto orig. en lengua ashaninca.
165. CLOUSDEY, Tim.
La búsqueda de petróleo de la Shell y sus efectos sobre los nativos en la región del Bajo Urubamba en la Selva peruana.
pp. 119-127.
166. CRESPO Y CASSAUX, Alejandro.
Tres crónicas sobre los Aguaruna. 1799.
pp. 129-136. Inc.: introducción de P. José M. Guallart.
167. ZEVALLOS AGUILAR, Juan.
Bibliografía de la medicina amazónica.
pp. 137-152.
168. BUTTNER, Thomas.
Myth and the Imaginary in the New World por Edmundo Magaña y Peter Mason.
Reseña.
pp. 155-160.
169. CHAVARRIA MENDOZA, María C.
Nihamwo. Los Yagua del Nor-Oriente peruano por Jean Pierre Chaumeil. Reseña.
pp. 160-163.

-
-
170. REGAN, Jaime.
Chamanismo y Etnobotánica en la cuenca amazónica. América indígena. Vol. 46.
Nº 1. Reseña.
pp. 164-166.
171. ZEVALLOS AGUILAR, Juan.
Mirada de búho por Carlos Reyes Ramírez. Reseña.
pp. 166-168.
172. CORTEZ MONDRAGON, María.
Mi tierra por María C. Chavarria Mendoza. Reseña.
pp. 169-170.

INDICE DE AUTORES

Aguero, Oscar 125
Aikman, Sheila 85
Alcorn, Janies B. 132
Amadio, Massimo 91, 124
Aramburú, Clemencia 131, 154
Avellaneda, Rosa 67
Baer, Gerhar 40
Ballón Aguirre, Enrique 26, 30, 31, 106, 123, 129, 136, 155,
Ballón Aguirre, Francisco 22
Barclay, Frederica 45, 107,
Beckerman, Stephen 65
Bedoya, Eduardo 120
Bellier, Irene 92
Bergman, Roland 118
Berlin, Brent 18, 33, 63
Bertrand-Rousseau, Pierrette 94
Bessa Freire, José R. 48
Biedma, Manuel 42, 50
Büttner, Thomas 168
Camino, Alejandro 20, 57, 59, 70, 79, 80, 86, 89, 101, 117,
Campos Roberta 16
Casanova Velásquez, Jorge 46, 130
Cerna, José 141
Cipolleti, María Susana 162
Clousdey, Tim 165
Corbera Mori, Angel 47, 142
Cortez Mondragón, María 150, 172
Crespo y Cassau, Alejandro 166

Chaumeil, Jean, 4, 8, 19, 32, 38
Chaumeil, Jean Pierre 4, 8, 19, 32, 38, 153
Chavarria Mendoza, María C. 55, 69, 126, 141, 144, 169
Chumap, Aurelio 28
Dávila, Carlos 86
De Alencar, Jane, 12, 21
De Beraun, Bartolomé 78
DeBoer, Warren R. 74, 82
De Bohorquez, Pedro 140, 151
Declaración de Barbados II 25
D'Emilio, A. Lucía 91
De La Huerta, Francisco 87
De La Marca, Fr. Bautista 116
De Martin, Fr. Martin 95
Denslow, Julie 132
Denevan, William M. 44, 132
Dobkin de Rios, Marlene 163
Dradi, María Pía 160
Espinola Carranza, Ana María 35
Espinoza, Esther 117
Evans, Clifford 72
Falcón C., Pedro Manuel 135, 164
Fernández, Eduardo 104
Flores, Salvador 9
Frank, Erwin 54, 93, 152
Fung Pineda, Rosa 76, 84, 88
Garayar D., Carlos 96
García-Rendueles, Manuel A. 24, 28, 29, 31
García Rivera, Fernando 115
García Sánchez, Joaquín 53
Gow, Peter 149
Gray, Andrew 99
Gross, Daniel R. 64, 66
Guillén Aguilar, Nilda 49
Gullart, José María 27, 166
Haring, Rita 134
Heras, Julián D. 34, 128
King, Steve 61, 62
Kramer, Betty Jo 17
Landeo, Liliam 156
Lathrap, Donald W. 75
Lesevic, Bruno 121
Levey, Alice 61
Lumbreras, Hugo 59
Lumbreras, Luis Guillermo 71
Marcos Mercier, Juan 122

Markell, Edward K. 63
Martinez, Héctor 14, 90, 114
Marzal, Manuel 98
Meggers, Betty J. 72, 81
Mertens, Walter 133
Monteiro, Clodomir 113
Myers, Thomas P. 73, 83, 161
Padoch, Christine 132
Ravines, Roger 77
Reátegui, U. 102, 159
Regan, Jaime 56, 109, 157, 158, 170
Ribamar Bessa, José 49
Riester, J. 13, 43
Rodríguez Rea, Miguel Angel 35
Rodríguez Tena, Francisco 7, 23
Rojas, Aurelio 137
Romanoff, Steven 5
Rosengren, Dan 146
Saiz, Odorico 52
San Roman, Jesús Víctor 15, 36, 37, 41, 43, 138
Santos, Fernando 45, 110, 139
Saravia, Pilar 11
Schindler, Alejandra 53
Seymour-Smith, Charlotte 97
Solís, Gustavo 119, 143
Soto, Julio 58, 60
Stocks, Anthoy 3, 39, 100
Stocks, Kathleen 100
Taussig, Michael 145
Tournon, Jacques 102, 159
Trapnell, Lucy 6, 10
Treacy, John M. 132
Uriarte, Luis 1, 2, 111
Vasquez, P. Juan Teodoro 105
Vegas de Cáceres, Eliana 51
Villanueva, Amelia 6, 9
Villasante, Mariella 68
Vital, P. Antonio 127
Wahl, Lissie 108
Walker, Charles 147
Works, Martha Adrienne 103
Yancan, Walther 21
Zarzar, Alonso 112, 148
Zevallos Aguilar, Juan 167, 171

INDICE DE MATERIAS

- Aculturación 91, 100, 107
Agricultura forestal 132
Arqueología 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77,
80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88.
Asentamientos 15, 73
Bibliografía de la arqueología 86
Bibliografía chamanismo y alucinógenos
43
Bibliografía Jíbaros 24
Bibliografía literatura oral 141
Bibliografía Machiguenga 117
Bibliografía medicina amazónica 68, 167
Bibliografía publicaciones periódicas 53
Bibliografía Uni 152
Bibliografía Yagua 8, 153
Burguesía regional 134
Canibalismo 54
Colonización 67, 71, 114, 118, 154
Chamanismo 9, 10, 37, 38, 39, 40, 41, 42,
43, 130, 157, 170.
Demografía (Yaguas) 4
Derecho (comunidades nativas) 22, 111
Desarrollo 97, 103, 108, 121
Despojo territorial 45
Destrucción e sistemas 14
Documentos 51
Documentos siglo XVI 23
Documentos siglo XVII 42, 50, 78, 87, 127,
140, 151
Documentos siglo XVIII 7, 34, 95, 105, 116,
166
Documentos siglo XX 25
Ecología 14, 17, 57, 60
Educación bilingüe 144, 172
Estrategia de subsistencia 101
Estructura social 99
Etnobotánica 18, 33
Etnocidio 12, 110, 145, 148, 165
Etnofarmacología 62
Etnografía 55, 169
Etnomusicología 19
Fonología (aguaruna) 47
Historia 124, 139
Intercambio 20, 83
Lexicografía 106, 123
Lingüística 119, 122, 142
Literaturas étnicas 30, 69, 141
Literatura (poesía) 171
Medicina tradicional 62, 102, 159
Migraciones 46
Misiones 52, 128
Mitos (análisis) 31, 136, 155, 168
Mitos 32, 35, 94, 96, 104, 126, 137, 138, 164
Mujer 100
Población 2, 3, 44, 49, 90, 133, 161
Posesión de tierras 111
Producción 16
Recursos 11
Reducciones indígenas 98
Relaciones parentesco 91
Relaciones sociales 146
Religión popular 93, 113, 125, 112
Salud 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66,
68, 160, 161, 162, 163, 167
Testimonios 6, 21, 135, 150
Uso de la tierra 5, 146
Visión de la selva 79, 147



ROSENGREN, Dan: *In the Eyes of the Beholder: Leadership and the Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*. Göteborgs Etnografiska Museum, Göteborg 1987 (*Etnologiska Studier* 39).

•••••

Dos creadores entran en competencia por la creación del hombre. Los dos proceden de la misma manera, frotando polvo entre las palmas de las manos, luego soplando. Al maligno Kyentibákori le sale sólo un sapito, mientras que el bueno, Tasorinchi, sí logra la creación del hombre, del matsiguenka. Kyentibákori no se desanima y sigue ensayando, pero todo lo que nace de sus soplos son cosas malas o inútiles.

Rosengren concibe el acto de narrar un mito como un proceso de re-creación de representaciones del mundo, y el mito de Tasorinchi y Kyentibákori ejemplifica para él una distinción entre lo "perfecto" y lo "imperfecto" como oposición "central" y "siempre presente" en todos los aspectos de la cosmovisión y organización social matsiguenka, una oposición básica que por ende también se encuentra como concepto analítico y ordenador a todo lo largo del libro.

"En la mira del espectador: Liderazgo y construcción social de poder y dominación entre los matsiguenka de la Amazonía peruana", un estudio que en una primera parte presenta datos etnográficos y las condiciones socioculturales de desigualdad y dominación. A la presentación concisa y coherente (no necesariamente en el sentido de un sistema cerrado) de la cosmovisión sigue una breve historia de los contactos con los matsiguenkas, de los misioneros, cascarilleros, caucheros y de la sociedad nacional en general con su creciente impacto, sobre todo de los colonos que entran a partir de 1950 al Urubamba, total que actualmente hay tendencias que permiten la conclusión que los matsiguenkas podrían convertirse en un proletariado rural.

El impacto de la sociedad nacional se nota sobre todo en lo que es la subsistencia, con la creación de las reservas llamadas *comunidades nativas*. Curiosamente Rosengren señala que justo en lo que se refiere a la generación de relaciones

de dominación y subordinación, justo ahí el control sobre los recursos naturales no es de importancia para los matsiguenkas, dado que los recursos son considerados inagotables.

La relación entre los sexos se caracteriza por una clara división de labores y una división espacial que se explica en parte como resultado de la división laboral. Pero también hay complementariedad en ciertos aspectos, y cuando Rosengren dice al respecto: "A pesar de que, en un sentido, los hombres estarían mejor si podrían evitar por completo toda asociación con mujeres, los hombres necesitan a las mujeres como las mujeres necesitan a los hombres, y ambos, hombres y mujeres matsiguenkas, son concientes de ese hecho fundamental", revela un fundamentalismo verdaderamente desarmador. Su descripción de esas divisiones y complementariedades se basa en la óptica masculina por haber trabajado más y mejor con hombres como informantes, y lo reconoce abiertamente como limitación. Sin embargo, cuando constata que los hombres nutren su identidad masculina en gran parte de la caza, que sólo las mujeres saben hilar, y que los hombres necesitan justamente un hilo de algodón para amarrar las plumitas en sus flechas, y cuando de ahí concluye que la labor femenina entonces es un prerequisite necesario para la actividad que del hombre hace un hombre —me es muy difícil imaginarme a un hombre matsiguenka que haya sentido o expresado una tal causalidad de una u otra manera: deducciones quizás que quieren compensar por la limitación básica en cuanto al enfoque.

En términos de la oposición mencionada al comienzo los hombres son más perfectos que las mujeres dada la impuridad femenina, y de ahí resulta una situación de desigualdad y dominación, firmemente fundamentada en el diseño cosmológico, pero, afirma el autor, no se trata de una relación de explotación sino más bien de una "restricción de la libertad".

En la descripción de la terminología de relaciones —no exclusivamente de parentesco porque no sólo se refiere a relaciones genealógicas— hay pequeñas incongruencias: Por un lado se afirma al comienzo que a través del sistema terminológico de relaciones se *caracterizan* y *definen* las relaciones, por el otro lado, resumiendo el capítulo, se dice más bien que los términos son sólo "signos que sirven para expresar el carácter y contenido de relaciones mutuamente aceptadas y establecidas". Luego, sin embargo, se prosigue a conceder que esos signos como tales "pueden ser empleados tácticamente para cumplir con ciertos esquemas". Pero de todas maneras queda claramente establecido cómo el sistema de relaciones (con la terminología que lo representa) puede servir en una sociedad de dominación masculina para aquellos que aspiran el liderazgo como instrumento para establecer y mantener un grupo de seguidores.

La segunda parte trata específicamente de la organización sociopolítica y del problema del liderazgo. Primero se discute la constitución social de las unidades políticas matsiguenkas. Se distinguen tres tipos que difieren en composición y finalidad. De ellos, la única unidad bien definida espacialmente es el grupo

doméstico con su división en una sección de hombres y una de mujeres (que podría explicarse mediante la oposición "perfecto"/"imperfecto" y la así concebida relación entre los sexos). En la definición del grupo residencial no hay acuerdo entre los autores, y Rosengren acuña el término "uxorivencial", dado que la residencia se establece en la vecindad del hogar de los padres de la mujer. Para los hombres con ambiciones políticas el grupo residencial es la base social para crearse un grupo de seguidores, y se supone que cada grupo residencial tiene su líder informal. Los grupos residenciales que conforman un asentamiento (no necesariamente idéntico con la *comunidad nativa*) mantienen una coherencia mediante una red de relaciones establecidas dentro del grupo conformado por esos líderes.

La tradición oral da buenos ejemplos sobre los diferentes conceptos que se tienen acerca de los líderes que aparecen en los cuentos o como *tinkamintsi* o como *gantatsirira*. Ambos tipos son idealizaciones de personajes históricos, considerándose un *tinkamintsi* como bueno (también en el sentido moral), actuando con el consentimiento de sus bases, y el otro como malo, comportándose conforme a la imagen que tenemos de un dictador (y está presente una vez más —sin que Rosengren la cite— la mencionada oposición fundamental).

El estudio de Rosengren no quiere ser sólo un estudio académico entre otros, él está más bien apuntando a una *aplicación práctica* dentro del contexto sociopolítico actual supuestamente frente al espectacular avance de la sociedad nacional, la colonización irracional, los intereses transnacionales. Bajo este criterio, los últimos capítulos del estudio, que discuten aspectos de la organización actual y del liderazgo moderno, pueden considerarse como la parte más importante, siendo, por supuesto, imprescindible todo lo demás para su comprensión, ya que se exponen una infinidad de datos hasta la fecha nunca sistematizados y discutidos de tal manera.

Para Rosengren los líderes informales de hoy, aquellos que mantienen una posición destacada conforme al sistema matsiguenka, son herederos de los *tinkamintsi*, "sin embargo, no podrían llegar a tener la importancia de sus predecesores por las nuevas condiciones sociopolíticas causadas por la creciente intervención de las autoridades nacionales". Ellos no tienen reconocimiento oficial. Los líderes formalmente reconocidos son los *curacas* y los *presidentes*, los curacas elegidos por los misioneros dominicos como intermediarios, y el cargo de presidente introducido con la creación de las comunidades nativas. Muchos de los llamados curacas parece que han podido convertirse en líderes auténticos, mientras que la institucionalización ha sido un fracaso por razones detalladamente expuestas, y está fracasando también en un sentido más amplio toda la híbrida estructura política que implica el concepto de *comunidad nativa*.

Es obvia la utilidad práctica de lo expuesto para todo tipo de trabajo político-organizativo, antropológico, educacional y promocional, y las instituciones que tienen que ver con grupos nativos de la Amazonía necesitarían justamente ese tipo de estudio para su trabajo.

Queda claro que la lealtad grupal, muy ligada a la percepción de los individuos de su propia identidad (que en gran parte se expresa a través del sistema de relaciones establecidas), crea una necesidad de reconocimiento —de ahí una de las posibles lecturas del título "En la mira del expectador"—. Y el reconocimiento necesita ser validado.

Tocando los diferentes niveles de integración social (grupo doméstico, residencial y de asentamiento), Rosengren concluye: "Podría parecer que el siguiente paso lógico sería todo el grupo étnico. Pero de hecho el grupo étnico para los matsiguenkas no es de importancia en su relación con los grupos sociales actuales, y así es que los matsiguenkas nunca han actuado o funcionado como grupo unido". Podrían discutirse en algún momento las *condiciones* que *permiten* una autopercepción como grupo étnico, que la *requieren* inclusive —Rosenberg no lo hace (y no es crítica). De todas maneras, el panorama en los últimos tiempos ha cambiado mucho. No hay que olvidarse que el Kyentibákori también creó a los blancos y serranos, y parece que sigue soplando: ahí están los señores de la Royal Dulch Shell, los colonos, las máquinas taladoras...

Un estudio claro, lógico, siempre bien enfocado en lo que finalmente quiere decir, siempre usando su terminología y sus instrumentos de análisis previa discusión y re-definición en caso necesario. Muchos buenos argumentos y datos se esconden innecesariamente en las notas a pie de página fuera del discurso principal. Hay numerosas referencias a otros grupos amazónicos (sobre todo los asháninkas) que permiten ver la problemática principal del libro en una perspectiva amplia y polifacética.

Y en cuanto al enfoque práctico: que se traduzca "In the Eyes..." lo más rápido posible.

Thomas Th. Büttner

Colección Monumenta Amazónica
CETA; 1986-1988. Iquitos, Perú

.....

En 1986 se inició el Proyecto Monumenta Amazónica por una iniciativa del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA) con el apoyo del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP). Propone investigar y editar o reeditar las fuentes históricas más significativos de la región amazónica desde

el siglo XVI hasta principios del siglo XX de todos los países que comparten esta cuenca.

Se ha formado un comité científico de once especialistas que coordina la selección y preparación de los títulos. El proyecto propone la publicación de 150 tomos en español o portugués. Las obras están clasificadas en cinco series temáticas:

- A. Conquistadores
- B. Misioneros
- C. Agentes Gubernamentales
- D. Científicos y Viajeros
- E. Extractores

Hasta la fecha han salido publicados los primeros 5 tomos. Los primeros cuatro aquí mencionados son coediciones del CETA y el IIAP.

1. *Informes de Jesuítas en el Amazonas, 1660-1684*, 367 pp. Incluye lo siguiente: "Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas" del P. Cristóbal de Acuña (1641); "Relación apologética así del antiguo como el nuevo descubrimiento del río de las Amazonas hecho por religiosos de la Compañía de Jesús de Quito" del P. Rodrigo de Barnuevo (1643); "Certificación de Posesión de los Portugueses" (1639); "Informe de las Misiones en el Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas" del P. Francisco de Figueroa (1661); "Cartas referentes a la muerte del P. Figueroa" (1670); "Carta del P. Francisco Fernández de Mendoza, del 20 de mayo de 1681, escrita en el pueblo de San Francisco de los Gayes"; "Carta del P. Lorenzo Lucero, del 3 de junio de 1681, escrita en el pueblo de Santiago de la Laguna"; "Informe del viaje del P. Juna Lorenzo Lucero a los Jívaros del 23 de agosto de 1683"; "Informe del P. Tomás Santos del viaje por el río Tigre" (1684). Todos estos documentos existían impresos pero en distintos lugares y de difícil acceso para muchos investigadores de los países amazónicos. Se han ordenado los documentos cronológicamente para cubrir el primer período de las Misiones de Maynas de los Jesuítas. El tomo contiene una introducción y 6 índices (botánico, étnico, geográfico, onomástico, palabras indígenas y zoológico) preparados por el antropólogo jesuíta Jaime Regan.

2. *Noticias Auténticas del Famoso Río Marañón* del P. Pablo Maroni (1738), 565 pp. Se han incluido un informe del P. Andrés de Zárate y otros de 1735, un informe del P. Andrés de Zárate de 1739 y un informe del P. Juan Magnin de 1740. Este tomo es la continuación lógica del anterior. Recoge parte del informe de Figueroa, el diario del P. Samuel Fritz y otro material para cubrir el período hasta 1727, los informes de Maroni y sus contemporáneos hasta 1738 y mapas del P. Samuel Fritz y del P. Carlos Brentano.

La edición crítica, la introducción y los 6 índices (botánico, étnico, toponímico, onomástico, palabras indígenas y zoológico) los preparó el antropólogo Jean Pierre Chaumeil.

3. *Diario de un Misionero de Maynas* del P. Manuel J. Uriarte, 686 pp. Abarca el último período de las Misiones de Maynas de los Jesuítas. El autor llega en 1750 y se queda hasta la expulsión de los Jesuítas en 1767. El Diario es un relato detallado de la vida ordinaria en las misiones. Al final hay una recopilación de algunas partes del catecismo, oraciones y canciones religiosas en las lenguas Inga, Omagua, Ticuna y Yameo. Se ha conservado la larga introducción del P. Constantino Bayle, S. J. y el índice de la edición de 1952 y hay una presentación de la actual edición del P. Joaquín García. El tomo incluye además una recopilación y guía de lectura preparada por Annette Rosenvinge de Uriarte que facilita la ubicación de datos etnográficos dispersos por el libro.

4. *Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa* del P. José Amich, 590 pp. El autor fue franciscano, misionero, explorador, cartógrafo, matemático e historiador. Relata la historia de las misiones franciscanas en la Selva del Perú desde 1641 hasta 1770. Los PP. Fernando Pallares y Vicente Calvo continuaron la obra para abarcar el período hasta 1907. La edición crítica, la introducción y los 3 índices (étnico, geográfico, onomástico) los preparó el historiador franciscano Julian Heras.

5. *Del Pacífico al Atlántico* de Olivier Ordinaire, 238 pp. El autor fue vice-consul de Francia en el Perú a partir de año 1882. Ha dejado valiosa información económica, geográfica, histórica y etnográfica en torno a sus viajes. Esta edición incluye "Del Pacífico al Atlántico por los Andes Peruanos" y "Una Excursión en el País de los Campas". Esta segunda parte contiene once grabados de la época. La antropóloga France Marie Cazevitz preparó la edición crítica, la introducción y los seis índices (botánico, étnico, geográfico, onomástico, palabras indígenas y zoológico). La traducción del Francés de la obra de Ordinaire es de Jeanine Levistre-Ruiz y de la introducción y el apéndice de Rosa Landa. Este tomo es una coedición del CETA con el Instituto Francés de Estudios Andinos.

Jaime Regan
CAAAP

FUENTES, Aldo.
Porque las Piedras no Mueren..
Historia, Sociedad y Ritos de los Chayahuita del
Alto Amazonas.
Centro Amazónico de Antropología y Aplicación
Práctica, CAAAP.
Lima, Perú 1988 - 235 pp.

.....

PORQUE LAS PIEDRAS NO MUEREN constituye un gran aporte al conocimiento de una etnia marginada y olvidada siempre: los Chayahuita. Pocos son los antropólogos que volcaron su interés en este grupo, que por su número representa significación e importancia en la Amazonía Peruana.

Basado en un trabajo de campo, el libro pretende interrelacionar lo económico, social y ritual, sin descuidar los elementos históricos que la moldearon, consolidaron y transformaron; en este sentido, su estilo etnográfico, muy sencillo pero claro y sólido, brinda aportes a una reflexión etnológica necesaria para la antropología.

En su primer capítulo, el autor nos presenta tentativamente una aproximación al desarrollo histórico de la región de Mainas —haciendo referencia a los Chayahuita—.

Un punto saltante en este desarrollo es la serie continua y ascendente de "contactos" y relaciones entre la sociedad nativa y la sociedad mayor desde el Siglo XVI hasta nuestros días.

En este capítulo se incluye también, elementos sobre la dinámica de la población nativa durante los casi cuatro siglos pasados. Después del shock inicial se dio un crecimiento lento pero sostenido, la concentración en las reducciones dio paso a una amplia dispersión y vuelta a sus patrones tradicionales. En la actualidad se da un proceso de re-concentración en comunidades nativas.

En los siguientes tres capítulos se analiza la situación actual de los Chayahuita en sus diferentes niveles: producción, organización social, y universo simbólico.

Así, en el capítulo sobre producción y patrones de subsistencia, nos presenta el sistema nativo de manejo de recursos, describiendo las técnicas de subsistencia

y analiza la articulación con el mercado. La economía nativa es descrita como funcionando entre dos esferas: una esfera de subsistencia y una esfera de relaciones con la economía regional. Por otro lado, cuando se habla de organización social, se presentan con algún detalle los principios que la rigen internamente. Se sostiene que la organización social Chayahuita debe ser entendido como el resultado de la interacción dialéctica entre dos "perspectivas" que el autor llama jerárquica y segmentaria respectivamente.

Finalmente, en el capítulo sobre religión nos presenta brevemente una descripción de las creencias y ritos de los Chayahuita. Se resalta la asimilación de que han sido objeto los símbolos católicos dentro de una estructura que permanece fundamentalmente nativa.

Y a manera de evaluación, se presenta un breve análisis sobre la "herencia jesuita" en la zona, y se intenta buscar explicaciones a diferentes interrogantes que el autor se plantea en torno a la identidad étnica, partiendo del caso de los Chayahuita.

Liliam Landeo
CAAAP

BIERHORST, John: *The Mythology of South America*.
New York, William Morrow and Company, Inc., 1988.
269 pp.

.....

The Mythology of South America es la segunda entrega de la colección *Gods and heroes of the New World* que hasta la fecha ha editado *The mythology of North America* y viene preparando su tercera entrega; *The mythology of Mexico and Central America*.

El autor inicia su trabajo señalando que América del Sur a diferencia de otros continentes reúne las mejores condiciones que permiten la producción libre de mitos. Pero, también señala que de acuerdo a la situación económico social en que se encuentran los pueblos indígenas aumentan o disminuyen las posibilidades de conservación o pérdida de sus respectivas mitologías. En Uruguay —es uno de los casos extremos— no se ha conservado ninguna mitología al haber desaparecido las culturas autóctonas. Pero en Ecuador los Shuar si se han preocupado por mantener y preservar su patrimonio cultural y mítico.

La cuenca del Amazonas para Bierhorst es la principal región en la producción de mitos por la numerosa existencia de distintas etnias y, asimismo, por el aislamiento en el que todavía se encuentran respecto de la cultura occidental. Sin embargo, en los Andes los pueblos indígenas convertidos al cristianismo han producido notables mitologías a partir de su propia tradición.

Más adelante considera que desde el siglo XV en América del Sur se ha realizado todo un proceso de aprendizaje en la recopilación de mitos. Progresivamente se ha ido perfeccionando la metodología de recolección de mitos desde la llegada de los españoles al Nuevo Mundo. En 1495 los indios Taino atacaron la nueva colonia fundada por Cristóbal Colón en la isla La Española. En previsión de nuevas dificultades Colón decidió aprender más acerca de este pueblo y ordenó al padre Ramón Pané a investigar sus creencias. Así Pané se convirtió en el primer recolector de mitos. A medida que fue pasando el tiempo se continuó realizando la recopilación de mitos por distintos tipos de personas y guiadas por distintos propósitos. Recién en 1880 el estudio de la cultura sudamericana, incluida la mitología, se convirtió en una empresa seria. Investigadores alemanes tomaron la delantera. Karl von den Steinen y Paul Ehrenreich publicaron una pequeña selección-antología de la mitología de la Amazonía del Sur. En 1918 Theodor Koch-Grünberg completaron la primera colección de los mitos de una sola tribu sudamericana: los Arekuna del Monte Raraima de la región de Venezuela (actual territorio de Guyana). Dos años más tarde Konrad Theodor Preuss termina sus investigaciones entre los Witoto de Colombia y publica dos volúmenes de la religión y mitología de ese grupo. Luego vinieron los notables americanistas Curt Nimuendajú con sus investigaciones de tribus brasileñas y Alfred Métraux, el más famoso americanista de los años treinta. En 1960 Claude Levi-Strauss comenzó a publicar una muy completa antología de mitos sudamericanos bajo el título general de *Mitológicas*. Levi-Strauss argumentaba que los mitos eran suficientemente fuertes como para soportar la traducción y presumiblemente los imperfectos métodos de recolección. Pero lo importante es que a raíz de los trabajos de Levi-Strauss un buen número de investigadores extranjeros vinieron a América del Sur a investigar la mitología indígena. Entre las notables publicaciones de los 70 destaca *Jerónimo Xavante conta*, una colección de mitos que fueron transcritos de una grabación hecha por sacerdotes dominicos de los mitos de los Xavante (tribu brasileña) sin la presencia de los investigadores. Los mitos fueron recogidos, por cierto, con un mínimo de contaminación en su propio contexto.

Para los investigadores de habla inglesa este gran avance no significó demasiado ya que estaba traducido al portugués. Asimismo muchos trabajos valiosos están traducidos al español, alemán, francés y en ciertos casos a lenguas nórdicas. Para solucionar este problema Johannes Wilbert inicia la serie que es conocida con el nombre *The Folk Literature of South American Indians*, diseñada para traer en un volumen una recolección de mitos traducidos al inglés de una tribu en particular. Hasta 1986 la serie ha publicado doce volúmenes y varias más han sido programados para ser publicados en los años venideros.

Luego Bierhorst indica que los mitos tienen temas, variedad de tramas, motivos, una lista de personajes y un marco histórico. Estos son los elementos que determinan cuán rica o pobre es una mitología en particular. En ese sentido, América del Sur proporciona una gran variedad y riqueza en su mitología que obliga a realizar una clasificación minuciosa. Destacan dos historias básicas: el llamado *mito de los mellizos* y la historia que en su libro se llama *el árbol y el diluvio*. Estos mitos son los más difundidos en los pueblos amazónicos y Bierhorst en base a ellos propone la existencia de varias regiones mitológicas en las que habitan pueblos que comparten la misma lengua matriz y sus mitologías tienen relaciones a nivel de motivos, temas, personajes o historias.

Primero propone la existencia de la región *Gran Brasil*, región en la que se hablan las lenguas Tupi. El mito más difundido es el mito de los mellizos. Otros cuentos comunes incluyen la luna y su hermana, el origen de la noche. Los mitos del origen de la dominación masculina y los mitos de emergencia son los más notorios.

Luego viene la *región Guyana* donde la mayoría de las tribus hablan lenguas caribes. Aquí el mito de los mellizos con la típica añadidura del sapo de fuego comparten importancia con el mito del árbol y el diluvio.

Otra región está formada por las tierras *altas brasileñas*. Esta región es de las lenguas Ge. No existe el mito de los mellizos. Sus mitos reúnen el patrón de aventuras míticas de héroes astutos y el mito del sol y la luna.

En la *región del Gran Chaco* ninguna lengua predomina. El mito de los mellizos es escaso. La región es famosa por los ciclos de mitos de tretas, el héroe es usualmente el zorro o el armadillo. Los mitos del cataclismo del mundo son los más significativos.

La *región del Lejano sur* no tiene una lengua principal. No hay mito de los mellizos. Las narraciones muestran una considerable libertad para la creación. Se recurre mucho a los mitos del origen de la dominación masculina. Tiene especial interés el culto de una deidad suprema masculina.

En la *región del Noroeste* las lenguas Chibchas están concentradas. Varios grupos tienen importantes mitos que reconocen espíritus maternos de una deidad suprema femenina. El mito de los mellizos es débilmente representado.

En la *región de los Andes Centrales* el quechua es el principal lenguaje. Hay una tendencia a situar los mitos dentro de un marco de muchas edades del mundo. Motivos interesantes incluyen la del dios indignado y el nacimiento divino de un huevo. Las versiones del mito de los mellizos, el mito de la chullpa y la mujer que vive debajo del agua son abundantes.

El libro de Bierhorst está organizado en siete capítulos que corresponden a las siete regiones mitológicas que propone. A cada capítulo acompaña un mapa

detallado para ubicar geográficamente el lugar exacto donde se producen los mitos explicados. Reconoce que mitológicamente hablando las regiones más coherentes son el *Gran Chaco*, las *tierras altas de Brasil* y *Guyana*. Las menos coherentes son las del *Noroeste* y el *lejano Sur* donde los datos son confusos porque muchas de las culturas se han extinguido.

Mythology of South America es el resultado de un gran esfuerzo de síntesis donde se explican la riqueza mitológica de América del Sur tratando de dar una visión coherente sobre tan interesante materia de estudio. Acompaña al libro una bien nutrida bibliografía que muestra el riguroso trabajo de Bierhorst en la realización de su manual. Es una magnífica introducción para todo aquel interesado en la mitología de nuestra América.

Juan Zevallos Aguilar
CAAAP

SEYMOUR SMITH, Charlotte: *Shiwiar. Identidad étnica y cambio en el río Corrientes*. Ediciones ABYA YALA, Quito. CAAAP, 1988, 254 pp.

.....

Dentro de la familia Jíbaro (a la que también pertenecen los Shuar, Aguaruna, Huambisa y Achual) el grupo Shiwiar ó Maynas es marginal, poco estudiado. Sus miembros residen en la zona entre los ríos Tigre y Corrientes, en territorio peruano, cerca a la frontera ecuatoriana, a donde han llegado como resultado de una serie de migraciones y conflictos. En los últimos cuarenta años su universo social ha sufrido fuertes modificaciones debido a las tensiones fronterizas entre Perú y Ecuador, la vecindad de colonos mestizos, la interrelación hacia comunidades indígenas de habla quechua y, en los últimos años, el asedio de misioneros del ILV y compañías petroleras. Lingüísticamente, el idioma es Achuar; culturalmente Achuar-Quechua. Sólo la población del río Macusari es considerada Shiwiar por sus vecinos, establecida hace mucho tiempo en la región. La población restante la ven como Quechua-Shiwiar, por su vecindad y mezcla con los Alamá-Quechua, una parcialidad Lamista.

Para realizar su investigación la autora parte de la historia en su función dinámica y coordinadora del proceso social de las comunidades, y de las relaciones de estas con la sociedad nacional y los pueblos vecinos (nativos y colonos), y cómo este juego de relación e intercambio influye, determina y cambia la vida de la etnia.

En la perspectiva tradicional, la historia servía para crear el ambiente donde vivía una sociedad, descrita en sus costumbres y ritos como un organismo aislado del tiempo y el mundo que lo rodea. No jugaba un rol dinámico en el desarrollo cultural. Por ejemplo, el contacto con los colonizadores se considera una agresión destructiva para el mundo social indígena. No se ve cómo esa agresión obliga a una serie de redefiniciones y cambios en el mundo de los invadidos.

La subestimación de la historia crea el esquema de sociedades "puras", de costumbres establecidas en un principio mítico, indiferentes al cambio. Seymour critica a los sistemas teóricos que devoran la realidad de los pueblos investigados en el afán de someterlos a esquemas prefijados... En realidad, lo que se hace es proyectar deseos y mitos occidentales que son ajenos a ellos. Una investigación no es vista como antropológica cuando se investigan los elementos que desde afuera condicionan la conducta de la etnia. Estos son la Sociedad Nacional, las etnias vecinas y el proceso colonizador. Solo en casos de abierto etnocidio se puede hablar de aniquilación cultural: Las apariencias cambian dejando atrás lo exótico, pero si la base idológico-religiosa en que se asienta su cultura persiste, esta puede seguir. El nativo no se resiste al cambio y puede adaptar el elemento foráneo a su realidad. Los mitos no son fantasías ni dogmas codificados, sino producto de la comunicación y relación entre personas: un hecho social. Las ideas desbordan el mito y se proyectan a la vida misma, en el entorno de alianzas, comercio y ceremonias.

Seymour describe la escena etnográfica y revisa la historia del pueblo jíbaro. Luego pasa a la historia concreta de los Shiwiar, con más detalle desde 1940, desde las migraciones producidas por el conflicto peruano-ecuatoriano y las reacciones de la etnia respecto a esta situación; la relación con el patrón y el comerciante, dominante hasta la llegada de las compañías petroleras; su integración como fuerza de trabajo a estas; la penetración de los misioneros del ILV. El éxito que han tenido con los nativos hace pensar que la aceptación de la fé evangélica es producto de una idea de compensación; al aceptarla, se espera un cambio de situación en el futuro.

El chamanismo es considerado por la autora como la parte central de su trabajo. Se examina cómo lo simbólico se relaciona con lo ideológico y social. Esta actividad se constituye por categorías mitológicas y estéticas. Al interior de una comunidad, las estructuras sociales dispares son variaciones de un conjunto común de temas mitológicos que ya son una ideología. Al contrario, lo mítico puede olvidar o mal representar campos de lo social. Lo no dicho o negado puede ser lo más importante (como la sanción al incesto en el Ande, donde es muy frecuente, sin embargo: proyección de culpa). El chamán es mediador al producir el efecto estético del ritual entre este y su acción en lo social. Pero también se revisa

su rol dual en una sociedad dividida en facciones donde todos son potencialmente chamanes. Basta que esta se efectivice para que el beneficiado se convierta en portavoz de su grupo. Para este es protector, para las otras facciones un latente provocador de muerte, un brujo. También así es un movilizador social.

Luego se analiza el dominio político-económico. El líder, que antiguamente se probaba en la guerra y el poder de su grupo, ahora es medido por su capacidad de mediador entre las facciones y su relación hacia los colonizadores. Su poder es frágil y depende de la resistencia de su fuerza económica, basada en la agricultura.

Al final, se analizan las relaciones entre personas al interior de la sociedad Shiwiar (parentesco, matrimonio, endogamia). Cómo la alianza matrimonial busca la ventaja personal para el hombre en lo político y económico. La relación habitual entre el hombre y la mujer, uno como ente productor, ella como conservador, tiende a suavizarse en los últimos tiempos. De igual modo, varios modos de la vida social están cambiando. La consanguineidad es un término aplicado a facciones que deben usarlo en lo específico para moverse en la dirección de la interacción social. Está en juego la capacidad de adaptarse y subsistir como sociedad con identidad propia en un espacio cada vez más reducido.

Guillermo Gutiérrez Lymba
UNMSM

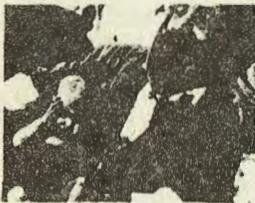




ethnies

Droits de l'Homme et peuples autochtones

TOUAREGS - PYGMÉES - BUSHMEN



Sommaire

- Editorial
- Les marginaux de l'Afrique
par M. Adam
- Les Touaregs
par E. Bernus
- L'Épépée (l'indépendance)
par H. Claudot-Hawad
- Les Pygmées
- Les Bushmen
par A. Barnard
- Point de vue : faut-il approuver les
projets de "conservatoires culturels" ?
Le cas des Bushmen de Namibie et
de l'Afrique du Sud
par R. J. Gordon
- Bibliographies, cartes, photos
- Nouvelles du monde, actions urgentes
- Ouvrages reçus, livres
- Poethnies

Rédaction et abonnements :

Survival International (France)
16, rue Littré - 75006 Paris.

Prix de l'abonnement pour 4 numéros :

Institutions : 180 F (France) et 200 F (Etranger)
Particuliers : 150 F (France) et 180 F (Etranger)

Prix au numéro : 40 F (numéro double : 60 F)



PRIMER ENCUENTRO REGIONAL SOBRE DERECHOS HUMANOS EN LA AMAZONIA

Los hechos de violencia producidos en los últimos meses en la Ceja de Selva han motivado a la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP) a la realización de un encuentro de reflexión sobre esta problemática. Participaron delegados de la Organización Central de Comunidades Aguarunas, del Concejo de Comunidades Nomatsiguengas de Alto Pangoa, de la Central Ashaninka del río Tambo, de la Federación de Comunidades Nativas Yanesha, así como varios integrantes de la Junta Directiva de CONAP. Estuvieron como asesores representantes del CAAAP, del CIPA y de varios organismos dedicados a la defensa de los Derechos Humanos.

Se debatió sobre las formas en que desde hace siglos la Sociedad Dominante ha ejercido violencia contra las Comunidades Nativas; sobre las consecuencias de la subversión y de los excesos en la represión de esta para que los grupos nativos y sus organizaciones puedan seguir ejerciendo sus reivindicaciones durante una situación de Estado de Emergencia. Se acordó debatir estos temas con las organizaciones en sus propios territorios, en la medida de las posibilidades.

TALLER SOBRE EL BOSQUE NACIONAL DEL APURIMAC

Con la participación de organizaciones nativas, instituciones de promoción, entidades ecologistas y representantes del Estado se desarrolló del 19 al 21 de octubre en el local del

CAAAP un Taller de reflexión sobre las posibles alternativas para la situación del ex-Bosque Nacional del Apurimac. Dicho Bosque ha padecido una creciente incursión de empresas madereras y colonos, que perjudican tanto a las Comunidades nativas del área como el equilibrio ecológico. Una resolución ministerial de abril de 1988 somete la zona a estudios para precisar alternativas viables de colonización y conservación de los recursos naturales.

Este taller permitió considerar puntos de vista distintos para la elaboración de una propuesta conjunta que contemple los prioritarios intereses de las Comunidades Nativas del área (principalmente ashaninkas y machiguengas), la conservación de los recursos forestales, la situación de los colonos ya asentados y los intereses nacionales sobre la región. La propuesta buscará ser presentada próximamente a las autoridades.

REUNIONES SOBRE EL GAS DE CAMISEA

Mientras se producía un fuerte debate a nivel nacional sobre la conveniencia de la explotación del gas de Camisea por la Compañía Shell, parecían quedar de lado las repercusiones que dicha explotación podía tener para las Comunidades machiguengas y naguas que habitan las riberas del Urubamba. No ha llegado a ser tan pública la convocatoria por PETROPERU de una comisión para elaborar las cláusulas del contrato que garanticen la protección de los nativos de la región y de su medio ambiente. Conformaron dicha comisión las principales organizaciones nativas (CONAP y AIDSESP), las entidades de promoción de los nativos

amazónicas y las entidades dedicadas a la defensa de los recursos naturales.

Dichas cláusulas fueron negociadas con la Shell que señaló solo reparos formales. Sin embargo, al no haberse podido firmar el contrato por presiones políticas, se ha buscado que quede establecido por una ley que dichas cláusulas se apliquen a todos los contratos de explotación y exploración petrolera en la Amazonía. No ha quedado resuelto aún si existiera algún mecanismo que permita a los nativos resarcirse por los daños que la Shell y sus empresas subcontratistas habían efectuado en la región.

LEY DE INSCRIPCIÓN EXTRAORDINARIA DE NACIMIENTOS

La Asamblea General del CAAAP, conformada por los nueve Obispos de la Amazonía esta gestionando la aprobación de un Proyecto de Ley que autorice la inscripción extraordinaria de los menores de dieciséis años cuyo nacimiento no pudo ser inscrito oportunamente en los Registros Civiles. Probablemente, dicho proyecto sólo podrá ser debatido durante la próxima legislatura, esto es, en abril de 1989.

LOS INDIOS Y LA NUEVA CONSTITUCIÓN BRASILEÑA

Después de 19 meses de trabajo y que involucró a más de 500 representantes estudiantiles y federales, fue promulgada, en el mes de octubre del presente año, la Nueva Constitución que regirá los destinos del pueblo brasileño. Esta Nueva Carta consta de 232 artículos, además de las disposiciones transitorias. Dentro de los contenidos de esta Carta destaca el Capítulo VIII correspondiente a los derechos de los indios amazónicos que habitan el suelo brasileño.

Fuera de este capítulo existen otros artículos que se refieren a la población india amazónica. Así, el Inciso 2º del Art. 210 expresa que:

"O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem".

Igualmente, el inciso 1º del Art. 215 señala: "O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional".

SEMINARIO INTERNACIONAL SOBRE INFORMACION Y DOCUMENTACION CIENTIFICA, TECNOLOGICA Y CULTURAL EN LA AMAZONIA/Iquitos/ 2-7 Octubre '88/ Organizado por Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, Universidad Federal do Pará, Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos.

PRIMER SIMPOSIO SOBRE AGRICULTURA AMAZONICO/Pucallpa/17-21 Octubre '88/Organizaron IIAP, UN Agraria, La Molina/Auspiciaron CONCYTEC, Universidad Nacional Agraria, La Molina.

SEMINARIO INTERNACIONAL SOBRE POBLACIONES HUMANAS Y DESARROLLO AMAZONICO/14-18 Noviembre '88/Florenca, Caquetá, Colombia/Organizaron Universidad de la Amazonía, Universidad Federal do Pará, OEA, Instituto Amazónico de Investigaciones.

SEMINARIO AMAZONIA: A FRONTEIRA AGRICOLA 20 ANOS DEPOIS/5-7 Diciembre '88/Belém/Organizado por Museu Paraense Emilio Goeldi, Departamento de Ciencias Humanas; Instituto Français de Recherche Scientifique pour le Developpement en Cooperation; Universidad Federal do Pará.

BETAPRINT s.r.l.
Ediciones
Jr. Cañete 844 - Lima
Telf. 326370
Tiraje 1,000 ejemplares

1988